



Universidad  
de Navarra

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
INSTITUTO EMPRESA Y HUMANISMO  
PROGRAMA DOCTORAL EN  
GOBIERNO Y CULTURA DE LAS ORGANIZACIONES

TESIS DOCTORAL

“ GÉNESIS DE LA RACIONALIDAD ECONÓMICA MODERNA:  
UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA ”

GERMÁN ROBERTO SCALZO MOLINA

DIRECTOR: MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ ECHEVARRÍA Y ORTEGA

PAMPLONA  
JULIO 2012

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ISBN 978-84-8081-305-1



*“La piedra que desecharon los  
constructores es ahora la piedra angular”*

*Hec. 4, 1-12*



## Índice

Introducción.....	11
Parte I. Genealogía de la racionalidad económica desde sus fundamentos filosóficos: la economía como actividad humana.....	29
Capítulo 1. La racionalidad en el mundo antiguo.....	31
1.1. Fundamentación mítico-religiosa: el hombre como sacerdote de la casa y del cosmos.....	31
1.2. Fundamentación filosófica: el hombre como ciudadano .....	35
1.2.1. Platón y la ciudad perfecta.....	37
1.2.1.1. Consideraciones filosóficas generales .....	37
1.2.1.2. Consideraciones de filosofía práctica .....	40
1.2.2. Aristóteles y la ciudad posible.....	46
1.2.2.1. Consideraciones filosóficas generales .....	46
1.2.2.2. Consideraciones de filosofía práctica .....	49
Capítulo 2. La racionalidad en el mundo medieval .....	63
2.1. Fundamentación revelada: el hombre como persona.....	63
2.1.1. El realismo de Santo Tomás de Aquino .....	69
2.1.1.1. Consideraciones filosóficas generales .....	69

2.1.1.2. Consideraciones de filosofía práctica .....	73
2.1.2. La sutileza de un cambio: Juan Duns Escoto.....	79
2.1.3. El nominalismo de Guillermo de Occam.....	84
2.1.3.1. Consideraciones filosóficas generales .....	84
2.1.3.2. Consideraciones de filosofía práctica .....	87
Capítulo 3. La racionalidad en el mundo pre-moderno .....	93
3.1. Revolución ontológica: el desarraigo del hombre .....	93
3.2. La exaltación de lo humano .....	94
3.2.1. Petrarca y el ideal apolítico.....	94
3.2.2. El humanismo como renovación cultural .....	98
3.2.2.1. Humanismo italiano .....	100
3.2.2.2. Humanismo del Norte .....	103
3.3. La negación de lo humano .....	106
3.3.1. Lutero y la Reforma Protestante .....	106
3.3.2. Erasmo vs. Lutero .....	112
3.4. La afirmación de lo humano “esencial”: el estado de naturaleza pura .....	116
3.4.1. Francisco Suárez .....	118
3.4.1.1. Consideraciones filosóficas generales .....	118
3.4.1.2. Consideraciones de filosofía práctica .....	119
Capítulo 4. La racionalidad en el mundo moderno.....	125
4.1. Fundamentación naturalista: el camino hacia el <i>homo</i> <i>oeconomicus</i> .....	125
4.1.1. Racionalismo .....	125
4.1.1.1. Del humanismo al racionalismo.....	125

4.1.1.2. El dualismo de Descartes .....	128
4.1.1.3. El monismo de Hobbes .....	135
4.1.2. Empirismo.....	140
4.1.2.1. Del racionalismo al empirismo: Locke .....	140
4.1.2.2. La afirmación del empirismo: Hume .....	144
4.1.3. Síntesis entre racionalismo y empirismo .....	149
4.1.3.1. El idealismo subjetivo de Kant .....	149
4.1.3.2. El idealismo objetivo de Hegel .....	156
4.1.3.3. El materialismo de Marx.....	160
Parte II. Genealogía de la racionalidad económica desde sus fundamentos positivos: la economía como ciencia autónoma .....	171
Capítulo 1. Una visión estática de la realidad económica .....	173
1.1. Un enfoque objetivista.....	173
1.1.1. Economía naturalista .....	175
1.1.1.1. Precursores del pensamiento económico clásico .....	175
1.1.2.2. La síntesis de Smith .....	179
1.1.2.3. La formalización de la economía clásica .....	185
1.2. Un enfoque subjetivista .....	189
1.2.1. Economía marginalista .....	191
Capítulo 2. Una visión dinámica de la realidad.....	197
2.1. Tradición británica.....	199
2.1.1. Presupuestos filosóficos: evolucionismo.....	199



2.1.2. Economía evolucionista.....	203
2.2. Tradición germánica .....	213
2.2.1. Presupuestos filosóficos: historicismo.....	213
2.2.2. Economía historicista.....	217
2.2.2.1. Corriente austríaca .....	221
2.2.2.2. Corriente alemana .....	224
2.3. Tradición americana .....	233
2.3.1. Presupuestos filosóficos: pragmatismo.....	233
2.3.2. Economía institucionalista.....	241
Capítulo 3. Giro formalista: la realidad desde el lenguaje.....	249
3.1. Tradición británica: la filosofía analítica de Cambridge .....	249
3.1.1. G. Moore.....	249
3.1.2. B. Russell.....	252
3.1.3. L. Wittgenstein .....	255
3.2. Tradición continental: empiricismo y logicismo .....	258
3.2.1. Círculo de Viena y Neopositivismo.....	258
3.2.2. El proyecto matemático de Hilbert .....	261
Capítulo 4. Repercusiones del giro lingüístico en la racionalidad económica.....	265
4.1. J. M. Keynes .....	265
4.1.1. Consideraciones filosóficas generales .....	265
4.1.2. Consideraciones económicas .....	272
4.2. F. Hayek.....	282
4.2.1. Consideraciones filosóficas generales .....	282

<i>Índice</i>	9
4.2.2. Consideraciones económicas .....	289
4.3. La racionalidad como juego estratégico .....	295
4.3.1. Teoría de juegos.....	299
4.3.2. De la teoría a la práctica de juegos .....	308
Conclusiones.....	323
Conclusion .....	341
Bibliografía .....	359



## Introducción

El presente es el trabajo final para acceder al grado de Doctor por el Instituto Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra, una institución que, “con un enfoque interdisciplinar y humanista, pretende contribuir mediante la investigación y la docencia a solucionar los problemas que plantea la complejidad de nuestra sociedad, de modo especial –aunque no exclusivo– los relacionados con el modo de integrar la empresa y la actividad económica en la sociedad civil”<sup>1</sup>. Precisamente fue este propósito, que se destaca de modo especial, el que me animó a comenzar mis estudios de máster, en enero de 2007, con fin de dar a mi actividad profesional en el ámbito de la empresa un sentido más profundo.

Sin embargo, especular sobre cuestiones cuya naturaleza es práctica – algo que, por cierto, ha originado no pocos problemas a lo largo de la historia del pensamiento económico y empresarial– se me presentaba como una tarea difícil; en primer lugar, por no contar con una formación específica en economía, historia o filosofía, pero especialmente por haber sido formado para el ejercicio práctico de una profesión, incluida en las llamadas “ciencias empresariales”. Consciente de mis limitaciones, y en honor al Instituto en cuyo seno presento este trabajo, encaré la empresa de mi tesis doctoral con la actitud propia de un humanista. Así, lo que comenzó siendo una clara debilidad, acabó por convertirse en una oportunidad, pues una mejor comprensión de la realidad requiere, ciertamente, la actitud humilde del buscador inexperto pero entusiasmado; actitud que fue promovida en este caso, además, por la necesidad imperiosa de tender un puente entre dos mundos –la teoría y la práctica– que se encuentran en crisis, y por razones relacionadas entre sí.

---

<sup>1</sup> <http://www.unav.es/centro/empresayhumanismo/>

Este trabajo, resultado de dicho esfuerzo, no deja de ser un proyecto, un plan de investigación para futuras exploraciones de mayor calado. La famosa frase de que los investigadores son “enanos a hombros de gigantes”, en mi caso no puede ser más cierta: el mapa trazado por años de investigación de mi director y maestro, el Prof. Dr. Miguel Alfonso Martínez Echevarría, fue el plan que intenté seguir; así como su guía, consejo y cariño, la brújula que diera curso a mis dispersiones, y potencia a mis limitaciones. El fruto de esta tarea en común queda resumido en estas páginas; sin embargo, cabe advertir que “el mapa no es el territorio”<sup>2</sup>, y que el objeto último de esta tesis es dar un paso más en la ardua tarea de recuperar el sentido de la razón práctica. Es precisamente allí donde se integran la teoría y la práctica entre sí, y lo que aún es más importante, con el tiempo existencial y el destino de cada hombre. En efecto, lo que articula pensamiento y acción, así como todas las demás dimensiones del ser humano en el mundo, y su apertura a la trascendencia, es la *praxis*. A pesar de que la razón práctica se manifiesta en circunstancias concretas –en el tiempo y el espacio–, adelantamos la tesis de que la concepción que se tenga de las tradicionalmente llamadas cuestiones de filosofía práctica (política, ética, economía) es resultado de los supuestos antropológicos desde los cuales se parta. Keynes, un humanista devenido economista, da cuenta de ello en su famosa frase: “las ideas de los economistas y filósofos políticos, tanto cuando son correctas como erróneas, son más poderosas de lo que comúnmente se cree. El mundo está reglado por poco más. Los hombres prácticos, que creen estar exentos de influencias intelectuales, generalmente son esclavos de algún economista muerto”<sup>3</sup>.

La problemática que motiva esta investigación es la crisis identitaria que atraviesa el pensamiento económico, cristalizada en una racionalidad impersonal, objetiva, universal, necesaria y cerrada a dimensiones fundamentales del hombre. Tras acalorados debates de larga data, al final del siglo XX la mayoría de los economistas dieron finalmente por sentado que el estudio de la economía no debía hacerse desde una perspectiva histórico-filosófica, abocándose al desarrollo de cuestiones meramente técnicas, cuya universalidad no podía cuestionarse. Detrás de esta actitud positivista se esconde un profundo rechazo a la metafísica y a la idea de verdad, algo que, claro está, no es nuevo en la historia del

---

<sup>2</sup> Korzybski, A. (1933).

<sup>3</sup> Keynes, J. M. (1973), p. 306.

pensamiento, dado que se arrastra a lo largo de varios siglos de historia. No obstante, “como otras disciplinas, la economía no se desarrolló en el vacío. Por el contrario, las ideas económicas fueron desarrolladas por personas reales que estaban respondiendo a las cuestiones importantes de su tiempo. Un sentido de la historia es importante para comprender esta noble función de la economía y para entender cómo grandes economistas del pasado respondieron a los problemas de su tiempo”<sup>4</sup>. De este modo, lo que se pretende en este trabajo es rastrear la génesis de este paradigma que acabó en la configuración de una racionalidad propia; ésta es una tarea compleja, pues implica exceder los límites propios de dicho paradigma para enmarcarlo en una narrativa que, a través del estudio comparado de distintas tradiciones de pensamiento, ponga en evidencia sus principales limitaciones. Como sostiene Martínez Echevarría: “la crisis económica es una crisis de pensamiento económico (...). En épocas de crisis intelectual no hay nada más provechoso que releer pausadamente las ideas y sugerencias de los que nos precedieron en el enfrentamiento con el problema que ahora se muestra más opaco”<sup>5</sup>.

Dada la amplitud de esta tesis, su marco teórico es la filosofía como el saber primero más general que constituye el fundamento de los distintos saberes particulares, entre ellos la economía. Desde un nivel teórico general de los principales paradigmas de la filosofía en sus diversas etapas (antigua, medieval, pre-moderna, moderna), y por medio de algunos de sus principales exponentes, se pretende explicar un segundo nivel de teoría sustantiva, con el objeto de lograr una comprensión del fenómeno económico a través del estudio de la estructura y legitimación del pensamiento filosófico y científico desde el cual se enfoca dicho fenómeno, tanto en sus aspectos formales como en los metodológicos, complementada por las dimensiones sociales e históricas del pensamiento científico. De modo más concreto, la metodología utilizada consiste en partir de los fundamentos filosóficos de las distintas visiones paradigmáticas, para analizar las cuestiones prácticas (política, ética y economía) que de allí se derivan, manteniendo como eje articulador la antropología subyacente, con el fin de que el estudio comparado de las diversas tradiciones filosóficas permita una reflexión crítica del objeto de estudio.

---

<sup>4</sup> Pressman, S. (1999), p. ix.

<sup>5</sup> Martínez-Echevarría, M.A. (1983), pp. 17-18.

La actividad económica es una *acción humana* con carácter de ultimidad, con lo cual, mostrar los fundamentos de dicha actividad – preguntarse por su sentido–, nos lleva a indagar sobre lo que el hombre piensa de sí mismo. En la génesis de la reflexión humana, encontramos tres explicaciones posibles y cronológicas, a las que llamaremos “mítico-religiosa”, “filosófica” y “revelada”. La explicación religiosa o pre-racional se basa en el mito, que constituye un hecho universal dado que aparece en todas las culturas antiguas conocidas. En cambio, la explicación filosófica ha sido un rasgo propio de la filosofía griega, la primera en dar el paso “del mito al *logos*” que inicia el camino de la búsqueda filosófica de la verdad, y que supone, por tanto, la génesis de la racionalidad propiamente dicha. Por su parte, la explicación revelada es la novedad del cristianismo, imprescindible para dotar de sentido a la realidad ya que, al introducir la noción de “persona”, abre un claro camino que conduce racionalmente a la verdad sobre el ser humano y su *praxis*.

Sin embargo, en la baja escolástica se aborda diferenciadamente un problema ontológico, implícito en la filosofía de Duns Escoto y que se explicita en la doctrina de Guillermo de Occam, que dará origen a la revolución nominalista. Cada vez es más aceptada la tesis de que el germen de la modernidad se encuentra presente ya en el siglo XIII<sup>6</sup>, como consecuencia de un cambio de enfoque que produce una crisis gnoseológica tal, que amenaza la unidad del conocimiento<sup>7</sup> y revoluciona la comprensión de Dios, del hombre, de la naturaleza, del ser y de la razón. El plan seguido en la primera parte<sup>8</sup> de esta tesis surge de la concepción de la metafísica en la filosofía medieval, que se dividía en *metaphysica generalis*, que versaba sobre las cuestiones ontológicas (la naturaleza del ser y de la razón) y que incluía la lógica y la ontología; y *metaphysica specialis*, que se ocupaba de las cuestiones ónticas o realidades específicas: la humana, la natural y la divina, y que comprendía, por tanto, la teología racional, la cosmología racional y la antropología racional. Desde el punto de vista ontológico, la revolución nominalista significó un cambio de paradigma que se tornó irreversible, expresado principalmente por el individualismo ontológico. Según esta

---

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, Gilson, E. (2004), Kent, B. (1995) y Polo, L. (1993).

<sup>7</sup> Véase Voegelin, E. (1998).

<sup>8</sup> Debo este enfoque al profesor Michael Gillespie, de *Duke University*. Véase Gillespie, M. (2009).

perspectiva, las distintas reacciones que surgirían en la modernidad temprana para dar respuesta a la revolución nominalista compartirían el mismo enfoque, diferenciándose en la prioridad otorgada a las realidades específicas.

Desde el punto de vista óptico, las primeras reacciones serían: el Humanismo, que prioriza lo humano y la Reforma Protestante, que enfatiza lo divino. Ambos aceptan la ontología nominalista del individualismo radical, pero se diferencian en el punto de partida: mientras que el Humanismo parte del hombre e intenta comprender las otras realidades antropomórficamente; los reformadores parten de Dios e interpretan al hombre y la naturaleza teológicamente. La tercera realidad óptica –la natural– será objeto del resto de la primera parte. Cabe advertir que el concepto de naturaleza moderno –cartesiano– no es el mismo que prevaleció en el mundo clásico, sino que se corresponde con una visión mecánica del mundo. Así, se establece un paralelo con su tratamiento del mundo pre-moderno (Humanismo-Reforma) aunque no en el plano de la libertad (humana o divina) sino ahora de la naturaleza, con las tradiciones que inician Descartes, priorizando lo humano, y Hobbes, acentuando lo divino. Ambos intentaron comprender el mundo no como producto de una libertad humana absoluta o de una voluntad divina omnipotente, sino como resultado del movimiento mecánico de la naturaleza. Consecuentemente, la modernidad sería resultado de una revolución óptica en el terreno de la metafísica nominalista, que reinterpreta lo humano y lo divino desde la naturaleza pero no puede resolver el problema de fondo, que es la oposición entre necesidad natural y libertad humana. Así, “Occam, el padre de la filosofía moderna, ofreció a la posteridad una alternativa irreconciliable: por una parte, *razón, ideas universales y verdad* y, por otra, *voluntad, bien singular, sentidos y realidad física*”<sup>9</sup>. Naturalmente, de esta escisión se derivan dos tradiciones, la “racionalista”, que defiende la necesidad de la verdad –prima la razón–; y la “empirista”, que persigue la contingencia del bien y la experiencia sensible –prima la voluntad–.

En el centro del proyecto racionalista de Descartes y Hobbes estaba la fe en que la humanidad iluminada podría descubrir una verdad apodíctica que llevaría al progreso. Sin embargo, Kant se percató de que la razón podría caer en aporías o contradicciones (antinomias) que amenazarían el proyecto racionalista, devolviendo nuevamente a la Humanidad al

<sup>9</sup> Sellés, J. F. (2010), p. 71.



escepticismo. Así, la síntesis entre racionalismo y empirismo que intentaría el idealismo alemán con la noción de sujeto trascendental, acentuaría aún más la tensión entre libertad y necesidad. Desde Hegel, para quien “lo mundano quiere ser juzgado mundanamente”, y cuyo juez es la razón pensante, la posición del sujeto se vuelve inestable<sup>10</sup>, hasta que, finalizado el siglo XX, tras la “muerte de Dios” (Nietzsche) ni siquiera se postula la presencia del sujeto, que vendría a ser resultado emergente de una infinidad de relaciones. Esto significa la disolución del sujeto en un sentido epistemológico<sup>11</sup>.

Según Nietzsche, el hombre comienza a existir desde su pretensión de erigirse en un mundo autónomo de sentido, mas la muerte de Dios como fuente de sentido último es la preparación para la muerte del hombre como punto de referencia del conocimiento, e incluso como dador de sentido, pues lo parcial y lo relativo –propio de lo finito y contingente– no tienen sentido si no es en relación a lo absoluto y lo total. Por el contrario, el verdadero humanismo, como resalta Alvira<sup>12</sup>, consiste en considerar al hombre como absoluto y como una totalidad. Que sea absoluto significa, por un lado, que no sólo es relativo –aunque es necesariamente relativo a los demás–, y por el otro, que trasciende el mundo físico, y por lo tanto adquiere una dignidad especial<sup>13</sup>. Que sea total significa que tiene múltiples inclinaciones diversas, no está “acabado” como los animales, sino que es una potencialidad, que realiza su totalidad con la ayuda de los demás. “Cuando se vive la vida «socioeconómica» sin ordenarla a la familia y a la sociedad en general, o

<sup>10</sup> Tanto la tradición clásica como la racionalista establecen la separación entre sujeto y objeto, acentuándose el objeto en la primera, y el sujeto en la modernidad (Descartes, Hume, Kant).

<sup>11</sup> Esta idea, recogida por el estructuralismo postmoderno, por ser una antítesis del humanismo clásico se ha considerado un “antihumanismo”. “El humanismo consistía en una epistemología centrada en el sujeto, que reproducía inevitablemente el círculo cartesiano y en una historia constituida por el sujeto, que universalizaba espuriamente hipótesis occidentales, históricas y culturalmente específicas. Era pues una IDEOLOGÍA o antropología filosófica. Una antropología científica sería por definición, “estructural” –antiempirista, antihistórica y antihumanista–. El objetivo último de las ciencias humanas, anunció Lévi-Strauss, no es constituir al hombre, sino disolverlo”. Payne, M. (comp.) (2002) p. 389. Debo esta cita al profesor Alfredo Allica, de la Universidad Católica de La Plata, Argentina.

<sup>12</sup> Véase Alvira, R. et al (1992) pp. 42–43.

<sup>13</sup> Ni el individualismo absolutista ni el relativismo colectivista consiguen dar al hombre la dignidad que le es propia.

sea, en último término, cuando se vive sin ordenarla a la dignidad humana, entonces se está *absolutizando* y *totalizando* la esfera socioeconómica. Por desentenderse de un absoluto se cae en otro”<sup>14</sup>.

En la modernidad, la fundamentación filosófica sería reemplazada gradualmente por un enfoque cientificista que desembocaría durante el siglo XIX en el enfoque positivista de las ciencias humanas o sociales. Es precisamente este fenómeno lo que justifica las dos partes de las que consta esta tesis. En la primera parte, como ya adelantamos, se aborda la fundamentación filosófica de la actividad económica, partiendo del pensamiento mítico-religioso (pre-filosófico), poniendo especial énfasis en el modelo clásico (griego y cristiano) y analizando luego la progresiva “naturalización” o “despersonalización” en la comprensión del mundo, que llega hasta la deconstrucción de los modelos clásicos que comienzan los llamados filósofos “de la sospecha de la razón” (Marx, Nietzsche). Creemos que Weber, en su esfuerzo por superar las demoledoras críticas post-hegelianas a la razón, es quien mejor sintetiza la problemática profunda<sup>15</sup> que debe resolver el “hombre moderno”. De ahí el tratamiento que le dispensaremos en esta introducción, y que consideramos una aproximación a la problemática de estudio.

La segunda parte constituye un cambio de registro, consecuencia del cambio producido en el mismo seno del pensamiento filosófico. Por complejas razones, cuyo análisis en detalle excede los alcances del presente trabajo<sup>16</sup>, el enfoque positivista acabó por imponerse en la modernidad tardía, convirtiéndose la ciencia y la tecnología en lenguajes del metalenguaje epistemológico, que no sólo se desarrolla en un nivel puramente formal dentro de la comunidad científica, sino que hunde sus raíces en la ideología<sup>17</sup>. La visión cartesiana de la ciencia como la construcción de una *mathesis universalis*, que impulsa la búsqueda de la certeza (ideas claras y distintas) como una empresa necesaria y

---

<sup>14</sup> Alvira, R. et al (1992), p. 45.

<sup>15</sup> No olvidemos que el problema de fondo es de orden ontológico, y se remonta al siglo XIII, llegando hasta Weber gracias a la tradición protestante.

<sup>16</sup> Asúmase como inicio paradigmático del progresivo alejamiento de la metafísica el racionalismo cartesiano, que identifica la cosmología cualitativa propia de los clásicos con la mecánica cuantitativa (el mundo es extensión), impulsora del método experimental moderno. Advértase también la génesis de este paradigma en las filosofías escotista, occamista y, en especial, suareciana.

<sup>17</sup> Debo esta observación al profesor Alfredo Allica.

apodíctica, se vería cuestionada por la filosofía evolucionista y por el relativismo propio del historicismo. El mundo concebido como devenir biológico e histórico introduce la noción de que la realidad es resistente a esquemas racionales unívocos, por lo que progresivamente se irá renunciando a la búsqueda de la certeza –como sustituto moderno de la verdad–. A partir de entonces se asumiría el conocimiento como algo siempre provisional, abierto a su propio devenir. Con las variantes propias de cada caso, los desarrollos teóricos posteriores no podrán superar esta perspectiva que, en última instancia, no es más que una expresión de escepticismo.

En un primer momento, la tesis pretendía demostrar que las teorías económicas del siglo XX son herederas de Max Weber. A pesar de que su obra es extensa, muchas veces confusa y en ocasiones hasta contradictoria<sup>18</sup>, podría considerarse que el tema que le da unidad es la “racionalización”<sup>19</sup>. Pero esa unidad sólo es patente recién al final<sup>20</sup>. Sin embargo, aún cuando la gran mayoría de sus intérpretes se decantan por hacer de la racionalización su interés principal, hay quienes sostienen que la principal preocupación de Weber era indagar acerca de la racionalidad<sup>21</sup>, un concepto que si bien es polisémico en su obra, no deja de ser paradigmático.

Gran conocedor de la historia, Weber advierte que se ha producido un cambio estructural en la comprensión del mundo, y que está estrechamente relacionado con el “desencantamiento” del hombre moderno: éste es un proceso histórico-religioso que, habiéndose liberado de la influencia del “*pathos* cristiano”, culmina en las formas racionales del capitalismo moderno, caracterizado por “la organización racional del trabajo”. Más allá de que la racionalidad es, para Weber, un concepto equívoco y pluralista<sup>22</sup>, cabe resaltar que su concepción profunda de la

---

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, Bendix, R. [1960 (2000)], pp. 16–17, 25; Tenbruck, F. (1980), p. 316–7; Hennis, W. (1983), p. 54.

<sup>19</sup> Sobre el proceso de racionalización como unidad temática de la obra weberiana véase: Bendix, R. (1962); Schluchter, W. (1981); Nelson, B. (1974); y Tenbruck, F. (1980).

<sup>20</sup> Véase Mueller, G. (1979) p. 149. A esta época (1919–1920) pertenecen los famosos *El político como vocación* y *El científico como vocación*, cuyo interés para los fines de nuestra tesis es fundamental. Weber murió en 1920.

<sup>21</sup> Por ejemplo, Tenbruck, F. (1980), p. 343.

<sup>22</sup> Véase Brubaker, R. [1984 (2006)], pp. 49–60.

racionalidad excluye toda manifestación de la dimensión trascendente de la vida humana, o lo que es lo mismo, la acción efectiva de la gracia divina<sup>23</sup>, encerrando al hombre en una racionalidad autorreferencial que conduce, en última instancia, a su propia disolución.

Cabe advertir que este proceso tiene profundas consecuencias gnoseológicas por la misma naturaleza del conocimiento racional de la realidad, al que los griegos llamaron *logos*. *Logos* admite una doble acepción: “proporción” y “palabra”, por lo que se refiere tanto al sentido de la proporción del hombre –a sí mismo, al mundo y a los dioses– como al sentido discursivo comunicativo. El hombre tiene algo similar a los dioses, el *nous*, al que Platón llamaba el “ojo del alma” (*he tes psijés ophis*)<sup>24</sup>, y que para Aristóteles no es otra cosa que el hábito de los primeros principios (*leípetai nou einai ton arjon*), lo más divino que hay en el hombre (*zeiotatón*)<sup>25</sup>; y es en proporción a él como puede, aunque de manera limitada, conquistar su *logos*. La palabra en el hombre se hace discurso –*diánoia*–, aunque su valor es secundario. Este binomio, el de un saber demostrativo y discursivo que depende de principios primeros captados por una función superior, que en los griegos se manifiesta en la relación de la *diánoia* al *nous*, aparece a lo largo de toda la historia de la filosofía<sup>26</sup>. En la doctrina medieval la *diánoia* se conoce como *ratio* y el *nous* como *intellectus*<sup>27</sup>. Ambos tipos de razón se refieren al movimiento adquisitivo, de manera que están supeditadas a los primeros principios para evitar que la búsqueda de la verdad caiga en un progreso al infinito. “Esto significa que la razón presupone, como condición ontológica y crítica de posibilidad, al intelecto”<sup>28</sup>. Sin este presupuesto, la razón humana está condenada a la autorreferencialidad.

<sup>23</sup> La Revelación es la Verdad que se presenta como misterio. Si se niega el misterio, como pretende la búsqueda racional de la certeza, se niega la Verdad.

<sup>24</sup> Platón, *República*, 519 b.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7, 1177 a 17.

<sup>26</sup> Cruz Cruz, J. [1982(2009)], pp. 15–18. “Este fue comprendido entre los griegos como una relación de la *diánoia* al *nous*, entre los latinos como una relación de la *ratio* al *intellectus*; entre los modernos, como la relación del *entendimiento* a la *razón* o, en términos alemanes, del *Verstand* a la *Vernunft*”, p. 15; y Sellés, J. F. (1999a), p. 57.

<sup>27</sup> Se asume también la distinción agustiniana<sup>27</sup> entre *ratio superior*, para objetos superiores o intemporales, y *ratio inferior*, dirigida a objetos inferiores o temporales, San Agustín, *De Trinitate*, XII, c3, c4, c7 y c8.

<sup>28</sup> Cruz Cruz, J. [1982(2009)], p. 21.

En líneas generales, “la doctrina grecolatina del pensar puede resumirse en tres puntos: primero, el pensar humano, a pesar de ser discursivo, se resuelve originariamente en una aprehensión contemplativa (pricipiativa-terminativa), es decir, en un reposo, en una posesión que es lo propio de la función noética. Segundo, el criterio de verdad viene dado no en la acción discursiva de la razón, sino en la contemplación de las cosas por el intelecto. Tercero, en las cosas que la razón considera, hay una distinción y un orden tales que se le presentan algunas cosas como eternas y necesarias, distintas de las temporales. La razón superior se aplica a considerar y consultar las cosas eternas (...) la razón inferior, en cambio, se aplica a las cosas temporales”<sup>29</sup>.

De este modo, la racionalización que denuncia Weber, desde mi punto de vista, no es más que la renuncia al intelecto<sup>30</sup> como modo de conocimiento<sup>31</sup>, de ahí que para este autor, intelectualización y racionalización sean utilizadas indistintamente. Casi al final de su vida Weber realiza tajantes y pesimistas afirmaciones al respecto: “La intelectualización y racionalización crecientes *no* significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera se puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede *ser dominado mediante el cálculo y la previsión*”<sup>32</sup>. Este proceso, que es histórico y propio de Occidente, representa la intención última de Weber: “En particular, estaba interesado en cómo la racionalidad humana *aparece* en el curso de la historia, y el rol que juega la ética religiosa en este proceso”<sup>33</sup>. Analizar las afinidades electivas entre estas variables será el tema de su tesis más conocida: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, aunque lo que ahora nos

<sup>29</sup> Cruz Cruz, J. [1982(2009)], p. 21.

<sup>30</sup> Santo Tomás de Aquino sigue a Aristóteles en su definición del intelecto: “aquí se toma el intelecto no como potencia intelectual, sino como cierto hábito por el cual el hombre, en virtud de la luz del intelecto agente, conoce naturalmente los primeros principios indemostrables”. El intelecto agente está en acto y posee un hábito natural en virtud del cual actualiza la razón y la voluntad, lo que equivale a decir que ilumina los primeros principios reales, tanto teóricos como prácticos (CTC. 6.5.n5.).

<sup>31</sup> La distinción entre intelecto (*intellectus*) y razón (*ratio*) ha sido ampliamente tratada por numerosos filósofos, y existen interesantes matices que no viene al caso analizar. Véase Cruz Cruz, J. [1982(2009)].

<sup>32</sup> Weber, M. (1967), p. 201.

<sup>33</sup> Tenbruck, F. (1980), p. 333. El destacado es propio.

interesa no es tanto la génesis, como las consecuencias de dicho cambio en el modo de comprender la racionalidad.

Quizás lo más característico de la racionalidad moderna, además del carácter reductivo que hemos resaltado en el párrafo anterior, sea la escisión entre razón y conciencia, fruto de la imposibilidad de alcanzar un acuerdo en las cuestiones de racionalidad sustantiva, aquellas que tienen que ver con aspectos normativos y axiológicos o valorativos. Desde el perspectivismo weberiano, todos los postulados de valor son subjetivos, plurales e igualmente válidos, lo que los mantiene en conflicto permanente. Al no existir una racionalidad intrínseca de los valores –fines–, lo que determina la “racionalidad” de dichos postulados no es su contenido sino su propia autoconsistencia interna. Como consecuencia de dicha pugna se produce una ruptura entre lo público y lo privado, dejándose lo sustantivo para el ámbito de la conciencia individual. Por ello, desde la conciencia de un profundo politeísmo de valores, mediante la elección de los postulados de valor, el hombre “elige su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser”<sup>34</sup>.

Para Weber la acción humana es la expresión de la subjetividad intencional de cada individuo, es decir, el sentido de la acción es subjetivo y viene dado por los fines que cada uno se representa a sí mismo, en función de sus postulados de valor. Como consecuencia, la teleología de las acciones no responde a un fundamento metafísico sino al razonamiento práctico propio de cada individuo. De ahí que Weber se incline por el individualismo metodológico, ya que al no existir una racionalidad intrínseca, el sentido de la acción es resultado de la conciencia individual. En ese sentido, Habermas dice que “Max Weber sitúa la problemática de la racionalidad en el plano de las estructuras de conciencia”<sup>35</sup>. La racionalización de una acción es de carácter meramente formal e instrumental: la planificación de los objetivos y medios que en ella se persiguen y emplean, con el fin de dominar la realidad a través de regularidades conscientes de acción. Asimismo, la racionalidad de cualquier acción humana de este tipo (las tradicionales y afectivas no lo son) es subjetiva, ya sea por la creencia en el valor intrínseco de un modo de actuar determinado (axiológicamente racional) o por las expectativas del actor sobre los resultados derivados de su acción (teleológicamente racional).

---

<sup>34</sup> Weber, M. [1982 (1973)], p. 238.

<sup>35</sup> Habermas, J. [1988 (1981)], p. 240.

Por su parte, Weber restringe la posibilidad de una racionalidad objetiva al plano científico, a la utilización correcta de medios –validez instrumental– siguiendo el modelo del conocimiento científico. Puesto que el actor no puede hacerlo desde su subjetividad, es el juicio de un observador objetivo y desinteresado lo que determina la objetividad de la racionalidad, y es el avance de dicha racionalidad lo que determina el progreso. Las cosmovisiones sobre el progreso que implícitamente adoptan un significado normativo no son admisibles, dado que no hay una manera científica de reconciliar postulados de valor que difieren – racionalidades sustantivas en pugna–, y por lo tanto, desaparece la posibilidad de promover una idea de bien común. “El antagonismo entre racionalidad formal y sustancial debe ser interpretado como una tensión entre valores conflictivos: entre el cálculo, la eficiencia y la impersonalidad por un lado y la fraternidad, la igualdad y la *caritas* por el otro”<sup>36</sup>.

Weber observa que, en el proceso de racionalización occidental, la racionalidad práctica, teórica y formal dominaron a la sustantiva, lo que en líneas generales significó el reemplazo de la visión judeo-cristiana del mundo por la visión científica, y su afán por someter la realidad a observación empírica, medida matemática y cálculo. La tensión entre racionalidad formal –instrumental, electiva– y material –sustantiva, normativa– se manifiesta en la acción como una doble ética: responsabilidad *versus* convicción, según se privilegie el resultado o el valor intrínseco de la acción, consecuencia de la pérdida del sentido global de la realidad y la capacidad de ofrecer un sentido unitario a la vida y a la acción. La racionalización moderna, expresada en la economía capitalista y el Estado, significó la quiebra de la racionalidad dogmático-carismática como fundamento unificador de la realidad, y la consecuente diferenciación y autonomización de las distintas esferas culturales<sup>37</sup> – política, jurídica, estética, económica, científica–. Cada una de ellas quedó bajo la acción de un criterio abstracto de valor con pretensiones universales de validez, aunque incapaces de dar un sentido teórico y

<sup>36</sup> Brubaker, R. [1984 (2006)], p. 41.

<sup>37</sup> Las esferas de valor, aunque cambian a medida que emergen nuevas formas de vida social, tienen existencia objetiva no son un concepto metafísico ni empírico sino teórico: son tipos ideales de órdenes de vida potencialmente conflictivos. Cada esfera de valor tiene sus propias normas, y no existe ninguna esfera que pueda arbitrar ante conflictos entre ellas, sino que es el mismo individuo quien debe elegir. Véase Brubaker, R. [1984 (2006)], pp. 71–73 y 82–82.

práctico unitario a las acciones. Cada una de estas cosmovisiones, en su pretensión de erigirse en interpretación global de la realidad y criterio de actuación, entró en conflicto irresoluble con las demás. Para Weber, dicho proceso es necesario e irreversible, “es la historia del desarrollo autodestructivo de la Razón carismática, el destino de la razón con pretensiones de racionalizar lo real”<sup>38</sup>. Asimismo, la conciencia de legalidad autónoma de cada una de las esferas hace que avancen al margen de las demás, produciendo una fragmentada –y algunas veces antinómica– estructura del mundo de la vida, que acaba por imponer un nuevo monoteísmo: la lógica de la eficacia económica, la legalidad propia del capitalismo moderno, donde todo es objetivo, formal e impersonal, reducido a sus conexiones causales legales, a lo que puede ser explicado científicamente.

Al final de *La ciencia como vocación*, Weber confiesa con escepticismo que ya no es posible volver a una racionalidad sustantiva universal, jerárquica y unitariamente orientadora, ni tampoco adoptar la pasiva esperanza propia de quien anhela eternamente una nueva profecía que no vendrá jamás. Con gran agudeza resalta que la racionalización ha sumido al hombre moderno en un estado trágico, similar al que se vivía en el mundo antiguo: “el grandioso racionalismo de una vida ética y metódicamente ordenada, que resuena en el fondo de toda profecía religiosa destronó aquel politeísmo en favor del ‘único necesario’, pero hoy (...) los numerosos dioses antiguos, desencantados y, por tanto, convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y reanudan entre ellos su eterna lucha”<sup>39</sup>. Esta frase pone de manifiesto cómo, lejos de permitirle dominar la realidad, la racionalidad moderna –desarraigada de su aspecto normativo– provoca la disolución misma del hombre, al despojarlo de su fundamento –la Verdad–, y de la sociedad<sup>40</sup>; dejándolo a merced de “fuerzas impersonales”, que es una manera sutil de referirse a la violencia<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Ruano, Y. (1996), p. 92.

<sup>39</sup> Weber, M. (1967), pp. 217-218.

<sup>40</sup> “Sin la verdad, la caridad es relegada a un ámbito de relaciones reducido y privado. Queda excluida de los proyectos y procesos para construir un desarrollo humano de alcance universal, en el diálogo entre saberes y operatividad”. Benedicto XVI (2009), *Caritas in Veritate*, n. 4.

<sup>41</sup> “Sin verdad, sin confianza y amor por lo verdadero, no hay conciencia y responsabilidad social, y la actuación social se deja a merced de intereses privados y de



Así, tras siglos de progresiva racionalización de la realidad, hemos vuelto al punto de partida, a un mundo esencialmente religioso y mítico, caracterizado por la lucha entre los dioses y la visión trágica de la vida humana, que había sido superada por la síntesis del cristianismo y, en especial, por la acción de la gracia en el mundo. “El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí”<sup>42</sup>.

Según MacIntyre, “Cualquier intento contemporáneo de encarar cada vida humana como un todo, como una unidad, cuyo carácter provee a las virtudes de un telos adecuado, encuentra dos tipos diferentes de obstáculo, uno social y otro filosófico. Los obstáculos sociales derivan del modo en que la modernidad fragmenta cada vida humana en multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometido a sus propias normas y modos de conducta. (...) Los obstáculos filosóficos derivan de dos tendencias distintas, (...) la primera es la tendencia a pensar atomísticamente sobre la acción humana y a analizar transacciones complejas descomponiéndolas en elementos simples. (...) Así también la unidad de la vida humana se nos torna invisible cuando se realiza una separación tajante entre el individuo y los papeles que representa...”<sup>43</sup>.

Así pues, si bien en un inicio se tomaba como punto de partida la síntesis weberiana, creímos conveniente adoptar un enfoque más global, por varias razones. En primer lugar porque la fragmentación del conocimiento es precisamente una de las principales causas que impide a la racionalidad económica superar su autorreferencialidad, promoviendo además la actitud del especialista, que analiza parcialidades. Pero especialmente porque el objeto último que perseguimos es reflexionar sobre el sentido de la economía como actividad humana, algo que trasciende los límites de su propia racionalidad y reclama de modo necesario un abordaje comprensivo, no sólo desde un punto de vista filosófico, sino también histórico y epistemológico. Conscientes del

---

lógicas de poder, con efectos disgregadores sobre la sociedad...”. Benedicto XVI (2009), *Caritas in Veritate*, n.5.

<sup>42</sup> Weber, M. (1967), p. 231. “La tensión entre la esfera de los valores «científicos» y la de la salvación religiosa es totalmente insoluble”, p. 228.

<sup>43</sup> Véase MacIntyre, A. (2004), p. 253.

riesgo que supone este enfoque para su desarrollo en una tesis doctoral, la concebimos más bien como un plan de investigación, con la esperanza de reavivar el diálogo intelectual en una disciplina a la que hoy en día podría cuestionársele su estatus de saber universitario. Como ya alertaba en 1935 el filósofo español Zubiri: “La vida intelectual se encuentra hoy en una situación profundamente paradójica. Por un lado, sólo hay dos o tres momentos de la historia que puedan compararse con el presente en densidad y calidad de nuevos conocimientos técnicos (...) [Sin embargo] el intelectual de hoy (...) se encuentra rodeado de confusión, desorientación e íntimamente descontento consigo mismo”<sup>44</sup>. Esta afirmación, que es válida para el intelectual en general, lo es de modo especial para los economistas y empresarios, cuya responsabilidad social se agrava con las sucesivas crisis económicas, cada vez más agudas. Como recientemente ha expresado Benedicto XVI, haciéndose eco de las palabras de Pablo VI: “se necesitan pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo”<sup>45</sup>.

La metodología implementada parte del supuesto de que toda epistemología se apoya en una gnoseología y antropología determinadas. Así, el estudio de las distintas formas de comprender la racionalidad se aborda desde sus fundamentos antropológicos, sin profundizar en cuestiones de teoría económica –sobre las que existe bibliografía abundante– más que lo necesario para poder relacionar cada enfoque con sus presupuestos filosóficos. Se adelanta la conclusión de que la configuración moderna de la racionalidad económica no se corresponde con una antropología humana completa, sino más bien con una visión reductiva, resignada e ideológica del hombre, que pretende erigirse en un humanismo a la altura de nuestros tiempos, cuando en realidad, es un antihumanismo<sup>46</sup>.

Como afirma Benedicto XVI, “Sólo la verdad preserva y expresa la fuerza liberadora de la caridad en los acontecimientos siempre nuevos de la historia”<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Zubiri, X. (1987), p. 29.

<sup>45</sup> Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, n. 31 (Pablo VI, *Populorum Progressio*, n. 20).

<sup>46</sup> “El humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano”. Benedicto XVI (2009), *Caritas in Veritate*, n. 78.

<sup>47</sup> Benedicto XVI (2009), *Caritas in Veritate*, n. 5.

Debo mi agradecimiento:

A Dios y a mi familia: a mi padre Roberto, a mis hermanos Romina y Fabricio, a mis abuelos, ahijadas, sobrinos y especialmente a mi madre Liliana, la más brillante de todas mis luces, *in memoriam*, a quien dedico este trabajo.

A la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra por haberme facilitado los medios económicos durante mi estancia en Pamplona y a todas las personas e instituciones que confiaron en mí, ofreciéndome la oportunidad de crecer personalmente y en mi vocación académica. Al Instituto Empresa y Humanismo –especialmente a su director, D. Rafael Alvira, y su capellán, D. Ricardo Rovira–. A los profesores del Máster en Gobierno y Cultura de las Organizaciones y a mis compañeros de la Promoción 2007; a la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales y al Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra. A la Universidad Austral, a *Leidenhoven College* y a la *Vrije Universiteit Amsterdam*, en especial al profesor Peter Koslowski, quien colaboró para que pueda obtener la mención europea, *in memoriam*; a los miembros del Seminario permanente del grupo de Investigación en Economía Política y Filosofía y a los alumnos colaboradores de la cátedra Filosofía de la Economía.

A quienes me acompañaron durante estos años, enriqueciéndome con el invaluable tesoro de su amistad. No puedo mencionarlos a todos, aunque los guardo en mi corazón, representándolos en las personas de: Pablo Blanco, Felipe Álvarez de la Vega, Juan Fernando Sellés, Dolores Estaún, Marina Martínez, Dolores López, Idoya Zorroza, Cristina Bozal, Antonio Moreno, Marisel Nievas, Daniel Kretz, Alfredo Allica, Ma. Elena Ordoñez, Ma. Irene Flores, Jary Mendez, Pablo Roviralta, Guillermo Fariñas, Diego Giardina, Ariel Dignani, Beltrán Dosbá, Ulises Paradiso, Santiago Sahlmann, Federico Gregoret, Jorgelina Ribes, Érica Olmedo, Valeria Carranza, Federico Seineldin, Beatriz Corno, Omar Carranza, Juan Daraio, Manuel Cruz, Javier Brizuela, Rubén Romera, Juan Francisco Padilla, Alberto Lucas; Alberto Serna y Luis Arturo Rábade *in memoriam*.

De modo especial a mi director, Miguel Alfonso Martínez Echevarría, cuyo ejemplo ha sido paternal; y a Christa Byker, por su cariño y apoyo incondicionales.





## **Parte I**

### **Genealogía de la racionalidad económica desde sus fundamentos filosóficos: la economía como actividad humana**



## Capítulo 1

# La racionalidad en el mundo antiguo

### 1.1. Fundamentación mítico-religiosa: el hombre como sacerdote de la casa y del cosmos

El hombre es un ser que habita<sup>1</sup> el mundo, se sitúa en el espacio y en el tiempo y desde allí se pregunta por su origen y su destino, en definitiva por su identidad. El hombre es un “animal incompleto”, que, a diferencia de otros seres, no se encuentra perfectamente encajado en su entorno, necesita explicarse. La explicación religiosa aparece como el primer intento por dar significado a esta realidad en la cual el hombre se encuentra inmerso. La religión se apoya en el mito<sup>2</sup> como forma de conocimiento y la única realidad evidente que desencadena el hecho religioso es la muerte<sup>3</sup>. El hombre, atrapado entre su nacimiento y su muerte, se pregunta de dónde viene y adónde va, ambas realidades solitarias.

La primera explicación fue a través de los mitos, imágenes lingüísticas del mundo y del hombre que no remiten a una explicación racional sino al pasado, a la tradición (“lo que siempre ha sido así”), en definitiva, a los muertos, como representación del *arché* o principio. El mito se basa en el ante-pasado —en el tiempo hacia atrás—, algo medular en el mundo antiguo, como muestra el hecho de que la divinidad más importante de Roma sea *Minerva*, que tiene que ver con la memoria, la conservación del pasado. “La narración mítica nos habla de un tiempo prestigioso y lejano, el tiempo de los comienzos, el de los dioses, o el de los héroes

<sup>1</sup> Proviene del término latino *habitare* (vivir en una casa), es un frecuentativo de *habere* (tener) y se refiere a la intensificación del tener, que se da primariamente en el ámbito familiar. Resalta el aspecto relacional del hombre, ya que sin alteridad no existe ningún tener. Véase Alvira, R. (1995).

<sup>2</sup> Véase Cassirer, E. (1968), caps. 1 a 4; y García Gual, C. (1999).

<sup>3</sup> Véase Fustel de Coulanges, D. (1996), pp. 7 a 23.



que aún tenían tratos con los dioses, un tiempo que es el de los orígenes de las cosas”<sup>4</sup>. El mito hace presente una autoridad remota y sagrada, pero se dirige a lo práctico e inmediato, por ejemplo, la propiedad se justifica por la ligazón a los antepasados<sup>5</sup>. Así, al ocultar la profundidad misteriosa de la realidad, permite prestar atención a lo cotidiano. El mito “se fabrica un comienzo” con ritos, costumbres y tradiciones que dan identidad a un pueblo. Con el descubrimiento del *logos*, el mito ha sido despreciado, como si se tratase de una forma de ignorancia más que de conocimiento; lo cierto es que durante mucho tiempo ha servido para dar explicaciones ante el misterio.

La religión confiere a un pueblo una identidad propia, apoyándose en el culto, el rito y las costumbres. El rito tiene que ver con la celebración del origen común que fundamenta una comunidad, a través de la repetición de unas reglas inalterables, llenas de sentido para sus miembros, que religan los acontecimientos de la vida ordinaria –nacimientos, casamientos, cosechas, muertes, etc.– con ese fundamento original que pone de manifiesto la pertenencia a una cierta tradición. Las tradiciones tienen un fuerte sentido de identidad, se van transmitiendo entre generaciones, permitiendo al hombre desbordar la inmediatez de lo presente y conservar la unidad con todos los hombres –vivos y difuntos– a través del lenguaje y la memoria.

El núcleo del mundo humano es lo religioso, que proviene de “re-ligare” y, como su nombre indica, une a los hombres entre sí y con esa realidad misteriosa que se oculta tras las cosas. Hay dos grandes religiones en el mundo antiguo: la doméstica, que versa sobre el hombre, y la cósmica, sobre la naturaleza. La más antigua es la doméstica –familiar– y guarda una estrecha relación con la economía<sup>6</sup>. Economía proviene de *oikos* (lugar del hogar donde está el fuego<sup>7</sup>) y *nomos* (reglas, administración). Es “la administración del hogar”, en primer lugar, y de la ciudad por extensión. El hogar es la expresión de la familia y uno de sus principales altares; el otro son las tumbas. En el mundo antiguo, la familia no debía dejar que se apagara el fuego del hogar, símbolo de

---

<sup>4</sup> García Gual, C. (1999), p. 23. Sobre el mito véase también Kirk, G. S. (1990) y Bermejo Barrera, J. (1979).

<sup>5</sup> Fustel de Coulanges, D. (1996), p. 77.

<sup>6</sup> Véase Fustel de Coulanges, D. (1996), libro 2, y Austin, M. y Vidal-Naquet, P., [1977 (1986)], cap. 1.

<sup>7</sup> Véase Fustel de Coulanges, D. (1996), pp. 24 a 36.

transmisión de vida, porque entonces ella misma desaparecería<sup>8</sup>. El uso utilitario del fuego es secundario respecto de su carácter simbólico. En la familia se aprende a ser hombre, se recibe una cultura y un lenguaje, se comparten los bienes y se aprende a usarlos, se reciben las palabras y sus contextos, los relatos que forman una imagen del mundo. A diferencia de los animales, que se adaptan pasivamente a la naturaleza; el hombre, a través de la crianza, se inserta culturalmente en la realidad, a la que ordena para dar sentido a su propia vida.

El hombre es un misterio y la religión antigua es un culto al hombre mismo, a lo que de misterioso hay en él. Religión es superar la muerte al intentar vivir con otros para siempre; aunque los muertos ejercen una presencia aterradora, todo el sentido de la familia es mantenerse en el tiempo, en compañía, ligado al origen. Sólo se puede acceder a los orígenes a través de los dioses, contruidos a imagen del hombre. Hay una tendencia natural en el hombre a santificar a los muertos, como puede observarse claramente en “Antígona”, la tragedia de Sófocles. Los muertos van al *sehol*, palabra judía que designa el mundo de las sombras. El culto a los muertos es mantenerlos vivos, inmortales a través de la descendencia y el culto.

Como las familias rinden culto a sus propios muertos, la religión de los antepasados es excluyente. Cada familia tiene su propio altar y sacerdote, el *pater familias*, responsable de llevar adelante el culto, de mantener la tradición. Por este motivo, las religiones de familia son muy cohesivas pero enfrentan a los otros, porque las familias están unidas a sus dioses y éstos se excluyen mutuamente. No obstante, el hombre para humanizarse necesita de otros hombres y acude a dioses cósmicos, que son de todos (sol, luna, viento, etc.)<sup>9</sup>. Rodeado de la naturaleza el hombre experimenta el asombro ante la belleza y el terror. Detrás de la naturaleza hay fuerzas, que fueron divinizadas de manera antropomórfica. Esta religión tiene un aspecto muy importante, que permite crear la ciudad.

La familia y la ciudad comparten una base radicalmente religiosa. Este fundamento no es utilitarista ni biológico. Por ejemplo en la familia la vinculación es puramente religiosa, son los dioses (antepasados) los que mantienen a las familias unidas. La única manera de formar la ciudad es

<sup>8</sup> “Era obligación sagrada para el jefe de la casa conservar el fuego día y noche (...) El fuego no cesaba de brillar en el altar hasta que la familia perecía totalmente”. Fustel de Coulanges, D. (1996), p. 24.

<sup>9</sup> Véase Fustel de Coulanges, D. (1996), pp. 204 a 238.

religiosa, originariamente la ciudad aparece mediante un acto religioso. Normalmente las ciudades son grupos de familias que mantienen sus propios dioses pero, sin dejar de ser politeístas, invocan a un antepasado común remoto y a uno o varios dioses cósmicos o fuerzas de la naturaleza, y eso es lo que garantiza la unidad. Mientras que las familias tenían sus propios altares, las ciudades contaban con templos, que expresaban la unidad religiosa y garantizaban los vínculos de los habitantes de dicha ciudad. La unión social también es siempre religiosa.

En el mundo antiguo<sup>10</sup>, lo religioso –la tradición, la costumbre, el mito/rito– es la matriz de todo orden y explicación de la realidad. Incluso la moral es determinada por la tradición, que, a través de relatos y poemas, transmite lo que se espera de cada uno. Las vidas de los antepasados ejemplares para la comunidad, se transmiten oralmente entre generaciones. Es por tanto la belleza, y no la razón, lo que predomina en la pedagogía antigua. El derecho también se constituía en la autoridad, en una práctica más que en una teoría, que remitía a las raíces míticas de cada comunidad.

Esta religiosidad extrema, en última instancia hace que el poder se imponga sobre la verdad. El hombre acaba por perder su libertad, aterrado por la acción misteriosa y fatídica de las divinidades tiránicas a las cuales debe someterse.

---

<sup>10</sup> Si bien hay notas antropológicas comunes a todas las culturas, nos hemos centrado en el mundo griego. Encuéntrese un análisis detallado de la cultura griega antigua en Jaeger, W. (1996). Sobre una introducción a otras explicaciones míticas (oriental, germánica, celta, etc.) véase Marco Simón, F. (1988).

## 1.2. Fundamentación filosófica: el hombre como ciudadano<sup>11</sup>

Mientras que la religión se apoya en la tradición (mito, costumbre) en una explicación cronológica, la filosofía lo hace en la verdad (*logos*); ofrece una explicación racional, en presente<sup>12</sup>. Esto es así porque la teoría se fundamenta en acto (*theorein=ver*), no hay que hacer reminiscencias al pasado, es visión inmediata. Interroga qué hay de verdad en el mito a la luz de la razón. La religión es esencial para la vida, pero sin filosofía, embrutece y esclaviza. La filosofía es entender la realidad con sus limitaciones, aunque no es una actividad comunal imprescindible para la vida, sino, en principio, individual y no necesaria. Requiere una

---

<sup>11</sup> Analizaremos dos enfoques políticos diferentes: el de Platón y el de Aristóteles. No obstante, hay que destacar dos reacciones particulares que surgieron como consecuencia de la crisis de la polis a mediados del siglo IV a.C.: los estoicos –la ciudad es el mundo– y los epicúreos –la ciudad es uno mismo–. Ambos son muy importantes para la comprensión de la economía moderna, esencialmente apolítica.

Para los estoicos el mundo era obra del *logos* o razón universal, que es lo que conduce a todo, de modo inevitable, a una perfecta armonía. Es la versión pagana de la providencia. El fin del hombre es alcanzar la virtud, que no es más que el sometimiento a los designios universales del *logos* –las leyes de la naturaleza–, que provienen de la recta razón y no de ningún orden externo. El orden del universo reside en el *logos* y es accesible por vía intelectual, sin intervención de las pasiones ni los sentimientos.

Por su parte, los epicúreos en lugar de adherir a un orden racional, apostaron por la vía sensitiva: el hombre debía dejarse llevar por las tendencias fiables de los propios sentidos, los placeres y sufrimientos, hasta lograr un estado de indiferencia frente al destino y los bienes exteriores que provienen de la *polis* –como el honor y la fortuna–. A través de la supresión del deseo el hombre experimenta una especie de cerramiento sobre sí mismo, sin que exista siguiera una finalidad intramundana. El único orden posible es estrictamente individual, a diferencia de los estoicos rechazan todo tipo de providencia.

<sup>12</sup> Según Kerényi, hay previamente un paso del mito a una teología, imbuida de desmitificación. Marco Simón, F. (1988), p. 11. En este proceso, ocupa un rol fundamental la escritura, el paso de tradiciones orales a escritas. “Sólo cuando ha revestido forma escrita el relato –señala Vernant– despojado de su misterio y al mismo tiempo de su fuerza de sugestión, pierde su poder de imposición a otro por la fuerza, ilusoria pero irreprensible, de la *mimesis*. Con ello el discurso cambia de estado; deviene cosa común en el sentido que los griegos daban a este término en su vocabulario político: ya no es privilegio exclusivo de quien posee el don de la palabra; pertenece igualmente a todos los miembros de la comunidad (...) ya no se trata de vencer al adversario embrujándole o fascinándole con el poder superior de la palabra; se trata de convencerle de la verdad llevando poco a poco su propio discurso interior, siguiendo su propia lógica y según sus propios criterios, a coincidir con el orden de razones del texto que se le somete”. Marco Simón, F. (1988), p. 14.

comunidad desarrollada que permita situarse por encima de las necesidades, a través del ocio contemplativo.

A diferencia de la religión, que pasó de la familia al cosmos, la filosofía sigue un camino diferente: la primera filosofía fue la de la naturaleza y luego vendría la filosofía política o de la ciudad. La filosofía de la naturaleza va a dispensar la explicación mítica de la naturaleza. Aunque necesita del mito, declarará una lucha clara contra éste y de alguna manera contra la unidad, ya que, así como la religión une, el pensamiento aísla. La base del fenómeno asociativo es lo religioso, no lo racional. La síntesis del cristianismo llevará a cabo la unión.

La filosofía, que comenzó con Tales de Mileto y los llamados filósofos presocráticos buscando los primeros principios –el *arché*– de la naturaleza –*physis*–, la fuente que da orden y unidad a todas las cosas; abandonó finalmente la búsqueda de lo sensible para llegar al ser. Es mérito de los presocráticos el paso del mito al *logos*, al sustituir el azar divino por la necesidad de la naturaleza. Surgía así la visión de *kosmos*, visión unitaria de la realidad, expresión de belleza –*kalon*– y bondad –*agathon*–, que abarca a todos los seres, incluidos los dioses. El *kosmos*, arquetipo de todo lo real, incluye la *physis* y la *polis*. Esta metafísica del ser en su grado máximo es la teología, distinta de la idea de la religión. El dios de los filósofos paganos está alejado, es el absoluto, lo completamente independiente.

En el mismo inicio de la filosofía –s. V a.C.– aparecen los *sofistas*, escépticos “comerciantes del conocimiento” que si bien no se interesan por la verdad, dan inicio a lo que podría llamarse la filosofía humanista, la reflexión sobre la ética, la política, la retórica, la educación, en definitiva, la cultura. Sin embargo, el orden de los sofistas no era racional –propio de los hombres– sino una analogía del mundo de la *physis*, donde el más fuerte se impone al más débil.

Frente a los sofistas, Sócrates (469–399 a.C.) aparece como el primer filósofo comprometido –hasta la vida misma– con la búsqueda de la verdad a través del diálogo –la *mayéutica*–, primer esbozo de inducción científica. Parte de situaciones concretas y cotidianas para llegar a conclusiones en el plano de la ética, ya que, a diferencia de sus predecesores, que se interesaban por la naturaleza, a Sócrates le interesan la acción y conciencia humanas, la vida buena al servicio de la justicia y el bien común. El concepto de justicia para Sócrates se deduce de la idea

del *kosmos*, donde cada ser tiende al fin que le corresponde, y en el caso de los hombres, existe una tendencia natural hacia la vida buena y lograda. Sin embargo, su enfoque intelectualista no parecía tener cabida en un mundo desordenado y gobernado por la Fortuna más que por la armonía. La influencia de Sócrates es evidente en toda la filosofía, pero especialmente en Platón, su discípulo por excelencia y maestro de Aristóteles.

Platón (427–347 a.C.) y Aristóteles (384–323 a.C.) intentarán hacer filosofía de la ciudad, fundamentar la ciudad sobre el *logos*, organizarla racionalmente. Sin embargo, siguen dos caminos diferentes: Platón parte de la idea pura y va hacia lo menos perfecto; en tanto que Aristóteles emprende el camino inverso, parte de la realidad sensible, alegando que la perfección está incoada en las cosas concretas. Existe una tensión entre lo que una cosa es y lo que sería su deber ser o perfección. El problema clave de la ciudad es la justicia, “la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo”. En la voluntad está la clave, la manera de crecer de una persona es una comunidad, y cuanto más alta sea ésta, mejor. La comunidad es una comunidad de práctica, es decir, tiene una intencionalidad. A diferencia de Sócrates, quien parece no haber dejado ningún escrito, la obra de Platón consta de varios diálogos, que aunque muestran una cierta evolución en su pensamiento, no se ordenan en un sistema filosófico completo acabado. Por su parte, Aristóteles, aunque no tiene la brillantez literaria de Platón, presenta un sistema más robusto. A los fines de este trabajo, nos centraremos en un somero repaso de la antropología de estos autores y su influencia en las denominadas cuestiones prácticas (ética, política, economía).

### 1.2.1. Platón y la ciudad perfecta

#### 1.2.1.1. Consideraciones filosóficas generales

Antes de abordar la cuestión antropológica, conviene destacar la originalidad del planteamiento platónico, que realiza un esfuerzo de síntesis entre las dos cuestiones que se encuentran en la base misma de la reflexión filosófica: lo que fluye –Heráclito– y lo que permanece –Parménides–. Ya Sócrates había destacado la necesidad de un concepto estable que posibilitase el entendimiento entre los hombres, y Platón, consciente de la evidencia de ambas posiciones, opta por afirmar que

existe una doble realidad. Por un lado están las ideas (*eidos*-formas) o conceptos estables y permanentes; y por el otro, las realidades sensibles y cambiantes<sup>13</sup>. Las ideas, puras y eternas, existen con independencia de las cosas concretas que percibimos con nuestros sentidos, las cuales participan de aquellas. Es decir, las cosas que consideramos buenas, bellas o justas, en realidad lo son por participación de los arquetipos o ideas universales de Bien, Belleza o Justicia. Platón es considerado un realista extremo porque para él las ideas no son meros conceptos mentales, sino que son extramentales, inmateriales y subsistentes, y por tanto, más reales incluso que la realidad sensible. En definitiva, las ideas son las causas metafísicas del mundo físico, una realidad suprasensible que causa todo cuanto existe.

Existe también una relación y jerarquía entre las ideas, en cuya cumbre se encuentra la Idea del Bien<sup>14</sup> –la Idea de las Ideas–, la idea suprema por excelencia, causa del ser y de la inteligibilidad de todas las demás, es decir, de la que dependen todas las demás y de donde proviene la luz que permite ver y comprender la realidad, razón por la cual la compara Platón con el sol<sup>15</sup>.

Así como existen dos tipos de realidades, “dos mundos”: inteligible y sensible, existen también dos modos de conocimiento. El mundo sensible, lo concreto y particular, se conoce por los sentidos, y ese tipo de conocimiento se llama opinión (*doxa*) y admite la creencia o evidencia sensible y la imaginación. El mundo de las ideas es accesible por la

---

<sup>13</sup> Por debajo de sus características particulares, los seres materiales presentan una configuración específica –forma– que hace que sean eso y no otra cosa. Independientemente de todas las manifestaciones concretas que puedan existir de algo en el mundo –por ejemplo, los perros de todas las razas posibles–, la idea o causa formal, que es como un molde que imprime a esas cosas las características esenciales que los hacen ser eso –perro– y no otra cosa, es inmutable y eterna –la idea de perro–.

<sup>14</sup> En la *República* afirma Platón que el Bien no sólo es el fundamento que convierte a las ideas en cognoscibles, sino también la causa de su misma existencia.

<sup>15</sup> En la alegoría de la caverna, en el libro VII de la *República*, Platón describe de manera simbólica los grados de realidad y conocimiento. Para salir del “mundo de las sombras”, en el que se encuentra el hombre originariamente, y llegar a la contemplación del sol es necesario liberarse de las “cadenas del cuerpo”. Esa es la tarea propia del filósofo, a quien toca lidiar con la incomprensión de sus pares, que confunden las sombras con la verdadera realidad. Aquí podemos notar como el paso del “mito al logos” no es una tarea comunal sino individual. No obstante, se funde con la ética en el momento en que quien escapa de la oscuridad, debe volver a liberar a los otros del error y el prejuicio.

razón, es por tanto un tipo de conocimiento reservado para el alma, al que llama ciencia (*episteme*) y que admite también dos grados: el razonamiento, un conocimiento discursivo, reflexivo (ej. la matemática); y la dialéctica, un conocimiento intuitivo, inmediato. Entre ambos media un abismo (*chorismós*) insondable. Uno podría preguntarse entonces cómo conoce el hombre las ideas si no puede –por la influencia del cuerpo– acceder al mundo inteligible. La respuesta de Platón es por recuerdo –*anamnesis*–<sup>16</sup> de las ideas que el alma contempló en ese mundo antes de encarnarse. El mundo sensible le recuerda al hombre esas ideas, que *a priori* ya estaban en él.

El rasgo más distintivo de la antropología platónica es el dualismo alma (*psikê*)-cuerpo (*sôma*)<sup>17</sup>. El hombre es un alma inmortal que, de manera accidental y temporal, arrastra un cuerpo mortal e impuro, que actúa en este mundo como “cárcel del alma”<sup>18</sup>. El alma es simple<sup>19</sup> y por lo tanto incorruptible e inmortal, ya que solo se corrompe y muere lo que contiene partes. El alma ha sido condenada a vivir en un cuerpo por culpas pasadas, y la misión del hombre es liberarse de él para volver al mundo de las ideas. Así, la vida es un ejercicio de purificación y preparación para la muerte. Platón posee un profundo sentido de la realidad de lo espiritual, y lo corporal es la fuente de todo mal. En la medida en que el hombre responde de manera racional evidencia algo divino, y eso es lo propio del alma. De hecho, esta es la primera y principal parte del alma, lo racional. Sin embargo, existen dos apetencias en el alma: irascible, que son aquellas tendencias nobles como la valentía, la ambición y el esfuerzo; y concupiscible, o tendencia al placer sensible. De manera alegórica describe en el “mito del carro alado” la lucha de la razón –auriga moderador– por dominar sus apetitos: el concupiscible o placer –corcel negro– y el irascible o deber –corcel blanco–. El alma ha sido castigada originariamente por enfrentarse a los dioses y arrojada al mundo de la materia<sup>20</sup>, condenada a reencarnarse hasta lograr el dominio racional de las pasiones, y poder volver a la contemplación pura de las ideas. El conocimiento verdadero –la ciencia–

<sup>16</sup> La teoría de la reminiscencia o *anamnesis* aparece en *Fedro*, *Timeo*, *Fedón* y *Menón*.

<sup>17</sup> Las tesis principales sobre el hombre aparecen principalmente en uno de sus diálogos: el *Fedón*.

<sup>18</sup> *Fedro*, 250 D.

<sup>19</sup> *República*, 608–611.

<sup>20</sup> En *El Banquete* Platón explica la historia del hombre y su caída.



tiene para Platón un valor de purificación moral, libera al alma de las ataduras materiales, la eleva y prepara para la contemplación del Bien Supremo.

### 1.2.1.2. Consideraciones de filosofía práctica

La ética de Platón es *eudemonista*, pues, según él, “todos los hombres aspiran a la felicidad”<sup>21</sup>. Para los griegos, la sabiduría da lugar a la virtud y a la felicidad. El concepto de virtud (*areté*), previo a la época socrática y vinculado siempre a la aristocracia, representa la excelencia y la vida buena. Los sofistas corrompen esta idea al perseguir el poder político antes que la sabiduría. Sin embargo, para Sócrates la virtud es lo que permite al alma vivir en justicia consigo misma, ser fiel a su naturaleza, el ideal por el que sacrificó su propia vida.

La felicidad consiste en alcanzar el bien supremo, que para el hombre es el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral. Ese desarrollo supone el recto cultivo de su alma y el bienestar armonioso de su vida. Ello requiere un doble esfuerzo: superar la corporalidad de la propia conducta e integrar los fines individuales en un proyecto común. El primer aspecto se deriva del análisis de las partes del alma humana, expresadas en el “mito del carro alado”. Así, al alma concupiscible le corresponde el desarrollo de la templanza (*sofrosyne*), o moderación, para no confundir el bien con el placer; al alma irascible, de la fortaleza (*andría*) o firmeza para alcanzar el bien; y al alma racional, la inteligencia práctica, o prudencia (*frónesis*) para determinar rectamente el bien en cada caso concreto. En cuanto al segundo, el aspecto social, aparece una virtud que se deriva de la suma de las anteriores, la justicia (*dikaiosyne*), que expresa la perfecta armonía del alma para realizar el bien en sociedad. El esquema básico de virtudes platónicas ha sido tan acertado que éstas se conocen como “cardinales”, porque resumen lo esencial de la vida moral.

La ética platónica está condicionada por su dualismo antropológico y metafísico. El camino de la virtud es necesario para purificar al alma y liberarla de la esclavitud del cuerpo. Sólo el sabio puede ser virtuoso, y la

---

<sup>21</sup> *Eutidemo* 278e, 282d. En *Filebo* admitirá que la vida buena y virtuosa es una vida mixta en la que hay que aceptar el placer con moderación.

sabiduría es la redención del castigo divino<sup>22</sup>. Por lo tanto, el alma se purifica y se hace más virtuosa a medida que se eleva en el conocimiento. Platón, al igual que su maestro Sócrates, fue intelectualista en este aspecto: el único elemento volitivo es el amor intuitivo hacia la Belleza, la Sabiduría y el Bien. Precisamente de esta tendencia se deriva el *eros* platónico, un amor puro e idealizado<sup>23</sup>. El ideal ético de Platón es también un ideal religioso: la vida contemplativa, la aspiración mística de una divinidad trascendente.

Para los griegos, ética y política no son dos realidades separadas sino que están estrechamente ligadas. El hombre no es un individuo sino un ciudadano de una *polis* preexistente, en la que adquiere y desarrolla las virtudes éticas. Asimismo, allí satisface sus necesidades en un primer momento, y en especial, sus deseos. De hecho, el primer deseo del hombre son los otros, sin los cuales no puede vivir, y es precisamente lo que los lleva a vivir en comunidad. Satisfacer los deseos hace imprescindible la división del trabajo, la especialización de tareas, aumentando la cantidad de intercambios y por lo tanto el uso de la moneda. La tendencia endógena de la ciudad a crecer la convierte en un problema cada vez más complejo, y el desorden que provoca la intensificación del deseo, atentando contra el equilibrio y la armonía de la ciudad, hace necesario contar con un ejército y magistrados. Platón llega a esta conclusión comparando a la ciudad con las apetencias del alma humana.

Así, la división del trabajo, que brota naturalmente, se corresponde con las tres partes constitutivas del alma, haciendo necesario que existan en la ciudad actividades productivas (alma concupiscible), de defensa (alma irascible), y de gobierno (alma racional). Así se determinan tres clases sociales: la de los artesanos o productores cuyo objetivo es satisfacer las necesidades básicas a través de bienes y servicios; la de los guardianes o guerreros, que defiende a la ciudad y asegura el orden, y que ofrece además sus mejores hombres para el gobierno; y la de los gobernantes, formada por los sabios que se ocupan de la vida política. Las virtudes propias de cada clase son laboriosidad, valentía e

---

<sup>22</sup> En *Fedón* dice: "...y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan sólo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en vida" (66c).

<sup>23</sup> En *El Banquete* Platón aborda el tema del amor.

inteligencia, respectivamente. Existe evidentemente un orden jerárquico: Platón llega incluso a decir que en la composición de los gobernantes hay oro, plata en la de los guardianes y bronce en quienes realizan actividades productivas. Es una cuestión ética porque para garantizar el bien común corresponde a cada clase practicar las virtudes que les pertenecen por justicia, siendo buen ciudadano aquel que considera su propio interés subordinado al de la ciudad. Esta visión es, claramente, una concepción estática de la sociedad.

Platón, aristócrata de fino linaje<sup>24</sup>, siempre se sintió inclinado hacia la política<sup>25</sup>, aunque no se dedicó a ella, probablemente por la injusta muerte de su maestro bajo la dictadura de los Treinta Tiranos. Con su determinación de las clases sociales hace coincidir el saber con el poder político, concluyendo que deberían gobernar los filósofos<sup>26</sup>. En su intento por diseñar un orden social perfecto acaba en una utopía con tinte espiritualista.

Para Platón, la ciudad ideal debe construirse a imagen del hombre y realizar en la medida de lo posible la Idea de hombre, es decir, trascender la realidad concreta en una aspiración ideal del deber ser. Existe una relación análoga entre la psicología humana, las virtudes éticas de la

<sup>24</sup> Entre sus antepasados figuran el Rey Codro, descendiente del Dios Neptuno (por parte de padre), y el legislador Solón, descendiente de Neleo y Neptuno (por parte de madre). La descendencia mítica de los dioses aseguraba la superioridad natural de los aristócratas. El esposo en segundas nupcias de su madre era un hombre de inmensa riqueza, y Platón siempre estuvo en la cúspide de los regímenes aristocráticos.

<sup>25</sup> Expone sus ideas políticas en la *República* y *Las Leyes*. Aunque excede los límites de este trabajo, cabe mencionar que Platón identifica como formas de gobierno: aristocracia (de *aristós*=mejores, *crateo*=mandar, gobierno de los mejores) y sus deformaciones timocracia (*timé*=honor, gobierno de los más ambiciosos) y oligarquía (*oligós*=pocos, gobierno de los ricos); democracia (*demos*=pueblo, gobierno del pueblo) y su deformación la demagogia; la monarquía (gobierno de uno, en el mejor caso de un rey-filósofo) y lo que considera la degradación de la política: la tiranía (gobierno de un tirano). Para Platón la democracia es una perversión del orden que necesariamente deriva en tiranía.

<sup>26</sup> Dice en su Carta VII: “Cuanto más conocía yo a los políticos y estudiaba las leyes y las costumbres, más difícil me parecía administrar bien los asuntos del Estado. El derecho y la moral se hallaban corrompidos, y aquella situación donde todo iba a la deriva me producía vértigo. Entonces me sentí irresistiblemente movido a cultivar la verdadera filosofía y a proclamar que sólo su luz puede mostrar dónde está la justicia en la vida pública y en la privada, convencido de que no acabarán las desgracias humanas hasta que filósofos de verdad ocupen los cargos públicos, o hasta que, por una gracia divina, los políticos se conviertan en auténticos filósofos”.

justicia y los estamentos o clases sociales de la ciudad. En todos los casos el método es descendente: partir de una idea preexistente para configurar las realidades concretas. La felicidad en absoluto, el bien supremo – *summum bonum*–, es una actividad que en rigor de verdad resulta incompatible con la política, con la necesidad de hacer frente a los cambios de la vida normal. Es una actividad sobrehumana, no alcanzable para la gran mayoría. Sin embargo, constituye el principal objetivo de Platón: la constitución de la ciudad ideal.

Dicha ciudad es la del orden inalterable, con vistas a posibilitar la vida teórica o contemplativa, el ejercicio de la razón pura, donde todo es visible y comprensible en acto, y está muy por encima del tumulto de la vida cotidiana. La ciudad para Platón es un todo orgánico, una especie de gran animal, cuya corporalidad está al servicio de la perfección de su alma, que es la esencia de la política. La organicidad, por tanto, supone una adecuación de las partes al todo. Para ello es necesaria una técnica capaz de dominar las contingencias de la fortuna, que libere al hombre de lo procesal, de las inagotables necesidades.

La ciudad ideal de Platón entiende la economía como un problema que es consecuencia de la dimensión material del hombre, de su animalidad. Sin embargo, a diferencia de los animales, que están insertos en la naturaleza y cuyas necesidades son limitadas, el hombre es un ser continuamente insatisfecho, tiene deseos ilimitados de riqueza. Asumir que la economía es un problema para el orden de la ciudad supone desarrollar un mecanismo que garantice la justicia, un freno a los deseos desordenados, tarea que Platón encontró imposible sin la ayuda de los dioses.

La economía del mundo antiguo es propia de una comunidad pequeña, basada en la tradición y la confianza, donde los ciudadanos se conocen y no pretenden su propio interés sino el de la comunidad. La riqueza solamente proviene de la naturaleza, de lo que tiene vida, lo fértil. En esas economías, llamadas de subsistencia, la tecnología es compartida, la propiedad es comunal. Es una economía muy frágil, muy terminada. Los llamados bienes de lujo representan un capricho. Lo superfluo se considera no natural y, por lo tanto, no es estrictamente necesario para la *eudaimonia*. Hay un comercio entre ellos pero doméstico, está controlado y goza de estabilidad. La economía es visible para todos y los comerciantes que van de pueblo en pueblo ofreciendo bienes de lujo, los llamados *buhoneros*, son mal vistos, en cuanto extraños a la comunidad.

Los griegos sabían que con el paso del sistema comunitario al comercial aparecerían muchos problemas. Y, efectivamente, el oro y la plata introdujeron la posibilidad de vivir mejor, lo cual en sí no es malo pero provocaba inconvenientes, pues no reconoce el límite natural sino que procura también lo superfluo, la máxima es “siempre más es mejor”. La aparición de la ciudad produce un cambio radical porque introduce la artesanía y el comercio, que traerán problemas difíciles. En la agricultura está la naturaleza, causante de la riqueza (el excedente es natural); es la economía de la repetición. La artesanía es una combinación extraña de la naturaleza con la imaginación humana, es una novedad. El artesano somete a la naturaleza con lo inesperado, entra en lo procesal y comienza a fabricar para vender, pero en esa transformación no hay un excedente sino una pérdida. Surge el problema del valor, la materia pasa a un segundo plano.

Con el comercio entre ciudades, los comerciantes compraban bienes en lugares lejanos y los vendían en sus ciudades a un precio mayor. Los antiguos fracasan en explicar esta ganancia. El oro es inerte, no puede parir, no puede engendrar más dinero. El hombre se hace con una ganancia que no tiene que ver con la naturaleza, no es estar en verdad. Además, al no tener término es una actividad desordenada. Platón es consciente de que el hombre es un animal que aspira al lujo, que tiene deseos ilimitados y, de hecho no es su intención que la sociedad se limite a la satisfacción de las necesidades humanas básicas –a la que llama “ciudad de cerdos”–, pues por su origen aristocrático sabe muy bien que el ocio contemplativo requiere una cierta elevación de lo inmediato. La riqueza misma es la multiplicación sin término de nuevas posibilidades de lo humano.

Más aún, Platón estaba interesado en la conservación de los mejores para que puedan contemplar y, por lo tanto, ordenar la ciudad. Había que establecer entonces un reparto de bienes que permitiera salvaguardar ese fin. Ese reparto no podría ser el resultado de luchas de opiniones e intereses, como sostenían los sofistas, pues la justicia está por encima de lo inmediato y cambiante, se atiene a lo permanente. Puesto que el deseo del hombre es ilimitado, ¿existe un tamaño óptimo de riquezas de las que debe disponer la ciudad, de manera tal que evite la corrupción y el conflicto? Si esta pregunta se aborda como un problema cuantitativo, de volumen y reparto, tiene una solución técnica que es inadmisibles para Platón: la tiranía. Si, en cambio, se la enfoca desde un punto de vista

cuantitativo, buscando una solución práctica, la única posible es la educación de los ciudadanos. La pedagogía platónica es un anexo de su teoría ética, educar a cada uno para que sea capaz de practicar la virtud propia de su clase, algo que no erradica de modo alguno la posibilidad del desorden, y que deja por tanto intranquilo a Platón.

Por eso, Platón cree necesario poner límites, mediante las instituciones, a la propiedad privada, limitar el deseo. Respecto a las clases superiores –los guerreros y gobernantes– Platón propugna formarlos en una especie de comunismo en los bienes, e incluso de las mujeres. Platón se ve obligado a suprimir la familia porque, como unidad funcional de consumo y generación, es muy proclive a moverse por las pasiones de codicia y lujuria, es decir, por las apetencias más bajas. El sereno ejercicio del ocio contemplativo es constantemente interrumpido por el tumulto de las actividades productivas y la urgencia incesante de las necesidades materiales.

Por su marcado dualismo no puede evitar caer en la condena a la economía, a la que ve como un impedimento para la construcción de su ciudad ideal. Asimismo, su metafísica crea un abismo insondable entre la ciudad ideal y toda posibilidad de concreción mundana, ya que, cual arquetipo ideal, la ciudad platónica preexiste de manera abstracta a todo proyecto de ciudad que pueda alcanzar la inteligencia humana, y más aún, que pueda construir su voluntad. Queda manifiesto que para Platón el mal reside en la existencia misma de la economía; así como el cuerpo del hombre es un estorbo para la contemplación del alma, la economía – aspecto concupiscible de la ciudad– lo es para el buen gobierno de la misma –aspecto racional–.

Finalmente, el problema de los deseos humanos, la materialidad, no tiene para Platón solución técnica ni moral, de manera que condena al hombre a un destino trágico. La ciudad ideal es imposible a menos que sea un regalo de los dioses, que son los únicos que pueden liberar al hombre de la procesalidad eterna a la que lo encadenan sus pasiones.

## 1.2.2. Aristóteles y la ciudad posible

### 1.2.1.1. Consideraciones filosóficas generales

Aristóteles, discípulo y amigo de Platón, representa la plenitud de la filosofía griega. Su filosofía será un esfuerzo por lograr la unidad –entre lo sensible y lo inteligible– ya que considera innecesario el dualismo platónico para comprender la realidad. Además, observa que la mera existencia del mundo inteligible no explica la génesis de las cosas. Al contrario de lo que afirmaba su maestro, es el pensamiento quien se adecua a la realidad, al captar las esencias por medio de la abstracción.

La ciencia –universal y necesaria– es un conocimiento por causas, que se distingue de la opinión, y que responde a ciertos principios que constituyen la base del realismo, la certeza de que las cosas “son, y son lo que son”. Estos principios son: de no contradicción (algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido), de identidad (una cosa es igual a sí misma), de exclusión del término medio (entre el ser y el no ser no hay término medio), de razón suficiente (debe existir una causa proporcionada para que algo suceda) y de causalidad (todo cuanto existe es causado). Sobre el fundamento de estos primeros principios se puede partir de la experiencia para avanzar, gracias a la lógica –a la que llama *analítica*–, mediante silogismos hacia el conocimiento cierto. El silogismo, junto con la inducción, sustituye metódicamente a la dialéctica platónica.

Divide las ciencias en especulativas (matemáticas, física, metafísica); prácticas (ética, política, economía) y técnicas (arte, técnica, gramática, medicina, arquitectura, etc.). El conocimiento intelectual es posible gracias al *concepto*, que capta la esencia de una cosa pero no es suprasensible, como la idea platónica, sino que está en la mente humana, porque se ha abstraído de la realidad sensible. El conocimiento es posesión intencional de la forma del objeto conocido, que no tiene una realidad ontológica separada, sino simplemente una realidad lógica en nuestro pensamiento.

La realidad ontológica la constituyen las cosas individuales –terrestres, celestes y divinas–, que admiten asimismo diversos modos de ser, a los que llama categorías, y que son las substancias y los accidentes. La substancia es el ser que existe en sí y no en otro, mientras que el accidente es el ser que existe en otro y por otro, es decir, en y por la sustancia, determinándola intrínsecamente (cantidad y cualidad) o

extrínsecamente (relación, dónde, cuándo, situación, posesión, acción, pasión).

El objeto de la física es el movimiento, algo intrínseco a las cosas naturales (*physis*), que siempre tiene lugar en el seno del ser. Existen movimientos sustanciales, que suponen la generación o la corrupción de una sustancia; y accidentales, que pueden ser de lugar, de cualidad o de cantidad. No obstante en ambos hay algo que cambia: la forma (*morfé*) y algo que permanece: la materia (*hylé*). De ahí que la teoría aristotélica que explica la realidad física por la composición necesaria de dos principios intrínsecos –materia y forma– se llame “hilemorfismo”<sup>27</sup>. La materia es pura indeterminación, es un sustrato simple permanente a todas las cosas, cuya determinación esencial para convertirse en algo recibe de la forma sustancial. Es importante destacar que materia y forma son dos coprincipios sustanciales que no pueden existir por separado, están intrínsecamente unidos en la realidad.

Asimismo el movimiento requiere composición de *potencia* y *acto*. Potencia es la capacidad real de hacer o recibir algo y acto es la determinación de la potencia. El paso de uno a otro es precisamente el movimiento, una actualización de una potencia. La materia es potencia respecto de la forma, y ésta tiene prioridad sobre aquella. Gracias a la diferenciación potencia-acto el movimiento se realiza en el seno del ser, ya que no supone un paso del no ser al ser sino de la potencia al acto.

Sin embargo, para que el movimiento sea posible es necesaria la intervención de una causa exterior a la potencia –que se conoce como *causa eficiente*–, y que otorga forma –*causa formal*– a la materia –*causa material*– con un fin determinado –*causa final*–. Las causas material y formal son intrínsecas al efecto causado, en tanto que las causas eficiente y final son extrínsecas, es decir, pueden desaparecer una vez producido el efecto. Todo lo que se mueve es movido por otro, aunque no se puede proceder hasta el infinito; existe un primer principio del movimiento, acto puro que es Dios, primer motor inmóvil y eterno<sup>28</sup>. El Dios de Aristóteles no es creador –no existe esa idea en el pensamiento griego– pero es inteligencia pura, tiene vida en perfección, y su función es pensarse y contemplarse a sí mismo eternamente.

---

<sup>27</sup> Con esta solución Aristóteles supera tanto el monismo materialista como el dualismo sustancialista.

<sup>28</sup> Véase Libro VIII de la *Física* y XII de la *Metafísica*.



El ser, para Aristóteles, “se dice de muchas maneras”; no se predica de manera unívoca ni equívoca, sino análoga, es decir, por semejanza. Estas maneras son: sustancia o accidente; verdadero o falso; acto o potencia; y el ser *per se* (esencia) o *per accidens*.

El estudio de los seres vivos lo realiza básicamente en *De Anima*, y allí dice que la causa de la vida es la forma sustancial. El alma es principio de vida, aquello en virtud de lo cual el ser vivo realiza sus operaciones propias. Alma y cuerpo son coprincipios sustanciales incompletos, que se reclaman mutuamente para formar la sustancia. Aristóteles, a diferencia de Platón, no admite la transmigración de las almas ni su inmortalidad. Distingue entre alma vegetativa, sensitiva e intelectual, en concordancia con las que considera las tres funciones principales de la vida: vegetativa (reproducción, nutrición, crecimiento), sensitivo-motora (sensaciones y movimiento), e intelectual o racional (conocimiento, deliberación, elección). No admite las tres almas de Platón sino una sola, la intelectual, que asume varias funciones. Para Aristóteles el tratamiento filosófico del alma debe ser biológico más que humano, es decir, debe considerar el fenómeno de la vida en toda su amplitud y variedad, no sólo el caso del hombre, como había hecho Platón.

Aristóteles no admite las ideas innatas ni la reminiscencia platónica, según la cual el alma conoce por recuerdo, sino que por el contrario, el intelecto es para él una *tabula rasa* en la que escribe la experiencia. Así, el conocimiento sensible –de la experiencia, la sensación– es el punto de partida para un conocer superior o intelectual. Como inicialmente el intelecto está en potencia (tabla rasa) se conoce como *paciente* o *posible*, actualizándose al inteligir gracias al *intelecto agente*, inmortal y eterno. Puesto que el conocimiento intelectual es la posesión de la forma del objeto conocido, gracias a él, “el alma es, en cierto modo, todas las cosas”. La actividad suprema del hombre es el conocimiento; el hombre es un ser racional, un “animal que piensa”, que vive de acuerdo a la razón. El alma es la realidad sustancial (*ousía*) de un cuerpo vivo, que desaparece con la muerte, es decir es “aquella determinación formal y, más precisamente, aquel tipo de actualidad (*entelécheia*) que corresponde a un cuerpo natural, en la medida en que éste tiene la potencialidad de la vida”<sup>29</sup>. Respecto del origen del alma, Aristóteles no lo trata

---

<sup>29</sup> Vigo, A. (2007), p. 96.

explícitamente, lo que hace suponer que procede por simple generación<sup>30</sup>, como en el resto de los seres animados.

### 1.2.1.2. Consideraciones de filosofía práctica

La ética aristotélica –recogida en las obras *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo* y *La Gran Moral*– se corresponde con sus ideas del mundo físico (noción análoga del ser, teoría de potencia-acto, teoría hilemórfica, etc.). Es también una ética de la virtud. Sin embargo, a diferencia de la virtud platónica, cuyo ideal estaba en otro mundo, la virtud aristotélica estará dirigida a esta vida. La virtud es el modo de poseer más intrínseco; es un hábito operativo bueno, puesto que posee el fin proporcionado a la naturaleza humana. Las virtudes se adquieren en comunidad, en la *polis*, y el modo a través del cual se establecen los fines humanos comunes es por medio de la *ley*, en concordancia con la virtud. Participar en la vida política es para los griegos condición necesaria para la vida buena. De ahí que el destierro sea el peor castigo.

La *Ética a Nicómaco* comienza afirmando que toda acción humana busca siempre algún bien. En efecto, el bien es causa final, aquello hacia lo que todas las cosas tienden; si el bien supremo, al cual se subordinan todos los fines de las actividades humanas, es la felicidad o *eudaimonia*, que no se encuentra en las riquezas, los placeres o el honor, sino en la virtud. El hombre virtuoso es una síntesis de la perfección en las tres formas de vida –biológica, social e intelectual–, que se corresponden con las notas esenciales del hombre –animal, racional, social–. La felicidad aristotélica, sin ser un hedonismo, admite el placer y los bienes materiales, reconoce la corporalidad como un aspecto esencial de la vida. La amistad, plenitud de la vida social, es también un aspecto fundamental. Por último, la vida conforme a la razón es el culmen de la felicidad, ya que la contemplación de la verdad permite llegar a la verdad más alta: la divinidad.

Aristóteles distingue entre tres virtudes *éticas*, que perfeccionan la parte apetitiva del alma (templanza, fortaleza, justicia); y cinco *dianoéticas*, la parte racional (ciencia, inteligencia, sabiduría, arte y prudencia). Las virtudes son elecciones libres, siempre guiadas por la razón, que encuentran la perfección en el “término medio” (*in medio*

---

<sup>30</sup> El intelecto agente “viene de fuera”, de la realidad física.

*virtus*), ya que por exceso o por defecto derivan en vicios. El término medio no puede determinarse *a priori* sino que depende de cada caso concreto. De ahí que la virtud de la prudencia sea tan importante. La virtud no es un conocimiento teórico sino una práctica. Se adquiere por repetición de actos que se van cristalizando en disposiciones cada vez más estables, al punto de llegar a ser una especie de “segunda naturaleza”.

Para el Estagirita las principales virtudes morales son las virtudes cardinales platónicas: la templanza, la fortaleza, la justicia y la prudencia. Respecto de la justicia, llama justo a quien cumple las leyes, que persiguen el bien común, y distingue entre conmutativa –relaciones de los ciudadanos entre sí–, legal –de los ciudadanos hacia el bien común– y distributiva –del bien común hacia los ciudadanos–<sup>31</sup>. Respecto a la justicia en el intercambio, la define como una forma de proporcionalidad<sup>32</sup>, y es un aspecto fundamental porque, como señala Ritchie, provee una forma de *philia*<sup>33</sup> para una actividad (el comercio) que podría atentar contra la unidad de la *polis*. Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón, era consciente de la importancia que tenía el intercambio privado para la unidad y el desenvolvimiento de la comunidad<sup>34</sup>. Por tal motivo, antes de analizar la proporcionalidad hace mención al *espíritu de las gracias*: “es por ello por lo que los hombres conceden un prominente lugar al santuario de las Gracias, para que haya retribución, porque esto es propio de la gratitud: devolver un servicio al que nos ha favorecido, y, a su vez, tomar la iniciativa para favorecerle”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Esta distinción aparece en el libro V de la *Ética a Nicómaco*.

<sup>32</sup> “En las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad”. Aristóteles, EN 1132b. En este punto, Aristóteles se enfrenta con el problema de la conmensurabilidad (*summetria*), o cómo determinar qué cantidad de un bien cambiar por otro según justicia.

<sup>33</sup> Véase, Ritchie, D. (1984) p. 185 y ss.

<sup>34</sup> Se evita utilizar el término *progreso* para no generar confusión con el uso que de este término hace la modernidad. El pensamiento griego concibe la idea de *progreso* de la *polis* de manera teleológica, como su natural desenvolvimiento hacia la perfección que le es propia.

<sup>35</sup> EN 1133a.

Tanto en *Política* como en *Ética*<sup>36</sup> Aristóteles es consciente de que las cosas son susceptibles de un doble uso: uno como consecuencia de sus propiedades naturales, y el otro por la posibilidad de ser intercambiadas. El intercambio requiere que las cosas sean expresadas en términos de moneda, ya que “con la moneda, todo se mide”<sup>37</sup>. La moneda es la representación convencional de la necesidad (*chreia*)<sup>38</sup>, “que todo lo mantiene unido; porque si los hombres no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio”<sup>39</sup>. Así, “la moneda (*nomisma*) ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de la convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley (*nómos*)”<sup>40</sup>.

El intercambio no se produce en abstracto, sino en el seno de la *polis*. Así, y tal como asevera Finley, “la *koinonia* [comunidad] es tan integral al análisis como el acto de intercambiar”<sup>41</sup>. La *polis*, forma más alta de comunidad política, se sirve del intercambio para alcanzar el bien común, siempre y cuando se respeten ciertos requisitos de racionalidad y moralidad, los propios de una comunidad genuina: “(1) los miembros deben ser hombres libres; (2) deben tener un propósito común, mayor o menor, temporal o de larga duración; (3) deben tener algo en común, compartir algo, como un lugar, bienes, culto, comidas, el deseo de una vida buena, cargas, sufrimientos; (4) debe haber *philia* (convencional pero inadecuadamente traducida como “amistad”) mutualidad en otras palabras, y *to dikaion*, que por simplicidad podemos reducir a “justicia” en las relaciones mutuas”<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> “Cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio”. Pol. 1257a.

<sup>37</sup> EN 1133b.

<sup>38</sup> La palabra *chreia* suele ser traducida por demanda, lo que llevó a muchos a afirmar que la teoría subjetiva de la utilidad, o teoría neoclásica del valor, podría atribuirse a Aristóteles. Véase Blaug, M. (1991).

<sup>39</sup> EN 1133b.

<sup>40</sup> EN 1133b.

<sup>41</sup> Finley, M. (1970), p. 8.

<sup>42</sup> Finley, M. (1970).

Estrictamente la política es el gobierno de la *polis* o ciudad. La ciudad aristotélica es una entidad natural; surge de la misma naturaleza humana, que es un “animal político” (*politikón zôion*). El hombre no se basta a sí mismo (en ese caso sería un dios o una bestia), sólo puede alcanzar su perfección en la ciudad. Sin embargo, desdramatiza el planteamiento de su maestro: no busca la ciudad perfecta sino mejorar las ciudades existentes. No es necesario un conocimiento absoluto *a priori* para gobernar la ciudad, sino la virtud de la prudencia, que, aplicada rectamente, irá mostrando en las situaciones concretas cómo proceder.

No obstante, antes que político, el hombre es “animal de la casa” (*oikonomikón zôion*)<sup>43</sup>. La observación de la realidad muestra que el hombre, por naturaleza, pertenece al menos a tres tipos de comunidades: la familia, la aldea y la ciudad. La familia es la comunidad en la que se asegura la supervivencia. Las necesidades no cotidianas, que exceden la mera subsistencia, se resuelven en el ámbito de la aldea (*kôme*), que representa la primera comunidad suprafamiliar pero no es aún el aspecto último de la vida, por no ser autosuficiente. La comunidad autosuficiente y autárquica es la ciudad, la *polis*<sup>44</sup>. “Ella [la polis] concentra en sí los mejores bienes humanos, pues se dirige al *bien común*, el cual es mejor y más alto que el bien de cada uno”<sup>45</sup>. Generalmente suele obviarse la comunidad intermedia para hablar de familia y *polis*. La familia es cronológicamente anterior a la *polis*, pero por naturaleza, posterior, “pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”<sup>46</sup>.

La ciudad necesita la provisión de los bienes materiales, y eso es responsabilidad de las familias, unidad natural de producción. La familia se ocupa de la producción de lo necesario para la satisfacción de sus necesidades vitales, de manera tal que se abastece de “lo suficiente”<sup>47</sup>. La

<sup>43</sup> Crespo, R. (1993), p. 24. Véase *Ética a Eudemo* VII, 10, 1242 a 22–3. El sustantivo *zôion* quiere decir “ser viviente, animal”. Véase Pol, nota a pie de página p. 50.

<sup>44</sup> “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien”. Pol. I 1252b.

<sup>45</sup> Cruz Cruz, J. (1988), p. 40.

<sup>46</sup> Pol. 1253a.

<sup>47</sup> La expresión que utiliza es “*autarkês ênai*”, y la traducción habitual de *autarkês* es “autosuficiente” (en relación al intercambio: “supliendo lo que le falta a su modo de vida para ser suficiente”. Pol. I 1256b p. 66; en relación a la *polis*: “la ciudad ha de ser autosuficiente”. Pol. VII, 1326b p. 412).

autarquía o autosuficiencia no pretende la independencia de la familia (de hecho la necesidad es lo que la vuelca a la comunidad), sino que se trata de que tenga satisfechas las necesidades básicas para que sus jefes puedan dedicarse a la política. Esto queda de manifiesto cuando dice: “parece que también ocurre lo mismo [compara con la felicidad] con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”<sup>48</sup>. Esta claro entonces que la noción de economía doméstica no implica autarquía, porque las familias no pueden ser autosuficientes sino que necesitan adquirir otras cosas a través del intercambio con otras familias. Sólo la *polis* es autosuficiente, y Aristóteles “presenta el desarrollo del intercambio como parte del proceso de *llegar a ser* de la *polis* misma, que emerge desde la familia y la aldea”<sup>49</sup>.

En *Política* I Aristóteles analiza la génesis del intercambio y distingue diferentes formas: el trueque, o intercambio sin intermediación de moneda; el uso de la moneda como medio para adquirir algo que se necesita; la compra y venta con el fin de ganar dinero y el préstamo de dinero a interés, lo que se conoce como usura<sup>50</sup>. Aristóteles examina la evolución de las relaciones de intercambio a través del tiempo a la vez que indaga en la naturaleza del intercambio y sus efectos en el comportamiento humano. En relación a los respectivos fines (*teloi*) de estas formas de intercambio, concluye que son de dos tipos diferentes: uno, natural a la vida buena del hombre en la comunidad, y el otro, contrario.

---

<sup>48</sup> EN. 1097b.

<sup>49</sup> Meikle, S. (1995), p. 61. Esta visión de la polis como un organismo natural – substancia– se opone a la posición hobessiana y liberal de la sociedad como un conjunto de individuos. Véase Meikle, S. (1991).

<sup>50</sup> En la actualidad, la usura se utiliza para referirse al préstamo de dinero a tasas de interés abusivas; Aristóteles no admite diferencias de grado, todo interés es usura porque su fin es el “deseo en abstracto”, una falta contra la justicia que no admite punto medio. Asimismo, el préstamo de dinero no interesa especialmente a Aristóteles, sino las relaciones entre los hombres.

La clave para entender la diferencia está en relación a la moneda y a la distinción entre los bienes, presentada en *Ética*. La crematística<sup>51</sup> natural persigue cosas útiles, en función del uso que les son propias; en cambio, la crematística no natural –que incluye el comercio (*kapêlikê*)– se guía por el deseo de riquezas. En función del consumo, el fin es limitado, porque llega un momento en que “el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o una casa”<sup>52</sup>, es suficiente para la vida buena. “Y parece que la verdadera riqueza proviene de éstos, pues la provisión de esa clase de bienes para vivir bien no es ilimitada”<sup>53</sup>. En cambio, la mala crematística “parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no tiene límite, la derivada de esta crematística”<sup>54</sup>. La mala crematística se diferencia de la crematística como arte adquisitivo de “lo suficiente” principalmente en sus fines, ya que “uno (el fin) es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica”<sup>55</sup>, y lo denomina “no natural” porque “ningún instrumento de arte alguna es ilimitado ni en cantidad ni en magnitud”<sup>56</sup>.

El intercambio tiene “su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario”<sup>57</sup>. “En la primera comunidad (es decir, en la casa) es evidente que no tiene ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades (...) al trueque. Cambian unos productos útiles por otros, pero nada más”<sup>58</sup>. De esta manera presenta Aristóteles la necesidad del intercambio y la primera forma que adquiere: el trueque, es

---

<sup>51</sup> Crematística es una parte de la economía que se ocupa de la adquisición de los bienes necesarios para la vida buena, es decir, su objeto es la provisión, a diferencia de la economía, que apunta al consumo o uso.

<sup>52</sup> Pol. 1256b.

<sup>53</sup> Pol. 1256b.

<sup>54</sup> Pol. 1257b. Aunque no lo explicita, Aristóteles claramente se refiere a la crematística mala.

<sup>55</sup> Pol. 1256b.

<sup>56</sup> Pol. 1256b.

<sup>57</sup> Pol. 1257a.

<sup>58</sup> Pol. 1257a.

decir, el intercambio de bienes sin intermediación de moneda, representado por C–C' (*commodities*)<sup>59</sup>. Agrega inmediatamente que “este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística<sup>60</sup>, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro”<sup>61</sup>.

Este otro tipo del que habla es una evolución del primero, como consecuencia de la mediación de la moneda. “Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda”<sup>62</sup>. Un bien es vendido (C–M) y con ese dinero otro es comprado (M–C'). Esta forma se representa C–M–C', y mientras se venda para comprar, la moneda es un medio para la obtención del bien que se quiere consumir<sup>63</sup>.

Ahora bien, la crematística “tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada, la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros)”<sup>64</sup>. Aristóteles es indulgente con la forma C–M–C'<sup>65</sup> porque su fin es el consumo; en cambio, cuando se compra (M–C) para vender a una cantidad mayor (C–M'), es decir, cuando se genera el circuito M–C–M' entonces se persigue la moneda por sí misma, y la ganancia de alguien representa la pérdida de otro, lo cual constituye un atentado contra la justicia.

El problema es que en la realidad, ambos tipos (C–M–C' y M–C–M') se solapan, porque “sus empleos, siendo con el mismo medio se

<sup>59</sup> Fue Marx quien utilizó las letras C y M (*commodities* y *money*) para representar los circuitos que describe Aristóteles para las diferentes formas de intercambio. Véase *Capital*, I, 3 y II, 4.

<sup>60</sup> Aunque no lo dice explícitamente en el texto, Aristóteles claramente se refiere a la mala crematística.

<sup>61</sup> Pol. 1257a.

<sup>62</sup> Pol. 1257a.

<sup>63</sup> Según Roll, con la introducción de la moneda Aristóteles es el primero en hablar de su función como depósito de valor. Véase Roll, E. (1950), p. 37.

<sup>64</sup> Pol. 1258b.

<sup>65</sup> La distinción que Aristóteles hace entre valor de cambio y valor de uso puede generar una ambivalencia en este punto, ya que el valor de cambio de un bien no es su uso “propio y peculiar”. No obstante, Aristóteles no llega a usar el término “no natural” (*unnatural, para physin*), y que el uso de una cosa no sea “propio y peculiar” no significa que sea malo.



entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta [crematística natural] atiende a otro fin, y el de aquella [crematística no natural] es el incremento”<sup>66</sup>. Aunque “parecen ser dos maneras diferentes de hacer lo mismo, son en realidad similares maneras de hacer cosas diferentes”<sup>67</sup>. En C–M–C’ la finalidad (los términos) es el consumo y la satisfacción de necesidades, mientras que en M–C–M’ el fin es la ganancia, y por lo tanto, prima el deseo de riquezas. Para ilustrar esta idea Aristóteles utiliza el ejemplo del “cuchillo de Delfos”<sup>68</sup>, una herramienta burda que tenía diferentes usos aunque ninguno bueno, pero que era barata. En su diseño, en lugar del uso predominó la posibilidad de intercambio, y por ello se podían hacer muchas cosas con él, pero en realidad no era bueno para nada.

La diferencia entre C y C’ en el primer caso es cualitativa (son inconmensurables): se refieren a cosas de usos diferentes. En cambio la diferencia entre M y M’ es cuantitativa: M’ tiene que ser necesariamente una cantidad mayor, dado que es la única diferencia que puede existir entre dos sumas de dinero, ya que la moneda es conmensurable. Ahora bien, si M puede convertirse en M’, nada impide que pueda llegar a M’, y así sucesivamente sin reconocer límite alguno, “su fin es el tipo de riqueza indefinido y la adquisición de recursos”<sup>69</sup>.

La cuarta forma de intercambio es de dinero, sin que intermedie ningún bien, es decir M–M’, lo que se conoce como usura. “Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó (...) el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural”<sup>70</sup>. Ross defiende esta postura al decir que, efectivamente, “la moneda produce interés, pero no fue para ello que fue inventada –fue inventada para ser usada en el intercambio–. El rendimiento del interés es un subproducto no previsto”<sup>71</sup>. Para los atenienses el préstamo de dinero era una señal de amistad, y tenía su fin

---

<sup>66</sup> Pol. 1257b.

<sup>67</sup> Meikle, S. (1995), p. 88.

<sup>68</sup> Véase Pol. 1252b.

<sup>69</sup> Pol. 1257b.

<sup>70</sup> Pol. 1258b.

<sup>71</sup> Ross’s contribution to Cannan’s symposium “Barren Metal”. Citado en Meikle, S. (1995), p. 99.

en la estabilidad de la *polis*<sup>72</sup>. Lo que podría llamarse “crédito profesional” era poco común, y no para ciudadanos sino para visitantes, metecos, ex-esclavos o personas no confiables. Quienes cumplían la función de “banqueros” se dedicaban al cambio de moneda más que al crédito.

Los que se dedicaban al comercio no eran bien vistos en el mundo antiguo, y por eso se ha interpretado la posición de Aristóteles como una expresión del pensamiento aristocrático de su época<sup>73</sup>. Esta condena es radical en Platón, que ve a los comerciantes como personas ruines que atentaban contra su ciudad ideal<sup>74</sup>. Sin embargo, la crítica de Aristóteles al comercio (*kapêlikê*) va más allá del prejuicio y la tradición: es consecuente con su metafísica, su ética y teoría de la acción<sup>75</sup>.

Aristóteles no reprueba el comercio, ni al comerciante en sí mismo, sino en función de los fines que persigue<sup>76</sup>. Buscar la riqueza por sí misma suele ser común en el comercio, pero es dable también en otras actividades, incluso en la filosofía, como es el caso de los sofistas. Así, cualquier actividad o profesión puede ser desvirtuada al perseguir el fin que no le es propio, convirtiéndose en una actividad diferente. “Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en crematísticas, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin”<sup>77</sup>.

Con su teoría del intercambio, Aristóteles cambia el enfoque de su maestro Platón, quien, buscando la máxima unidad posible de la *polis*, suprime la propiedad privada y la familia<sup>78</sup>. Para Aristóteles, no es necesario (ni conveniente) llegar a un comunismo para tener en común,

<sup>72</sup> Véase Millet, P. (1991); y Meikle, S. (1995), pp. 65 y 66.

<sup>73</sup> Véase por ejemplo Mulgan, R. (1977), p. 49.

<sup>74</sup> Véase Platón, *Las Leyes*, 705a, 846d–847b, 915d–920d; Platón, *República*, 342.

<sup>75</sup> Meikle, S. (1995) p. 69.

<sup>76</sup> Ross y Barker defienden al comercio destacando el servicio social que genera como parte del “proceso productivo”, y matizando el lucro como una consecuencia de ese servicio. Sin embargo, no llegan a ver con claridad que la crítica de Aristóteles no es hacia el comercio en sí mismo, sino hacia el fin que persigue. Véase Ross, W. (1949), p. 243 y Barker, E. [1906 (1959)], p. 383.

<sup>77</sup> Pol. 1258a.

<sup>78</sup> Platón, *República* 464 d.

es gracias al intercambio como la propiedad se hace común. Desde este punto de vista la moneda es símbolo de unidad, una unidad buscada y sostenida libremente por los miembros de la comunidad, pero que respeta los límites entre lo privado y lo público.

Aristóteles se opone al criterio de unidad que proclama Platón para la *polis*, ya que “la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad”<sup>79</sup>. Aristóteles reconoce que la *polis* es “por naturaleza, una multiplicidad”<sup>80</sup>, y la unidad no es un criterio absoluto, sino que debe subordinarse a la vida buena. En tal sentido, “es mucho más ventajoso que la propiedad sea privada en su administración y común en su uso, por la virtud de la amistad”<sup>81</sup>.

Como señala Mansuy Huerta, Platón tiene en mente un todo integral, en donde las partes son idénticas en lo esencial; mientras que Aristóteles conceptualiza a la ciudad como un todo potestativo, que es aquel cuyas partes difieren específicamente según su potestad propia, y no pueden ser sencillamente intercambiadas por otras. El concepto de bien común, por tanto, difiere en ambos autores: mientras que para Platón es el bien del todo, y sólo del todo, para Aristóteles es tanto el bien de todos como el bien de cada uno en particular<sup>82</sup>.

Para Platón la diferencia entre una familia y una ciudad no es más que de escala<sup>83</sup>, lo cual atenta contra la familia y contra la ciudad, y deviene en tiranía, ya que el gobernante vendría a ser como un padre de familia, pero entre hombres libres<sup>84</sup>. Concibe a la ciudad como una gran familia, en la que se confunden los bienes domésticos y políticos; la política se reduce a economía doméstica (como administración del hogar) y la

---

<sup>79</sup> Pol. II, 1261a.

<sup>80</sup> Pol. II, 1261a.

<sup>81</sup> Mansuy Huerta, D. (2008), p. 30. En Pol. VII, 10, 1329b se refiere a este tema.

<sup>82</sup> Véase Mansuy Huerta, D. (2008), p. 28.

<sup>83</sup> Véase Berthoud, A. (2002), pp. 73 y 74.

<sup>84</sup> De los miembros de una familia (marido y mujer, padres e hijos, amo y esclavo) la relación entre esposos sería lo más parecido a la de hombres libres, pero aún así no es igual.

economía doméstica al arte de hacer dinero (a la crematística negativa). El tirano se convierte en una especie de comerciante con deseo infinito de dinero porque “para él, poder es riqueza y riqueza es poder”.

Lo que en última instancia pretende Aristóteles representar con la moneda es “la noción de política como reparto de poder entre ciudadanos según una ley pública y determinada, y, por último, la posición de la ley entre las reglas naturales de la economía y de la idea de bien”<sup>85</sup>. Así, el hombre, en tanto que jefe de familia está más allá de la producción gracias a la búsqueda de la vida buena, y en tanto ciudadano libre está definido por el intercambio y el reparto, que son los dos grandes modos de la acción común relativa a los bienes económicos y políticos<sup>86</sup>.

El análisis de la configuración interior de la familia, lo que se conoce como “economía doméstica”, es la novedad de Aristóteles. Aristóteles entiende por *oikonomikê* el arte de la administración del hogar. La palabra es una derivación de *oikos* (morada o familia) y *nomos* (regla, administración). A través de *la organización de la vida familiar*, tal como indica la palabra griega *oikonomiké*, Aristóteles describe el conjunto de las actividades privadas de producción y consumo que aseguran tanto la reproducción como la conservación de las cosas y las personas en un espacio de vida común.

Toda casa bien constituida necesita algunos miembros, relaciones entre ellos y un conjunto de cosas<sup>87</sup>. Los miembros son en primer lugar el marido y la mujer, entre los cuales existe una relación conyugal; padres e hijos, entre los cuales media una relación paterno-filial; y el amo y el esclavo, cuya relación es heril. Los instrumentos de los que no puede prescindir una casa se dividen en cosas inanimadas, entre las que se incluyen los bienes y riquezas; y animadas, como los esclavos y el ganado. El esclavo ocupa una posición intermedia, porque “la función laboral en la familia no sólo exige que el instrumento sea *animado – automático–*, sino, lo que es más importante, *promotor de vida humana*, en lo que ésta tiene de más distintivo. La familia necesita de instrumentos no meramente factivos sino activos en la praxis doméstica”<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Berthoud, A. (2002) p. 92.

<sup>86</sup> Berthoud, A. (2002) p. 92.

<sup>87</sup> Véase Pol. 1253b.

<sup>88</sup> Cruz Cruz, J. (1988), p. 46.

Aristóteles no habla de la producción como un proceso abstracto, sino en relación al *oikos* y a la familia. Así, “una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía [*oikonomikê*]: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa”<sup>89</sup>. Dentro de la administración doméstica, Aristóteles diferencia la llamada *crematística* (*chrêmatistikê*)<sup>90</sup>, como una parte de la economía. “Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquélla, la utilización”<sup>91</sup>. En efecto, una casa tiene estas dos funciones principales: la crematística o adquisición y el uso.

Asimismo, existe una crematística natural, que se ocupa de lo necesario para la casa y el vivir bien, y que por lo tanto tiene un límite; y otra no natural, que no tiene límite y procura conseguir incluso lo no necesario, lo superfluo<sup>92</sup>. La diferencia entre lo natural y lo no natural no está en la cosa en sí sino en las disposiciones de las personas que lo utilizan, concretamente en su deseo. “Al ser en efecto aquel deseo sin límites [el que persigue la crematística no natural], desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística”<sup>93</sup>. La crematística, cuyas reglas son externas al sujeto, ha de subordinarse al uso, que es praxis. Para Aristóteles, por tanto, la verdadera riqueza está en el uso y no en la propiedad<sup>94</sup>.

En efecto, la economía doméstica era una economía de subsistencia, donde enriquecerse no tenía sentido. Cada señor se procuraba lo

<sup>89</sup> Pol. 1256b. Según Crespo *oikonomikê* es un adjetivo sustantivado cuya traducción es “lo económico”. Véase Crespo, R. (1993), p. 10.

<sup>90</sup> La terminología que utiliza Aristóteles no es muy precisa, de ahí que muchas veces haya sido malinterpretada. Por ejemplo, Aristóteles utiliza indistintamente el término *chrêmatistikên* para referirse tanto al arte de adquisición en general como a la mala adquisición. Véase Meikle, S. (1995) p. 50 y 51.

<sup>91</sup> Pol. 1256a.

<sup>92</sup> “Uno [arte adquisitivo] es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica”. Pol. 1257a.

<sup>93</sup> Pol. 1258a.

<sup>94</sup> Aristóteles lo dice explícitamente en *Retórica* 1361a. Véase Meikle, S. (1995), p. 48.

estrictamente necesario para poder permitirse una vida sobria, digna y libre. Las necesidades básicas estaban reguladas y limitadas por leyes que escapaban al control humano. Contrariamente a lo que pensaba Platón, las necesidades no eran ilimitadas, aunque no por ello dejaba de ser importante dominar el deseo. Para Aristóteles, “las cuestiones éticas son cuestiones que se refieren a la forma de apetecer”<sup>95</sup>, y la educación es, por tanto, necesaria para apetecer lo correcto.

“La economía doméstica es un arte y una ética de la vida privada”<sup>96</sup>. A través del intercambio se accede a la vida pública de la ciudad, constituida por relaciones entre familias. El intercambio se realiza según las decisiones de consumo particulares que persiguen la “vida buena”, pero cuando se analiza desde el punto de vista de la vida pública, pierden relevancia económica para interesar a la ética general y a las formas de justicia de la ciudad. “La *polis* hace posible las condiciones de una economía que corresponde y es apropiada a la vida política”<sup>97</sup>. Así, a través del intercambio se accede a un *ethos* diferente –esta vez más perfecto porque a diferencia de la familia, la *polis* es autosuficiente– que requiere un orden diferente, orden que asegura la justicia. La razón a la cual se intercambian los bienes –*precio*–, debe ser justa para que la *polis* sea más perfecta. “Para Aristóteles la teoría de precios no es una teoría económica, sino una teoría de la justicia”<sup>98</sup>. No llama la atención, entonces, que Aristóteles aborde el tratamiento del intercambio económico en *Ética*, al hablar precisamente de la justicia.

Vemos una diferenciación entre la economía doméstica y la economía política. “La economía –como actividad práctica– es siempre la economía de un *ethos*. La economía política es la economía del *ethos* político, la cual se ordena, por tanto, al perfeccionamiento de ese *ethos*. Y esa condición ética de la economía es precisamente el fundamento de lo que pueda ser la ética económica”<sup>99</sup>. Sin embargo, no hay que caer en la tentación de pensar que la economía doméstica es una mera organización instrumental al servicio de la política. “La economía doméstica no es una organización de instrumentos; es más que una técnica; contiene una parte ética. La riqueza en la cual se interesa es un

<sup>95</sup> Cruz Prados, A. [1999 (2006)], p. 159.

<sup>96</sup> Berthoud, A. (2002), p. 60.

<sup>97</sup> Cruz Prados, A. [1999 (2006)], p. 312.

<sup>98</sup> Berthoud, A. (2002), p. 61.

<sup>99</sup> Cruz Prados, A. [1999 (2006)], p. 312.

bien en el sentido completo de la palabra”<sup>100</sup>. Aristóteles otorga gran importancia a la familia, no solo porque es la unidad básica de producción y consumo, parte natural de la ciudad y condición de posibilidad de su perfeccionamiento; sino más importante aún, porque al reconocerle una eticidad propia la asume como una garantía de libertad, un freno al totalitarismo.

El planteamiento de Aristóteles es dinámico, la naturaleza es tendencial y comprende simultáneamente cambio y estabilidad; mientras que el de Platón es estático, sólo existe la forma y es perfecta. Platón hace muy difícil entender la procesalidad, suprime el tiempo. En la filosofía griega hay una tensión entre el proceso y lo atemporal, que llevará a los revolucionarios a procurar una ciudad perfecta. Una ciudad perfecta se piensa fuera del tiempo, y si no hay tiempo, no hay proceso y, por lo tanto, no hay vida. La ciudad de Platón es totalitaria, de solución única; la de Aristóteles se puede mejorar porque la naturaleza es plástica, es tendencia. Encauzar una tendencia es la costumbre. En el proceso de Aristóteles lo que cuenta es la práctica y la práctica requiere comunidad.

El hombre es un sistema abierto cibernéticamente, que admite indeterminación. Es el único de los seres dentro de los procesos vitales abiertos susceptible de aprendizaje positivo y negativo, como manifestación de su libertad. La ciudad no se funda en la costumbre o en la tradición sino en el hombre. La economía es una propiedad de la naturaleza y, como tal, es sumamente eficiente y procura lo mejor para sus partes. La naturaleza se autorregula de manera óptima, se equilibra.

---

<sup>100</sup> Berthoud, A. (2002), p. 68.

## Capítulo 2

# La racionalidad en el mundo medieval

### 2.1. Fundamentación revelada: el hombre como persona

La síntesis entre filosofía y religión la realiza el cristianismo. En las religiones antiguas sólo importa lo externo, los dioses son proyecciones del hombre, en el cristianismo Dios se revela, aparece, y se dirige al corazón de cada hombre<sup>1</sup>. En este sentido la religión cristiana se presenta casi como lo contrario a una religión. Estrictamente, Dios es lo absolutamente distinto a nosotros. La Revelación es iniciativa de Dios, el cristianismo nos presenta la Verdad con mayúsculas en mitad de la historia; Dios mismo se hace hombre. La Encarnación implica cuerpo, tiempo, proceso, historia. Aunque ya Aristóteles resaltaba la importancia de la corporalidad, el cristianismo le otorga una dignidad especial, esencial para una recta comprensión del hombre<sup>2</sup>. Lo infinito se manifiesta en lo finito como misterio, apelando a la confianza que implica todo conocimiento humano.

El cristianismo rompe la circularidad griega e introduce un principio y un final<sup>3</sup>. De esta manera, le otorga un sentido a la Historia<sup>4</sup>. En lugar de fortuna, habrá providencia, algo que ya había sido intuido por Sócrates

---

<sup>1</sup> Sobre el encuentro entre el mundo antiguo y el cristianismo véase Jaeger, W. (1995), pp. 9 a 25. Jaeger ve a la “*paideia* de Cristo” como una continuación de la *paideia* griega clásica, que se convierte en instrumento de aquella.

<sup>2</sup> Véase Gilson, E. (1981) especialmente capítulos 9 y 10. La resurrección del cuerpo es esencial en el cristianismo.

<sup>3</sup> La creación es revelada en el libro *Génesis* de las Sagradas escrituras; el fin de la Historia es narrado simbólicamente en el *Apocalipsis*.

<sup>4</sup> En los estoicos se intuye una filosofía de la historia, aunque se interpreta el devenir humano en clave circular, cuya repetición es infinita. Asimismo, la idea estoica de un *logos* o razón universal era impersonal e inmanente al mundo.



pero que adquiere ahora un sentido personal. La explicación que brinda la Revelación se presenta como una síntesis superadora de la religiosa (cronológico-espiritualista) y la filosófica (lógico-racional). No se puede explicar una realidad esencialmente misteriosa desde su mismo orden, sino que se requiere una referencia a un orden superior, a una realidad trascendente y potencialmente comunicable. Cristo, “*camino, verdad y vida*”, se presenta en la Historia para revelar su Economía de Redención. La Revelación es necesaria porque Dios destina al hombre a lograr una beatitud sobrenatural que sobrepasa las posibilidades de sus capacidades. No obstante, se requiere tiempo para entender a Cristo. Él mismo se refiere al reino de los cielos como una semilla que fue enterrada en la tierra y que luego fue creciendo y se convirtió en un árbol<sup>5</sup>.

La vida humana es una búsqueda constante de la verdad, en la que el hombre comienza haciendo uso de sus facultades –inferiores y superiores– hasta que llega un momento en que empieza a sospechar que la verdad lo trasciende, que incluso el esfuerzo intelectual más riguroso es insuficiente. Es ahí cuando juega un papel fundamental la actitud que se adopte frente al conocimiento, ya que el deseo de saber del hombre no se agota en su búsqueda racional ni intelectual, sino que es en realidad una búsqueda personal, donde “la fe y la razón (*fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad, y en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo”<sup>6</sup>.

Aunque estrictamente el cristianismo no es una filosofía<sup>7</sup>, desde sus orígenes se vio en la necesidad de discurrir filosóficamente sobre sus principios y límites, definiendo el dogma frente a las interpretaciones heterodoxas heréticas. La génesis de la especulación cristiana se conoce como *Patrística*, período que abarca desde el siglo I hasta el VIII aproximadamente, y fue llevada a cabo por los llamados “padres de la Iglesia”, entre los que destaca Agustín de Hipona (354–430), gran conocedor de la filosofía griega, aunque más de la platónica que de la aristotélica. En su juventud Agustín consideraba la filosofía como la cumbre de la sabiduría. Sin embargo, después de su conversión reconoce

<sup>5</sup> Véase Mt. 13.

<sup>6</sup> Juan Pablo II (1998), p. 7.

<sup>7</sup> Véase Gilson, E. (2009).

que la felicidad reside en amar a Dios, y que el camino a la Verdad no es la filosofía sino el mismo Cristo. Debido a su influencia, en un primer momento, hasta el siglo XIII, el pensamiento cristiano fue esencialmente platónico.

Agustín encontraba grandes similitudes entre el mensaje revelado y la doctrina platónica, siendo las principales: la diferencia entre un mundo espiritual y otro sensible<sup>8</sup>; la Idea de Bien como cúspide de la realidad; la existencia de un dios –демиurgo platónico–; y la inmortalidad del alma. Convierte las ideas platónicas en pensamientos de Dios<sup>9</sup>, y reemplaza la teoría de la reminiscencia por la de la iluminación divina, según la cual es la luz de Dios lo que vuelve las cosas inteligibles, así como las verdades naturales eternas que Él ha impreso en el corazón humano. Sin embargo, la visión platónica del hombre presentaba un grave inconveniente al despreciar la corporalidad humana, dificultaba justificar la unidad del hombre. Cristo no vino a salvar las almas sino a los hombres, en cuerpo y alma.

Para San Agustín razón y fe se apoyan mutuamente: “*intellige ut credas, crede ut intelligas*” (“entiende para creer, cree para entender”). En este sentido, su postura no es fideísta, ya que la fe es un asentimiento racional, ilumina la razón, no la suplanta. El hombre debe buscar a Dios con toda su inteligencia, y de esta manera se refuerza su fe, al mismo tiempo que la fe aumenta su claridad racional.

La existencia de Dios queda demostrada por la existencia de la verdad, ya que el pensamiento no puede ser la razón suficiente de la verdad, eterna e inmutable, de la que es capaz. El hombre aspira de manera natural a la verdad, y la actitud que abre a ella es la humildad, que lo mantiene firme en la esperanza de seguir buscando más verdad. La soberbia, por el contrario, esclaviza a la persona, la cierra sobre lo ya

---

<sup>8</sup> En la *Ciudad de Dios* Agustín reflexiona sobre el sentido de la historia, diferenciando entre la *civitas dei* y la *civitas terrena*: “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo, hasta el desprecio de Dios, la terrena; el amor a Dios, hasta el desprecio de sí mismo, la celestial. La primera se gloria de sí misma, la segunda se gloria en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria, la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia”. Agustín (2009), p. 582.

<sup>9</sup> Para Agustín, al igual que para Platón, las ideas son la verdadera realidad, porque son eternas e inmutables. Estas ideas se encuentran en la mente del Creador, puesto que Dios no podría contemplar como modelo para crear algo que estuviese fuera de sí mismo.

sabido<sup>10</sup>. Sin embargo, es un error común que en el camino del conocer, el hombre quiera hacerlo de modo más rápido y absoluto, o lo que es lo mismo, que aspire a un saber completo sin respetar las mediaciones racionales –objetos pensados o ideas–; en definitiva, que quiera conocer intuitiva y absolutamente, olvidando su condición humana. Los principales errores metodológicos en la búsqueda de la verdad tienen su origen en este problema gnoseológico, que derivará en errores teológicos.

Tras la caída del Imperio Romano la actividad intelectual se refugió en las escuelas monacales, catedralicias y palatinas, dando origen a la llamada “escolástica”, en cuyo seno surgieron las primeras universidades. Además de un estudio profundo de las Sagradas escrituras, la educación consistía en las llamadas “artes liberales”, conformadas por el *trivium*, que incluía gramática, dialéctica y retórica, y el *quadrivium*, que abarcaba el estudio de aritmética, geometría, astronomía y música. En ese entonces, la lógica era la única ciencia conocida y enseñada, y su estudio era previo al de la *episteme* o conocimiento fundamentado, propio de la filosofía. La lógica era un estudio difícil pero imprescindible para obtener un pensamiento riguroso. La lógica menor se ocupaba de las estructuras básicas del pensamiento –el concepto, el juicio y el razonamiento–, mientras que la lógica mayor del conocimiento epistémico propiamente dicho, que consistía en la rigurosidad del pensamiento aplicado a la “ciencia empírica”, se fundamentaba en la filosofía natural o cosmología. La cuestión gnoseológica principal era la relación entre el pensamiento y las cosas, o el “orden cósmico”.

En la primera escolástica destacan personalidades como San Anselmo (1033-1109) que sigue la línea agustiniana, y Pedro Abelardo (1079–1142) quien, fascinado por las leyes necesarias que encontraba en el pensamiento humano y prácticamente sin conocimientos de Platón o Aristóteles, apostó por el camino de la lógica. Hombre de gran talento y poca humildad: “llegó a considerarse a sí mismo como el mayor y aun el único filósofo del mundo, intentando parecer superior a sus maestros”<sup>11</sup>. Fue el primero en ocuparse rigurosamente del “problema de los

---

<sup>10</sup> La verdad es el norte de la libertad personal. La fuente es el mismísimo Evangelio: “La verdad os hará libres”, Jn. 8:32.

<sup>11</sup> Gilson, E. [1997 (2004)], prólogo de Juan Cruz Cruz, p. 9. Abelardo fue alumno del nominalista Roscelino de Compiègne en Tours y Loches (1092) y de Guillermo de Champeaux en París (1100).

universales”<sup>12</sup>. Claro está que no es un problema científico sino filosófico, de cuya respuesta se derivan importantes consecuencias.

La lógica estudia el aspecto formal del pensamiento, no su naturaleza ni su origen o sus objetos externos; y Abelardo, al aplicar estas categorías formales al estudio de cuestiones filosóficas, no advirtió que estaba traspasando el límite de su disciplina. De esta manera llegó a razonamientos que eran lógicamente ciertos pero filosóficamente erróneos, sin siquiera darse cuenta de ello. Redujo la filosofía a la lógica y la lógica a la gramática, que se ocupa exclusivamente del lenguaje, de las palabras. Hombre de gran inteligencia y obstinada voluntad, venció a su profesor de lógica en París –Guillermo de Champeaux–<sup>13</sup>, pero acabó en el escepticismo, ya que sostuvo que: “si nuestros conceptos son meras palabras, sin otro contenido que imágenes más o menos vagas, todo conocimiento universal se reduce a mera colección de opiniones arbitrarias. Lo que llamamos habitualmente ciencia deja de ser un sistema de relaciones generales y necesarias para quedar reducido a una sarta indefinida de hechos conectados empíricamente”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> El problema de los universales –ideas, conceptos– busca respuesta a la pregunta: ¿qué es una clase de cosas?, indaga sobre la esencia de la universalidad y la relación entre la mente humana y la realidad.

<sup>13</sup> Guillermo de Champeaux era un realista. Por ejemplo, en el caso del genérico “hombre”, admitía una naturaleza que, aunque enteramente presente en cada ser individual, es común a todos los hombres. Abelardo, desde el punto de vista lógico, refuta a su maestro argumentando que si la naturaleza solo está parcialmente presente en cada hombre, no se puede decir en rigor que cada uno de ellos sea hombre; si en cambio la naturaleza humana está enteramente presente en uno de ellos, no puede estar presente en el otro; y si no se encuentra en ellos ni parcial ni enteramente, no es posible que sea algo; luego es nada. En realidad, ninguno de los dos encaraba el problema correctamente. Véase Gilson, E. (2004), pp. 23–24.

<sup>14</sup> Gilson, E. (2004), pp. 36–37. Después de la disputa con su maestro, Abelardo alcanzó gran prestigio y popularidad. Con tan sólo 23 años fundó una escuela a la que asistían miles de estudiantes, y a la edad de 34 años enseñaba dialéctica y teología en Notre-Dame, donde acudía gente de toda Europa. Entre sus más de cinco mil discípulos figuran decenas de futuros cardenales y obispos, e incluso el papa Celestino II. Sin embargo, en su enseñanza teológica cayó en muchos errores, siendo interpelado por San Bernardo de Claraval a rectificar, sin éxito alguno. En 1141 el Concilio de Sens condenó sus proposiciones, ordenó quemar sus obras y encerró a Abelardo en un monasterio, prohibiéndole enseñar. Gracias a Pedro el Venerable, Abelardo rectificó, se reconcilió con San Bernardo, fue absuelto por el Papa y murió años después, sumido en la meditación monacal piadosa.

La lógica no solo se utilizó para tratar cuestiones que son propias de la filosofía, sino que también se inmiscuyó en el ámbito propio de la teología, llevando a muchos al teologismo<sup>15</sup>. Sin embargo, un profesor de la Universidad de París supo mantener el equilibrio entre una fe inquebrantable y la búsqueda racional de la verdad. Se trata de Santo Tomás de Aquino (1225–1274), quien “exigió a los profesores de teología que nunca probasen un artículo de fe por medio de una demostración racional, porque la fe no se basa en la razón, sino en la palabra de Dios, e intentar probarla es destruirla. Del mismo modo, exigió a los profesores de filosofía que nunca recurriesen a la palabra de Dios para probar una verdad filosófica, porque la filosofía no se basa en la Revelación, sino en la razón, e intentar basarla en la autoridad es destruirla”<sup>16</sup>.

Los versados en la materia encuentran en Santo Tomás de Aquino la expresión más acabada del pensamiento medieval, refiriéndose con ello a aquel cuerpo doctrinal que “arrancando de Platón y Aristóteles – especialmente de este último– ha constituido un amplio cuerpo de doctrina, aparentemente contestado desde dentro por la formación de las distintas escuelas que lo interpretan: agustinismo, averroísmo, tomismo, escotismo, suarismo, etc. (...) [y que a diferencia de] la mayoría de los sistemas filosóficos modernos, muestra un régimen constante de equilibrado realismo, de transcendencia gnoseológica y metafísica, así como un respeto por la tradición, entendida como posibilidad natural y objetiva del pensamiento en su actualidad reflexiva”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Además de Abelardo, muchos otros grandes lógicos fueron condenados por herejía, entre los que destacan Berengario y Roscelino de Compiègne. “Dondequiera que haya una Teología, y aun meramente una fe, no faltan nunca teólogos creyentes y supercelosos que digan que las almas piadosas no han necesitado de conocimientos filosóficos y que la especulación filosófica es radicalmente incompatible con una vida religiosa sincera”. Gilson, E. [1997 (2004)], pp. 39–40.

<sup>16</sup> Gilson, E. (2004), p. 63.

<sup>17</sup> Cruz Cruz, J. [1982 (2009)], p. 11. Se respeta la cita textual, aunque se advierte que existen discrepancias sobre si deben incluirse en esta categoría el averroísmo y el suarismo.

### 2.1.1. *El realismo de Santo Tomás de Aquino*

#### 2.1.1.1. *Consideraciones filosóficas generales*

Santo Tomás estudió a fondo y comentó las obras de Aristóteles, introducidas en Occidente gracias a los árabes<sup>18</sup>. Se observa en su filosofía un esfuerzo de síntesis, de recuperación de lo mejor de cada una de las tradiciones del pasado para integrarlas en una explicación armónica que comprenda la razón y la fe, dos modos de conocimiento diferentes pero complementarios. La fe no es algo irracional, por el contrario, potencia la razón al permitirle contemplar con mayor profundidad. Mientras que la teología se ocupa de la verdad revelada por Dios, la filosofía es el conocimiento que se deriva de los principios de la razón natural<sup>19</sup>. “Puesto que su fuente común es Dios, autor lo mismo de la razón que de la revelación, es necesario que a fin de cuentas ambas ciencias estén de acuerdo; pero si se desea concordarlas, lo primero es mantener cuidadosamente su esencial diferencia. Sólo las cosas distintas pueden ser unidas; si se intenta mezclarlas, lo que resulta no es unión sino confusión”<sup>20</sup>.

Así, la razón posee un campo de investigación natural (las verdades no reveladas, demostrables racionalmente) y la fe el suyo propio (los misterios, la verdad revelada no demostrable), y hay ámbitos en los cuales coinciden (los preámbulos de la fe, verdades reveladas y demostrables). La fe, por tanto, enseña verdades inasequibles a la razón humana y aclara aquellas que sí puede alcanzar por ella misma. En el caso de la existencia de Dios, Santo Tomás critica al argumento

---

<sup>18</sup> El descubrimiento de la obra de Aristóteles, en el siglo XIII, vino acompañado por textos de comentaristas musulmanes y judíos, entre los que destacan Averroes y Avicena. Con vistas a justificar la unidad e inmortalidad del hombre, Averroes consideraba que había un espíritu inmortal común a todos los hombres, el intelecto agente, que se incorporaba desde fuera a la unidad e individualidad de cada hombre mientras duraba su vida. Por su parte, Avicena consideraba al alma una substancia espiritual, simple, indivisible que actuaba como forma primera del cuerpo, pero que dejaba de ejercer esa función tras la muerte del hombre, haciendo de la unión entre el cuerpo y el alma algo accidental.

<sup>19</sup> No obstante, defiende la unicidad de la verdad, frente a la doctrina de la doble verdad, inspirada por el árabe Averroes, según la cual se puede tener una verdad desde el punto de vista filosófico y otra desde el punto de vista teológico. Santo Tomás sostiene que los misterios de fe son superracionales y no irracionales, es decir, están por encima de la razón, pero no en contra.

<sup>20</sup> Gilson, E. [1997 (2004)], p. 63.

ontológico –de raíz agustiniana– de San Anselmo, según el cual la mera idea de un ser sumamente perfecto exige su existencia extramental. Frente a este argumento, que parte de la propia idea de Dios en la mente, Santo Tomás propone argumentos cosmológicos, que parten de la observación del cosmos. Son las llamadas *vías*, que, partiendo de la realidad sensible, llevan a la razón humana al conocimiento de Dios.

Las *vías* son cinco: *movimiento* (todo lo que existe se mueve); *causalidad* (todo lo que existe tiene una causa); *contingencia* (lo que existe podría no haber existido); *grados de perfección* (hay seres más y menos perfectos); y *gobierno del mundo* (el cosmos está ordenado a un fin). Todas estas proposiciones parten de la experiencia de la realidad sensible. La argumentación consiste en aplicar el principio de causalidad y constatar la imposibilidad de una serie sin principio, una sucesión infinita de causas y efectos, llegando así a la necesidad de una causa primera, que es Dios. Aplicando este razonamiento a las cinco *vías*, se concluye que ha de haber un primer motor (movimiento), una causa primera (causalidad), que existe un ser necesario (contingencia), un ser perfecto (grados de perfección) y una inteligencia Suprema ordenadora (gobierno del mundo).

Una vez demostrada la existencia de Dios, Santo Tomás afirma que se puede conocer algo de su esencia. Se sirve para ello de tres *vías*: la *vía de la afirmación*, que consiste en atribuir a Dios por analogía las perfecciones que encontramos en las criaturas; la *vía de la negación*, que, por el contrario, implica negar en Dios todas las imperfecciones y limitaciones de la realidad contingente; y la *vía de eminencia*, que eleva al máximo grado las perfecciones del Universo. Aristóteles había llegado a la existencia de un primer motor inmóvil, acto puro de ser (*ipsum esse*) necesariamente perfecto –y por lo tanto único y simple–. Dios *es*, a diferencia de las cosas que además de *ser*, *son algo*, tienen esencia. La esencia de Dios es su misma existencia, Dios es *esse per se subsistens*, sin mezcla de potencia. La existencia de Dios no está ligada a la existencia de los seres; si éstos existen es porque han sido creados. Santo Tomás va más lejos que Aristóteles al decir que el motor inmóvil ha de ser además creador *ex nihilo*, una idea que no cabe en la eterna circularidad griega.

El origen del mundo es un tema que surge con el cristianismo, y aunque es fruto de la Revelación divina, puede comprenderse a la luz de la razón. Santo Tomás utiliza para ello la tetracausalidad aristotélica,

agregando una quinta, enunciada por San Agustín, que tiene raigambre platónica: la causa ejemplar, a la que llama *causa formal extrínseca* (reservando para la causa formal aristotélica la denominación de *causa formal intrínseca*). Dios es la *causa eficiente* de la Creación, pero no puede ser su *causa material*, pues Dios no es materia, ni tampoco se sirve de materia pre-existente (como el *demiurgo* platónico), sino que crea la materia de la nada (*ex nihilo*), como algo distinto de sí. Dios tampoco es *causa formal intrínseca* (formal) de lo creado, aquello por lo cual cada cosa es lo que es, pues Dios no es la esencia de las cosas, sino su creador. Sí pertenece a Dios ser *causa formal extrínseca* (ejemplar) de lo creado, es decir, aquello por cuya imitación obra la causa eficiente. En Dios están las ideas ejemplares –formas– de todas las cosas, por lo tanto, cada cosa tiene su esencia –*causa formal*–, esencia que tiene su modelo en Dios –*causa ejemplar*–. Por último, Dios es *causa final* de todo lo creado, el fin último hacia el cual tienden y se ordenan todas las cosas. La creación no es necesaria –Dios se basta a sí mismo–, sino que ha sido fruto de un acto libre y bondadoso de Dios, quien ha querido participar de algún bien a todas las creaturas.

En el caso de los hombres, Dios los ha dotado de racionalidad y libertad para aceptar el orden divino o rebelarse y producir un desorden, a través del *pecado*. El mal moral<sup>21</sup> es introducido en el mundo por el pecado, y no tiene entidad en sí mismo sino que es privación de algún bien. Los animales no pueden pecar, siguen naturalmente –tendencialmente– el orden divino, pero Dios ha decidido dotar al hombre de una dignidad especial, una jerarquía ontológica superior.

Para Santo Tomás es evidente que existe un orden en el mundo, es decir, un gobierno racional que ordena las cosas según su propia finalidad. De la mera observación de la realidad se puede constatar que existe un comportamiento regular de las cosas, que no es fruto del azar. Si, además, se lleva la razón hasta sus últimas consecuencias, se concluye que Dios no puede conducir las cosas sino hacia la realización de su propia perfección, en función de un plan divino que se llama *Providencia*. La totalidad de la creación deriva de una sola causa y tiende

---

<sup>21</sup> San Agustín diferencia entre *mal físico* y *mal moral*, siendo el primero (enfermedades, catástrofes, etc.) un mal aparente, que Dios creó por accidente, porque permite un mayor bien para el conjunto de lo creado. El mal moral no es querido por Dios ni siquiera como accidente; es consecuencia del uso incorrecto de la libertad en los seres racionales creados.



a un solo fin, y cada cosa según su propia naturaleza. El cosmos entero es un grandioso movimiento con una única salida *-exitus-* y una única vuelta *-reditus-*, en el sentido de que todas las cosas proceden de Dios y a Él se dirigen.

En el caso del hombre, ha de precisarse su naturaleza para vislumbrar el fin con mayor claridad. La historia es un diálogo entre el acto de ser increado de Dios y el acto de ser creado de los hombres. Al igual que Aristóteles Santo Tomás distingue tres tipos de seres dotados de alma y vida: los seres de alma vegetativa, los de alma sensitiva y los que poseen alma racional. El alma humana no podía ser una substancia que desempeñase el papel de forma, ni una forma que no fuese substancia, sino que tenía que ser un tipo especial de forma, un acto de ser que poseyese y confiriese substancialidad.

El hombre conoce todas las cosas porque no es ninguna de ellas. El principio de actividad cognitiva no puede ser, por lo tanto, la corporeidad, sino que debe ser una sustancia incorpórea que formase parte del hombre: el intelecto, acto primero del cuerpo humano. De esta manera, el alma del hombre no es animal sino espiritual, y tiene, por tanto, la inmortalidad propia del espíritu. El hombre es una substancia cognoscente, es decir, conoce en tanto que forma corpórea subsistente, unión de alma y cuerpo. Sin el cuerpo no podría alcanzar su plenitud substancial, su fin y perfección.

Mientras que Aristóteles consideraba al hombre como algo efímero, al servicio de la totalidad de la especie y el cosmos; Santo Tomás sostiene que, una vez individualizado por la materia, el hombre es su acto de ser, algo que lo hace único e irrepetible, que le confiere un modo de ser distinto y particular, y le permite acceder de manera completa –en cuerpo y alma– a la vida eterna. La individuación en cada hombre no es pasiva –pura materia– sino que se prolonga en el tiempo de modo dialógico, por relación a otros hombres. Es una individuación que separa y distingue, pero que se perfecciona a través de un mayor número de lazos, relaciones y vínculos, dando lugar a la propia personalidad de cada uno. Según el individualismo cristiano, el cuerpo no es para aislarse sino para relacionarse, algo paradójico que hace que la humanidad toda se enriquezca con la singularidad de cada persona.

Para Aristóteles lo propio del hombre es ser un animal racional, cuyo fin último será la contemplación o el conocimiento de la verdad, la

*theoria*. La concepción cristiana de Santo Tomás le permite trascender la posición intelectualista aristotélica, que subordina las virtudes morales a las intelectuales; el fin último es ahora la contemplación o el conocimiento de Dios.

### 2.1.1.2. Consideraciones de filosofía práctica

La contemplación de Dios como fin último confiere al hombre un contenido de naturaleza inmediatamente ética, ya que no se agota en el mero conocimiento, sino que incita el amor a ese Ser supremo y la búsqueda de la perfección del alma, como imitación de la perfección divina. Esto es lo mismo que decir que el hombre tiende a crecer continuamente en el ser, sin que ese crecimiento tenga término en esta vida. El deseo inagotable de felicidad no es saciable en este mundo, sino en la presencia de Dios. Es decir, el alma logra su plena realización cuando alcanza la unión amorosa con la divinidad, lo cual resalta su carácter de inmortalidad. El alma humana es subsistente, existe en sí, con independencia de la materia, porque no procede de ésta por generación sino en virtud de un acto creador de Dios. Sin la noción de creación no se puede llegar a la idea de persona, porque no se puede llegar a la radicalidad de la contingencia, la distinción entre el ser y la nada, y, por lo tanto, no se puede distinguir entre esencia y existencia.

Todos los seres vivientes tienden hacia un fin. Tienen una forma substancial o principio constitutivo de su unidad, que es interna. A diferencia de las máquinas, sistemas cerrados no inmunes, los seres vivos son sistemas abiertos, autopoieticos e inmunes, que interaccionan con el medio según su propia naturaleza. El hombre es el ser viviente en más alto grado, que tiende a la máxima plenitud del ser. La persona no se agota en la realización de una forma propia de su naturaleza, sino que tiene un fin sobrenatural, que trasciende a su propia naturaleza<sup>22</sup>. Además, la determinación hacia el fin es libre, puede acercarse o alejarse, o lo que es lo mismo, mejorar o empeorar.

El obrar es una manifestación de lo que se es, y en el caso de un ser racional y libre, es un obrar moral, imputable y responsable. El acto de

---

<sup>22</sup> En el caso de los otros seres creados, la realización de la tendencia es necesaria, está completamente determinada por su naturaleza. El fin es, por lo tanto, una consumación finita y externa, de una tendencia instintiva e irreflexiva.

ser del hombre le permite conocer y amar, y es por lo tanto muy superior al de otros seres vivos. La persona tiene intimidad, no se identifica ni con su esencia ni con sus actos, está siempre más allá de la inmediatez, puede adoptar distancia respecto de sí misma y disponer del tiempo. La persona siempre puede ser más, desborda lo simplemente necesario. Libremente el hombre puede destinarse a realizar su irrepetible modo de ser, que sólo llegará a conocer quien acierte a encontrar el camino, que ha recibido como don. La persona parte de una vida recibida para dar lugar a una vida realizada, pues el incremento y la aportación son personales.

Las personas son amores creados, únicos e irrepetibles, participaciones analógicas en el amor increado de Dios, seres que pueden darse libremente a Dios a través de todas las demás criaturas, pero en especial a través de otros hombres. La gracia de la visión beatífica no tendría sentido si no hubiera en el hombre el deseo natural de ver a Dios. En resumen, para el Aquinate, la ética trata el modo en que la naturaleza y la gracia se articulan para que el hombre alcance su fin último<sup>23</sup>.

Si el hombre fuera un ser absoluto –sin lazos– podría dictarse sus propias normas de conducta, pero como no lo es, debe descubrir dichas normas en su propia naturaleza. La realización del hombre implica interaccionar y comunicarse con otros seres –con el acto de ser del cosmos, con otras personas y con las personas divinas por medio de la gracia–. Ninguna persona puede autorrealizarse, ya que la vida personal es autotranscendencia, de modo que la forma más elevada es el amor, el don de sí. Existe una *ley eterna*, el plan racional de la sabiduría divina, que dispone todas las cosas en el universo. En esta vida, el hombre no puede acceder a la ley eterna sino que debe guiarse por un conocimiento análogo, probable o verosímil, que es participación de la ley eterna. Se trata de la *ley natural*, determinista en el ámbito de la naturaleza física y libre en el caso del hombre, aunque le permite ver las huellas de la sabiduría divina en las tendencias de lo creado, gracias a la luz de la razón. La moralidad de las acciones humanas se desprende de la conformidad o no con esa ley natural, que está impresa por Dios en cada hombre. Vivir en esta vida de acuerdo con la ley natural es aprender a usar los principios de la razón práctica para orientarse en el orden de la

---

<sup>23</sup> La gracia se hace necesaria como consecuencia del pecado original. Antes de la Caída, el hombre conocía que debía amar a Dios, su origen y el fin al que tiende, y todo le llevaba a unirse libremente a Él.

creación en la búsqueda de la felicidad, no de modo absoluto sino como esperanza de plenitud, de llegar a la sabiduría de Dios.

Asimismo, como el hombre es un ser social, la *autoridad* y la ley son también exigencias naturales. La autoridad es querida por Dios para coordinar las acciones de los individuos y alcanzar el bien común, que requiere la colaboración de todos. El aprendizaje de la razón práctica sólo es posible en el seno de comunidades humanas. Por último, existe la *ley humana*, que es una aplicación de la ley natural a las situaciones concretas que se suscitan en la vida de los hombres. Las leyes humanas se fundamentan en un bien común, un modo propio de cada comunidad de entender la vida feliz. Las leyes humanas encuentran su legitimidad en su conexión con la ley natural. Si no coinciden, no son ley sino corrupción. Es función del derecho resolver bajo la ley los posibles conflictos entre lo general y lo particular, con vistas a establecer lo justo en cada caso.

Entender al hombre como persona implica reconocer que es esencialmente un *quien* abierto en relación. El fin del hombre es común, no puede conseguirlo por sí solo. Santo Tomás también afirma que es propio de la naturaleza del hombre vivir en comunidad. El conocimiento y el amor humano deben ser compartidos, correspondidos, objetivados en su manifestación. La comunicación es intrínseca al hombre, quien mediante el lenguaje y el trabajo lleva a cabo una ampliación de su corporalidad, en la que puede personalizarse cada vez más. Hay entre las personas relaciones naturales: un parentesco, una fraternidad, una filiación, que se manifiestan en el dar y recibir. La manifestación de esa comunidad existencial es la comunidad esencial: la sociedad. La sociedad surge naturalmente porque a través de la ayuda mutua las personas logran su propio perfeccionamiento, a través del cuidado de los otros, el remedio de las necesidades mutuas, la compasión y la condolencia, los regalos e intercambios, y otras manifestaciones de la necesidad humana de amar y ser amado<sup>24</sup>. El fin social es el bien común, lograr las condiciones necesarias para que los hombres y las familias puedan alcanzar su mayor desarrollo, condiciones que suelen resumirse en tres: la paz, el bienestar material y los valores. La paz debe ser tanto interna

---

<sup>24</sup> Por ejemplo, para Marcel Mauss el sistema de regalos es la forma fundamental de expresión de relaciones entre grupos humanos. Ver Hénaff, M. (2002). No se trata sin embargo de dar, sino de darse a sí mismo en la cosa ofrecida, que constituye la manifestación del ser personal, porque uno se debe a los otros.

como externa, individual y social, fruto de una aceptación voluntaria y espontánea más que impuesta.

Al igual que Platón y Aristóteles, Santo Tomás considera la comunidad como una especie de organismo, un sistema que supera la suma de las partes que lo integran, y que necesita un gobierno que lo organice<sup>25</sup>. Siguiendo la línea clásica, el deber del gobernante consiste en gobernar según las reglas de la justicia, con vistas al bien común. El cristianismo profundiza en la noción de justicia al fundamentarla en Dios mismo y el orden impuesto por Él al mundo. La justicia adquiere así una fundamentación trascendente y personal: la *ley divina* o eterna. Esta ley es más íntima al hombre que él mismo, un conocimiento de la verdad que da plenitud de sentido a su libertad y que estará en el corazón de todos los santos, es decir, que será revelado al hombre si alcanza la visión beatífica de Dios.

La cultura cristiana propone buscar un nuevo fundamento a la ciudad, crea la libertad política. El fundamento de la ciudad será el hombre; no el poder ni la violencia sino la razón práctica de cada hombre, según la cual éste se gobierna a sí mismo. La ciudad está basada en la verdad pero la verdad del hombre. Es propio del cristianismo sostener que es necesario que en la ciudad puedan vivir gentes de distintas creencias en paz. Radical y profundamente cristiana es la idea de que debe haber diversidad, basada en el respeto al hombre. El cristianismo obliga a establecer dos planos relacionados: el de la relación con Dios, de la fe; y el de lo puramente humano. Es posible generar una vida civil sobre el plano de lo humano, basado en la razón, en el acuerdo. No puede haber aquí imposición, la vida civil es el tema de lo opinable. Esto sólo es posible si se respeta al hombre en cuanto hombre, y para eso hace falta la fe. Siempre detrás del progreso está el optimismo cristiano. Cristo no se impone al llegar a la Historia, la aceptación de Cristo es absolutamente libre y todos los hombres tienen igual dignidad.

Tocqueville afirma que todos los tiranos pretenden arrojar a Dios de la ciudad. Sin embargo, para que haya libertad en una ciudad es necesario el reconocimiento de la trascendencia de Dios. Si no se admite una verdad trascendente, sólo puede haber tiranía y dictadura. Reconocer la trascendencia no quiere decir que todos tenemos que creer en Cristo, pero

<sup>25</sup> Para Santo Tomás la organización más adecuada es la monarquía constitucional, que es un régimen mixto: democracia en las instituciones, aristocracia en una minoría y monarquía en el poder supremo. La forma de gobierno más deplorable es la tiranía.

sí que hay que conocer los derechos humanos, en tanto criaturas de Dios. A lo largo de la historia se ha dado una lucha entre la autoridad y el poder. Se ha creído que el poder puede funcionar sólo, pero siempre tiene que haber una referencia a la autoridad. Cristo es la encarnación de la sabiduría divina, que ha concedido al don de la participación sacramental y gratuita en la ley eterna un remedio eficaz que redime al hombre, restaura su naturaleza para que pueda alcanzar su perfección propia. La autoridad para el cristianismo no se define por disponer del poder, sino por estar al servicio del bien común.

Si el hombre es un espíritu sumergido en la materia, el mundo de lo sensible adquiriría una profunda significación, al formar parte de un plan divino. De esta manera, gozan de un nuevo sentido y profundidad conceptos como el trabajo, la propiedad, el uso, la distribución y el intercambio. Los deseos humanos no son estrictamente necesidades naturales, sino metas que se propone el hombre como expresión de su propia intimidad. Los deseos y trabajos humanos siempre van más allá de la inmediatez de lo sensible, son manifestación del deseo de lo infinito, que no se sacia con nada de lo creado. En el plano pragmático, el hombre puede hacer muchas cosas, y de diversas maneras, es decir, puede establecer infinidad de medios y fines, siempre abiertos a nuevos descubrimientos.

Entre los deseos y la naturaleza se encuentra el trabajo, que implica el dominio de las tendencias naturales, que hace posible la técnica. La naturaleza no produce porque está determinada, no es libre. Cuando el hombre trabaja, hace algo más que causar, produce, amplía la naturaleza, dotándola de nuevas posibilidades. El origen de la economía es precisamente el hecho de que el hombre tenga que deliberar sobre cómo satisfacer sus deseos y preferencias. Es un saber sobre los modos de consumir y producir que está íntimamente ligado a la necesidad humana de manifestarse.

El trabajo se desenvuelve en un mundo simbólico. Es humano si tiene posibilidad de desembocar en la alegría de la fiesta. El mundo está lleno de útiles e instrumentos, objetos naturales humanizados, que encuentran unidad y sentido en el uso que el hombre hace de ellos. Lo primero es saber usar de los bienes, lo cual supone ponerlos al servicio de un bien común que no rechaza sino que integra el bien particular. Sólo entonces se puede organizar y dirigir el trabajo en común, y adquieren sentido la división del trabajo y el intercambio. Producir es poner los objetos

naturales en el plano de la esencia humana, al servicio del bien común, para lo cual es necesario darles un uso determinado. Saber usar las cosas es una práctica que se aprende en el seno de una comunidad humana, que presupone un lenguaje común y una valoración común. El hombre comunica lo que entiende mediante la palabra, y lo que valora mediante el don y el intercambio.

El hombre trasciende la mera corporalidad; su vida no se agota en satisfacer una y otra vez las mismas necesidades, como es el caso de los otros seres animados. La vida del hombre es, en cambio, un camino hacia su propia perfección, que le reclama ser más, usar mejor del cosmos. La perfección del acto, hacer bien las cosas, es para el hombre más importante que la eficacia operativa. Es, por tanto, la libertad ética, la posibilidad de mejorarse a sí mismo, lo que guía la libertad pragmática, o posibilidad de mejorar la naturaleza.

Los intercambios orientados al uso en común de los bienes son el fundamento o principio de la producción, de la división del trabajo: hacer posible la manifestación de la necesidad común. Producir mejores bienes es un requerimiento de la justicia, y se refleja en el precio. Para Tomás de Aquino el precio tiene que ver con la determinación de lo justo, que es resultado de una estimación concreta entre quienes intercambian, con referencia al bien común y en concordancia con la ley humana. Es un juicio recto de la razón práctica lo que determina el “precio justo”, donde la moneda es símbolo de la necesidad común.

La justicia en el intercambio no es incompatible con una ganancia, siempre y cuando no se oponga al bien común. La ganancia se torna injusta cuando proviene de un falseamiento de la realidad, resultado de poner el interés particular por encima del bien común. La usura es rechazable porque es un modo de falsear la moneda, un intercambio que no atiende a la realidad de las cosas, y por lo tanto, un impedimento para medir con objetividad la necesidad común. Los precios no pueden determinarse de modo universal y abstracto, como hace la ley; sino en cada caso concreto, como hace el derecho. Como es necesario considerar las circunstancias concretas de cada caso, conviene disponer de mercados bien establecidos, en los que participen personas con experiencia y honradez acreditada, de manera tal que las estimaciones comunes sean lo más cercanas posibles a la realidad de las cosas, minimizando así los efectos perniciosos.

### 2.1.2. La sutileza de un cambio: Juan Duns Escoto

Juan Duns Escoto (1266–1308), filósofo y teólogo escocés de formación franciscana (con su característico optimismo hacia la materia), es la última gran figura de la escolástica medieval. Educado en Oxford, su pensamiento está condicionado por el aristotelismo de Santo Tomás de Aquino, el ideal matemático de la tradición científica –Grosseteste y Bacon– y el agustinismo franciscano que profesaban sus maestros de París, pretende realizar una síntesis superadora del agustinismo y el tomismo. En su concepción de Dios es un antecedente de Descartes, a la vez que un eco de la tradición agustiniana. Sus tesis teológicas permanecen dentro de la ortodoxia pero son delicadas, y serán origen de grandes desviaciones. Muerto Santo Tomás en 1274 se agravaría la tensión entre agustinismo y aristotelismo<sup>26</sup>.

El talento agudo y riguroso de Escoto le mereció el apodo de *doctor sutil*, y su espíritu crítico, que no se aparta de la ortodoxia, tuvo una nefasta influencia en sus seguidores –Occam el más significativo–, siendo fuente de numerosos problemas filosóficos y llevando a la escolástica a su ocaso. “Obsérvese como Duns Escoto trata todos y cada uno de los problemas capitales de la escolástica del siglo XIII y cómo lleva a ellos un vigoroso espíritu crítico. Esto es justamente lo que tiene de original el escotismo. Cuando los pensadores siguientes recojan de él únicamente este espíritu, se producirá una desviación de las mentes, que las apartará de los auténticos problemas filosóficos y producirá la decadencia de la escolástica”<sup>27</sup>.

Uno de los primeros problemas a los que se enfrenta Escoto, y que en cierta manera es el comienzo de una ruptura que costará superar, es la relación entre filosofía y teología. Escoto opone totalmente razón y fe<sup>28</sup>, la filosofía se ocupa de las verdades demostrables, siendo su objeto formal los primeros principios –el ser en cuanto ser–, mientras que la teología, por su parte, se ocupa de las verdades creíbles, y su objeto son

<sup>26</sup> La doctrina aristotélica experimentaría un gran retroceso, tras ser condenada, primero en 1270 por el obispo de París, Etienne Tempier, y luego en 1277, por el arzobispo de Canterbury, Robert Kilwardby.

<sup>27</sup> González Alvarez, A. (1982), p. 77.

<sup>28</sup> Detrás de esta posición se esconde un temor religioso, lo que pretende es proteger la fe frente al intelectualismo pagano: “lo que intenta demostrar no es la inutilidad de la filosofía, sino la necesidad de la Revelación”. Gilson, E. (2007), p. 625. Escoto ve en la física aristotélica problemas para la fe. Véase Polo, L. (2009), p. 339 y ss.



las verdades de fe –Dios en cuanto Dios–. Considera que Dios no es objeto racional, las verdades de fe no pueden ser aprehendidas racionalmente, así como tampoco las verdades de razón son aprehensibles por la fe. Precisamente por eso Dios se revela, ya que nada de lo que es demostrable por la razón es revelado por Dios, ni viceversa. No se puede seguir la línea de los filósofos antiguos paganos como si Dios no se hubiera revelado.

La “bisagra” entre filosofía y teología será la metafísica. Para alcanzar el plano de la metafísica, el filósofo debe aceptar, como teólogo, que el mundo físico es contingente y depende radicalmente de la voluntad creadora que obra contingentemente. Por la fe se trasciende la filosofía física y se accede a la metafísica, y desde la metafísica se concibe la teología como la ciencia humana de lo divino. Acepta el hilemorfismo aristotélico para explicar la creación, pero la adapta a su teoría de las formalidades, según la cual cada ser tiene una pluralidad de formas superpuestas, siendo la última la que le confiere la individualidad (*haecceitas* o forma individual). Es esta perfección entitativa la que otorga el principio de individuación, y no la materia, como en el caso de Santo Tomás. La realidad contiene virtualmente lo universal y lo individual, ya que si lo universal no estuviera contenido en la cosa, caería en un logicismo.

Según Muralt, las dos decisiones doctrinales que dan origen a la revolución escotista son, precisamente, la concepción unívoca de la noción de ser, en detrimento de la analogía aristotélico-tomista, y la interpretación de la causalidad aristotélica, no en términos de causalidad recíproca de causas totales, sino en términos de causalidad concurrente no recíproca de causas parciales<sup>29</sup>.

Para Santo Tomás de Aquino en sentido estricto la esencia de Dios es inaccesible al conocimiento humano, pero es posible referirse a Él por analogía con las criaturas (no equívoca ni unívocamente) ya que existe una relación entre ambos conceptos. Escoto, en cambio, se propone no mezclar la filosofía y la teología, ni en sus contenidos ni en sus métodos, lo cual implica que Dios mismo se halla más allá del intelecto humano y, por lo tanto, la filosofía no puede llegar a alcanzar a Dios en sí mismo sino en tanto que ser. Para que el hombre pueda conocer la realidad de Dios, introduce la “univocidad del ser”, una noción de ser comunísima,

---

<sup>29</sup> Muralt, A. de (2008), p. 37.

absolutamente indeterminada y unívoca a todos los seres (el ente-común-unívoco aún no es la nada).

La univocidad designa la unidad de razón de aquello que es predicado –en cuanto que se predica de muchas cosas–, es la identidad de un concepto, que va más allá de la identidad real de los sujetos de los que se predica. El propósito de Escoto es demostrar que la univocidad del concepto de ser, que es el primero de los conceptos trascendentales, se concretará en patentizar que al concepto de ser, tomado en su absoluta indeterminación, no se le puede negar una determinada consistencia para que sea lógicamente operante. El *ens* es de por sí indiferente a la calificación de infinito y de finito, y por tanto puede aplicarse a ambos y predicarse unívocamente de Dios y de las criaturas. De esta manera, gracias a la univocidad del ente, abre una nueva alternativa a la metafísica tradicional, al fundamentarla de otro modo<sup>30</sup>.

Se plantea el problema de la demostración de la existencia de Dios, tendiendo a formular las demostraciones lo más apriorísticamente posible, fijándose en las relaciones necesarias y absolutas entre los conceptos que maneja y descuidando el punto de partida de la experiencia, que tanto cuidaba Santo Tomás. Para él, toda demostración digna debe partir de una causa necesaria y llegar a una conclusión por medio de un razonamiento silogístico. Las demostraciones por el efecto – como las vías de Santo Tomás– son relativas. Se puede concluir de lo necesario a lo contingente, pero no a la inversa. La filosofía ofrece de Dios un conocimiento abstracto y racional (no personal). La infinitud es el constitutivo formal de la esencia de Dios. No se pregunta simplemente por la existencia de Dios sino por la existencia del ser infinito.

Al subrayar la infinitud divina, se detiene en la contingencia de la creación, lo cual dará origen a su doctrina del voluntarismo (las leyes de la naturaleza y de la moral están en radical supeditación a la voluntad de Dios). Uno de los rasgos característicos del escotismo es su insistencia sobre la libertad de la voluntad divina y el carácter contingente de sus efectos. De allí se desprende una comprensión voluntarista de la libertad humana: “la libertad reside formalmente en la sola voluntad, no en otra potencia distinta”<sup>31</sup>. En una doctrina que se funda en el ser unívoco, y no

<sup>30</sup> Véase Polo, L. (2009), p. 340.

<sup>31</sup> Escoto, D. (1891), Vol. III Disputato tertia, De intellectu et voluntate, Sectio XV.

en actos analógicos de existir, hay que hacer intervenir un acto separador para asegurar la contingencia de lo posible. Este es el papel que desempeña la voluntad. Lo posible emana de lo necesario por un acto de libertad: Dios crea si quiere, y solo porque quiere<sup>32</sup>. La única causa por la que Dios ha querido las cosas es su voluntad. La voluntad de Dios no está sometida a la regla del bien sino al contrario. La rectitud es interior a su misma voluntad y ninguna ley es recta sino en cuanto ha sido aceptada por la voluntad de Dios. La voluntad de Dios (exceptuando el principio de no contradicción) no es limitada por nada. Su concepción de la libertad es más voluntarista que intelectualista.

Al explicar los seres creados, Escoto acepta la teoría aristotélica del hilemorfismo, aunque rechaza la tesis tomista según la cual la materia prima no tiene ninguna actualidad. La materia es una entidad que goza de una realidad positiva y propia. Si la materia es una de las causas del ser es necesario que sea algo, ya que la nada no es causa de nada; además de que sin entidad propia no podría recibir la forma. Sostiene que la materia prima es una entidad real, pero intrínsecamente incompleta, y por tanto, determinable. Esta diferenciación representa una revolución silenciosa a la que ningún autor de su tiempo otorgó la importancia suficiente. Los rasgos esenciales de esta alternativa metafísica perdurarán en el pensamiento moderno<sup>33</sup>.

Asimismo, la solución escotista al problema de la individuación supone el reconocimiento en el individuo de un valor ontológico que no tenía en la tradición escolástica. Lo individual adquiere primacía sobre lo universal y el conocimiento del singular es el más perfecto. Para Escoto, sólo existe el individuo, y todo lo que existe en el individuo es de un modo individual o individualizado. La *naturaleza común* –*communis natura*– o esencia específica se hace universal por un acto intelectualivo y se hace singular gracias a la *haecceitas*, perfección entitativa que sobreviene a la naturaleza común determinando la especie, no en el orden esencial sino existencial. La *naturaleza común* no existe como común en el individuo, que no lo agota, sino que se da también en los demás

---

<sup>32</sup> “En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho”. Benedicto XVI (2006).

<sup>33</sup> Muralt, A. de (2008), pp. 37, 67, y Muralt, A. de (2002).

individuos. La esencia es igualmente indiferente respecto a lo universal y a lo particular, pero está virtualmente contenida en ambos. Se hace frente a la supervaloración del universal que predomina en Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino y se abre paso hacia el individualismo de la filosofía moderna<sup>34</sup>.

Aunque el individualismo escotista es un personalismo, el hombre, en cuanto capacidad de Dios, no es un ser solitario, sino solidario en una comunidad de personas que se llama sociedad. Escoto propuso, proclamó y fundamentó el principio democrático de la absoluta igualdad entre los hombres a partir de la dignidad de la persona y del respeto máximo a la libertad. Para este autor, el mundo es tanto una realidad cognoscible como una realidad amada, a la que hay que acercarse tanto con la inteligencia como con la voluntad. El primer principio ético es: “Dios debe ser amado”. Al atribuir al amor la importancia de un acto totalmente libre y original, Escoto otorga a la voluntad un cierto predominio sobre las demás potencias del alma, y en particular, del intelecto<sup>35</sup>. A nivel

<sup>34</sup> Según Muralt, esta nueva forma de pensamiento entraña las siguientes consecuencias:

- El análisis de lo real elimina la pluralidad de las distinciones de razón, en favor de la distinción formal *ex natura rei*; la intelección por razón abstractiva tiende a dar lugar a un modo de intelección intuitiva.
- La diversidad analógica de las causas deja sitio al primado unívoco de las causalidades eficiente y material.
- La materia y la forma no pueden ser concebidas como *unas por sí* sustancialmente, sino como dos sustancias. De la misma forma, tampoco el intelecto y lo inteligible pueden ser concebidos como unos por sí inteligiblemente, ni la voluntad y el bien querido como unos por sí afectivamente, ni el cuerpo social y el príncipe como unos por sí políticamente.
- La unidad de la materia y de la forma, del intelecto y lo inteligible, del apetito y lo apetecible, del pueblo y del príncipe, es a partir de ahora una *unidad de orden por sí*, en la que uno de los términos desempeña el papel de causa “más principal”.
- La noción de causa “más principal” contiene en germen el riesgo de exclusión de uno de los términos en favor del otro (hombre como alma o cuerpo, Estado como primado de la forma política o del cuerpo social, etc.).

Véase Muralt, A. de (2008), pp. 37-39.

<sup>35</sup> “Hay un momento en el que se empieza a sospechar que no hay operación cognoscitiva, o que el conocimiento es pasivo. En la sospecha intervienen el intuicionismo y el voluntarismo. Esto tiene lugar en el siglo XIV, que no es exactamente una decadencia, sino el intento de rechazar a Aristóteles. Dicho intento se centra en la tesis de que la voluntad es el núcleo de nuestro espíritu y se niega el predominio del entendimiento, se invierte la convicción de Aristóteles que resalta la perfección del conocer frente a lo imperfecto del deseo. Ciertos teólogos medievales no

personal, amó en profundidad, con un amor concreto que es praxis, pero inició una línea de pensamiento que traería profundas consecuencias en la modernidad<sup>36</sup>.

### 2.1.3. *El nominalismo de Guillermo de Occam*

#### 2.1.3.1. *Consideraciones filosóficas generales*

Guillermo de Occam (1280–1349) franciscano al igual que Escoto, estudió en Oxford. Representa el punto de la culminación filosófica y teológica de movimientos íntimamente vinculados a la historia de la lógica medieval desde Abelardo. Con un marcado sentido de lo concreto y de la libertad de las personas y de las complejas entidades sociales, quiere liberar a la Iglesia del absolutismo en el poder político. Restringe, todavía más que Escoto, el ámbito de la demostración filosófica, acentuando la separación entre teología y filosofía. Vive, siente y piensa en el contexto existencial de la separación real entre fe y razón, filosofía y teología, teología y política, Iglesia e Imperio. A diferencia de Escoto, que es beato de la Iglesia Católica, Occam fue acusado de hereje y excomulgado. Sin embargo “el pensamiento de Ockham, y toda la corriente terminista o nominalista que él generó, y a la que se denominó ya en su tiempo *via modernorum*, está en estrecha dependencia del pensamiento escotista”<sup>37</sup>.

Occam se opone con vigor al realismo con que se había dado respuesta en la filosofía medieval al problema de los universales. Para él, los universales son meros nombres (términos); no existen fuera del pensamiento. No hay más realidad que lo particular y contingente: las únicas sustancias son las cosas individuales y sus propiedades. El singular es primero en el orden del ser y del conocer; es empírica y ontológicamente el primer e irrenunciable inteligible, y goza de plena autonomía lógica, ontológica y gnoseológica. Lo real es meramente empírico, numérica y localmente singular e incomunicado (sin remitencia

---

aceptan la hegemonía del intelecto porque implica, al parecer, la imperfección de la voluntad. Ahora bien, como Dios es caridad, la voluntad no es insuperablemente imperfecta. En Dios se da la voluntad”. Polo, L. (2006), pp. 67-68.

<sup>36</sup> Según Schulz, “desde el principio de la Edad Moderna se abrió un abismo entre la teología y la filosofía”, iniciada por la filosofía escotista. Schulz, W. (1961), p. 32.

<sup>37</sup> Miralbell, I. (1994), pp. 16-16.

a nada). Mientras que para Santo Tomás, la ciencia trata de lo universal, aunque, propiamente, sólo existe lo individual, para Occam solo existe el individuo y sólo él es objeto de ciencia. La palabra que aparentemente significa un concepto designa en realidad un objeto confusamente conocido. De ahí que el entendimiento para conocer lo singular no necesite intermediarios de ningún género.

Aunque la existencia de Dios queda reducida a mera probabilidad, resalta la radical contingencia del ser creado como efecto de la decisión creadora de un Dios omnipotente y libérrimo. La omnipotencia divina sustenta y justifica la visión ontológico-teológica del mundo y de la vida. Las perfecciones divinas son solo nombres atributivos. La potencia de Dios es ilimitada y puede hacer todo aquello que es posible (que no implica contradicción). Entiende la libertad como capacidad de autodeterminación, de querer o no querer algo concreto, siguiendo a Escoto, pero a diferencia de éste, no cree que la voluntad humana tienda naturalmente hacia el bien infinito. El acceso humano a Dios no es cognoscitivo, sino voluntario, es decir, no es natural sino por fe sobrenatural, por lo que cae en un fideísmo.

Resalta el valor de la experiencia en su dimensión existencial y teórica. Nada nos garantiza la existencia del alma. Radicaliza la categoría experiencial y el reconocimiento de lo concreto, transformando la ontología escotista del ente unívoco en ontología del ente singular. La univocidad occamista es simplemente lógica o conceptual (la ontología se reduce al mínimo).

El mundo no es esencia sino presencia, conjunto de seres singulares e irrepitibles que no tienen esencia sino que son existencia. Cada singular es un cierto absoluto indivisible, que no es comprensible desde lo universal, desde la esencia abstracta, sino desde sí mismo. El nominalismo se caracteriza por esa orientación del pensamiento que enseña a nombrar con rigor y exigencia los seres singulares existentes y que las ciencias tienen que descubrir. De ahí la importancia de la lógica, la filosofía del lenguaje y la semiótica.

La singularidad es el modo más radical de ser del ente, es su *modo de ser*. Los modos de ser de la metafísica (potencia y acto, *per se* y *per accidens*, esencia y existencia, sustancia y accidente) son modos de hablar o significar, ya que todo lo que existe, existe en acto. El singular no tiene esencia. Para que la tuviera, habría que demostrar que la esencia

se distingue de algún modo de la cosa misma, lo cual es indemostrable. Rechaza la distinción real entre esencia y existencia, a la vez que ataca la metafísica de las esencias, por considerar un conocimiento hipotético no válido. La famosa “Navaja de Occam” se refiere a este “principio de economía” según el cual no deben multiplicarse los entes sin necesidad. El problema es que aplicar este principio metódico a la idea de un Dios omnipotente hace que las innumerables posibilidades no contradictorias de un hecho resulten igualmente válidas. No podemos conocer las formas inteligibles de las cosas empíricamente, y por lo tanto, al no tener acceso a la estructura intrínseca de la realidad, el argumento último de su existencia es la voluntad divina. Cae así en un teologismo extremo.

A diferencia de los sistemas del XIII, que buscan la inteligibilidad de la realidad y su estructuración racional a través de principios universales, que superen la dispersión de los singulares y se encuentren en una naturaleza común, Occam parte de lo singular y concluye en el singular. Sólo reconoce como válido y apodíctico un sólo género de demostración: mostrar lo que es inmediatamente evidente o lo que se deduce necesariamente de una proposición inmediatamente evidente.

“El único tipo de conocimiento que puede asegurarnos de si cierta cosa existe o no es el conocimiento intuitivo, es decir, la aprehensión inmediata de algún objeto por una percepción interna o externa. La intuición es, por tanto, el único fundamento posible para lo que Occam llama conocimiento experimental (*experimentalis notitia*) o conocimiento científico (*notitia scientifica*); expresión ésta que, de acuerdo con su derivación, designa la especie de conocimiento que la ciencia causa en nosotros”<sup>38</sup>. En definitiva, toma de Escoto la distinción entre conocimiento intuitivo y abstracto, pero interpreta el intuitivo en la línea del empirismo: las características principales de la intuición son la inmediatez y la evidencia.

El caso de la intuición de lo no inmediato, es decir, de la no-existencia, lo resuelve acudiendo a un argumento teológico: “Esto –son sus palabras– lo pruebo por un artículo de fe: creo en Dios todopoderoso, por el cual sé que todo lo que no envuelve contradicción puede atribuirse al poder divino (...) para hacer posible el conocimiento bastan la mente y Dios”<sup>39</sup>. De este principio se deriva una cuestión radical: la misma

<sup>38</sup> Gilson, E. (2004), p. 69.

<sup>39</sup> Gilson, E. (2004), pp. 78–79.

existencia del mundo. Una solución similar utilizará para el problema de la causalidad<sup>40</sup>.

### 2.1.3.2. Consideraciones de filosofía práctica

El nominalismo cambió la concepción del hombre como persona. La nueva vía se fundaba en la voluntad, en el sometimiento a la fe, en la aceptación de las verdades reveladas con independencia de la razón y las tendencias naturales. El cosmos, que anteriormente era el camino natural para el descubrimiento de la verdad y el bien, pasaría a convertirse en “naturaleza que no tiende”, algo así como un mecanismo, un juego de fuerzas físicas sin un fin. El fin último del hombre quedaba deshumanizado, ya no transcurría a través de fuerzas tendenciales y deliberaciones racionales, sino pura y exclusivamente de la voluntad de cada uno.

Su teoría del conocimiento tiene una repercusión directa en el plano ético, ya que no podrá demostrar que la ley moral tenga un carácter necesario y absoluto. Al igual que en el campo de la ontología se han eliminado las ideas universales, también en la ética se puede eliminar la idea de una ley inmutable, pues la voluntad de Dios puede crear un orden distinto, y por ejemplo, mandar hacer lo que está prohibido. Desde el momento en que suprimimos los arquetipos universales, ya no queda ninguna barrera que pueda contener la arbitrariedad del poder divino, y esa libertad omnipotente de Dios constituye el fundamento ético.

Todo el universo creado, incluida la ley moral, es contingente no solo en su existencia sino también en su esencia. Al empirismo antimetafísico se suma otro principio ético: la omnipotencia divina. La fe nos revela un Dios omnipotente, cuya voluntad está más allá del orden, la verdad o el bien. La ley no puede provenir de una sabiduría divina que mueve a sus criaturas desde dentro, sino de un Dios legislador, que mueve desde fuera. No existe por tanto una moralidad intrínseca en los actos humanos, sino que el criterio es únicamente extrínseco: la voluntad divina, expresada en el mandato y respaldada por un sistema de sanciones y recompensas. Se cae en un convencionalismo moral de tipo teológico: el hombre debe sujetarse a la voluntad de Dios únicamente por fe, y su conciencia es la primera norma moral, que debe seguirse siempre. El

---

<sup>40</sup> En este sentido su doctrina encuentra un paralelo con el empirismo de Hume.



voluntarismo occamista es expresión de una ética del amor irreflexivo: obrar bien es un acto de amor puro a Dios, un determinarse de modo totalmente autónomo sin tendencias ni deseo de felicidad.

En Avignon, el papa francés Juan XXII llamó a comparecer ante su presencia a cinco franciscanos: a cuatro de ellos por su interpretación radical de la pobreza, y a Guillermo de Occam por la arriesgada distancia que sus proposiciones teológicas guardaban con la tradición. Estos cinco monjes decidieron buscar refugio y protección en el emperador Luis de Baviera, enemigo excomulgado del Papa, quien se encontraba en Pisa. Occam se arrodilló ante él y le dijo: "*Emperador, defiéndeme con la espada y yo te defenderé con la pluma*". En la corte de Luis de Baviera, instalada luego en Munich, se inicia el proceso de secularización que caracterizó a la Modernidad.

Occam defiende la autonomía del poder secular frente a la concepción sacral de la autoridad. Exaltará la legitimidad y autonomía del poder temporal, aduciendo que la autoridad papal era de origen divino, pero sólo en el plano espiritual. En las cosas temporales los reyes no tienen superiores, ni necesitan aprobación pontificia. Dios es el origen de todo poder sobre la tierra, pero lo deposita en el pueblo, quien lo entrega al gobernante de forma irrevocable. La autoridad política se transforma en poder, en la voluntad más poderosa capaz de imponerse a todas las demás. De esta manera, acaba por separar radicalmente fe y razón, oponiendo además Iglesia y Estado, dos poderes distintos, uno espiritual y el otro temporal.

Si Dios es el gran legislador, que impone arbitrariamente desde fuera una ley que no guarda relación con la naturaleza o la razón, y que da a conocer a los hombres a través de la Revelación, ya no es la sabiduría divina lo que gobierna a los hombres sino el poder absoluto. Por lo tanto, la idea de filiación divina es reemplazada por la de esclavitud: Dios no brinda consejos sino que imparte órdenes a los hombres. La promulgación de la ley, el modo de dar a conocer la voluntad del legislador, pasaría a convertirse en un elemento esencial. La ley dejaba de ser algo relativo a la razón para pasar a ser ella misma la razón, cayéndose así en el racionalismo, que supone una concepción abstracta de la ley, un sistema de reglas deducibles de unos axiomas en el que sólo importa la coherencia o consistencia lógica interna.

La ley humana, que pasaría a llamarse *ley positiva*, sería establecida por el legislador humano de modo silogístico, a partir de una norma superior: la ley divina. Así, en lugar de los principios de la razón práctica, que requieren una comunidad humana de aprendizaje y tradición, se recurría a los principios de la razón teórica, evidentes por sí mismos. Los argumentos razonables o de conveniencia, aplicados a casos concretos, dan lugar a razonamientos lógicos estrictamente necesarios. Los conceptos de lo justo y del derecho<sup>41</sup> quedan radicalmente alterados. Lo justo pasa a ser “lo legal”, lo que se adecua a la letra de la ley, que previamente ha absorbido el derecho. Si la moralidad reside enteramente en la voluntad, se hace inevitable coaccionarla mediante la ley.

Para el nominalismo, la ciudad, al igual que todo lo universal, es algo ficticio, sólo son reales los individuos que la integran y sus voluntades antagónicas. La sociedad no es un bien al que tiende la persona de manera natural sino un mal inevitable, impuesto desde arriba por una voluntad divina única e incommunicable, que viene a poner remedio a la naturaleza corrompida por el pecado. En estado de inocencia los hombres permanecen en estado de igualdad. Es el pecado lo que introduce la desigualdad o singularidad. La idea de bien común pasa a ser sustituida por el nuevo concepto de interés general, cuyo objeto es evitar el conflicto de intereses individuales, anteriores a la constitución misma de la ciudad. La ley no sigue el bien común sino que ella misma impone el interés general, un diseño racional *a priori* deducido de los principios universales de la razón teórica.

Como el fundamento de toda ley es la ley divina, escrita en la Biblia, quien no fuese creyente quedaba libre de obligación de la ley, lo cual ponía en peligro la unidad y hasta la misma existencia de la comunidad política. De esta manera, se habían sentado las bases para que el orden social sólo pudiera ser una teocracia absolutista.

Si la ciudad era resultado de un acuerdo de voluntades individuales, de un sometimiento a una voluntad superior, al tiempo que se conservaban los derechos naturales subjetivos, quedaba latente en el

---

<sup>41</sup> El derecho deja de desenvolverse en el plano de la práctica, atendiendo a la realidad de la cosa para determinar el *medium rei*; para pasar a desenvolverse en abstracto, reduciéndose a las potencias o facultades subjetivas de cada individuo a partir de las cuales se determina el *medium rationis*, una especie de equilibrio entre las voluntades de las partes en litigio. En definitiva, las leyes conciernen a las acciones sin pasar por las cosas, y el poder político se impone porque se trata de una voluntad más fuerte.

mismo origen de la ciudad un conflicto de derechos o poderes. Permanecería oculto mientras se impusiera la voluntad del más poderoso o el más astuto, o estallaría violentamente en cuanto el poder se hiciera débil. Así, la vida de la ciudad siempre sería precaria.

En definitiva, las consecuencias políticas y teológicas del nominalismo son el resultado de llevar la doctrina escotista al extremo. La voluntad divina se presenta soberanamente libre y Dios puede querer y hacer cualquier cosa, ya que su potencia es absoluta con respecto a aquello que no incluye contradicción. Esta *potentia absoluta Dei* excluye la definición de la acción divina como sustancialmente inteligente, voluntaria y providente.

La ciudad nominalista es un mal inevitable, un pacto utilitario por el que los individuos aceptan someterse al poder político a cambio de recibir una garantía de propiedad. Sin embargo, la propiedad que se deriva de la individualidad en abstracto es algo no necesario para el hombre. La propiedad deja de ser entendida como algo natural –antes de la caída no existía propiedad– para pasar a ser una apropiación individual extrínseca, una posesión sin término ni medida, un modo de ejercer un derecho individual conflictivo a disponer arbitrariamente de la naturaleza. Es la voluntad de cada individuo lo que determina el valor y no la referencia a la necesidad común.

La propiedad no surge de un proceso histórico que lleva de “los hechos al derecho” según el dinamismo por el cual surgen las relaciones entre personas a lo largo del tiempo en el seno de una comunidad, sino que es fruto de un reparto que tiene por objeto limitar la codicia. Este cambio de perspectiva hace que se tome conciencia de la escasez y la necesidad del reparto. Los intercambios dejan de estar mediados por el objeto, para depender únicamente de la voluntad subjetiva de los individuos interesados, dotados de derechos originarios. Los intercambios se transforman en una especie de equilibrio entre voluntades, que no dependen más que de sí mismas, perdiendo la referencia al bien común. Ya no interesa el precio justo y la justicia en los intercambios depende únicamente del contrato, que es consecuencia de un acuerdo de voluntades. La voluntad de cada individuo da carácter público a un bien una vez que lo pone a la venta, ya que previamente es privado. El precio surge de un acuerdo hipotético de voluntades.

El predominio de la utilidad individual subjetiva lleva a un cambio radical en la forma de entender el mercado, como una lucha entre voluntades. Asimismo, el mercado deja de estar ligado a lo concreto para convertirse en un concepto universal abstracto, un mecanismo con una legalidad propia, destinado a restablecer una distribución de propiedad de equilibrio. Es ese mismo mecanismo el que, como resultado de fuerzas contrapuestas, determina los precios de equilibrio, reduciendo un problema ético a un problema lógico y desligando al hombre de toda responsabilidad.

Si los intercambios ya no se referían a la necesidad común, la moneda dejaría de ser su símbolo para convertirse en un medio para facilitar el acuerdo de voluntades. El concepto de valor se vuelve un enigma irresoluble, y el valor de una cosa solo puede ser medido por otra cosa, no por referencia a la necesidad común. Asimismo, la prohibición de la usura quedaba sin justificación racional, debía acatarse por haberlo establecido así la ley divina.



## Capítulo 3

# La racionalidad en el mundo pre-moderno

### 3.1. Revolución ontológica: el desarraigo del hombre

A medida que la filosofía de Occam fue ganando terreno en las universidades europeas del siglo XIV, los filósofos escolásticos fueron perdiendo confianza en sus propios principios y comenzó la decadencia de la filosofía medieval. “Es un hecho que en cuanto los escolásticos abandonaron toda esperanza de dar respuesta a los problemas filosóficos a la luz de la pura razón, cesó la brillante y larga carrera de la filosofía medieval (...) La generalización del escepticismo tenía que ser la conclusión necesaria de tales doctrinas”<sup>1</sup>.

El resultado del nominalismo fue un hombre desorientado por el caos en el que quedó sumida la realidad, y atormentado por la presencia de un Dios arbitrario e impredecible. La crisis nominalista rompió con el orden del pensamiento medieval, y peor aún, sembró la duda acerca de la realidad misma. Con ello dejó lugar a numerosas respuestas posibles para abandonar dicha situación crítica. Dado que la raíz del problema era de orden metafísico, los principales intentos de solución surgieron de las distintas opciones que ofrecía este tipo de conocimiento.

En la filosofía medieval la metafísica no era una parte de la filosofía sino el conocimiento del ser, de Dios, del hombre, de la naturaleza y de la razón. Se dividía en *metaphysica generalis*, que incluía la lógica y la ontología, y *metaphysica specialis*, que abarcaba la teología racional, la cosmología racional y la antropología racional. La metafísica general versaba sobre las cuestiones ontológicas (la naturaleza del ser y de la razón) y la especial sobre tres realidades específicas: la humana, la natural y la divina; es decir, las llamadas cuestiones ónticas.

---

<sup>1</sup> Gilson, E. (2004), p. 108.

Desde el punto de vista ontológico, la revolución nominalista significó un cambio de paradigma que se tornó irreversible, expresado principalmente por el individualismo ontológico. Desde esta perspectiva –ontológica–, las distintas reacciones compartieron el mismo enfoque, diferenciándose en la prioridad otorgada a las distintas realidades específicas. No existe acuerdo unánime sobre el comienzo de la modernidad<sup>2</sup>, y no tomaremos posición al respecto, ya que, por más que en el presente trabajo señalamos su génesis en la revolución nominalista, afirmar que precisamente “ese” sea el momento del cambio es tarea de un historiador o un filósofo de la cultura. No obstante, siguiendo las interpretaciones tradicionales, podemos diferenciar entre reacciones pre-modernas y modernas. El criterio que utilizamos para esta clasificación es relacionar “lo moderno” con lo mecánico, el paso de la interpretación de la sociedad como una unidad natural de orden –pensamiento clásico–, a la consideración de la misma como un gran mecanismo –pensamiento moderno–. Lo “pre-moderno”, puede considerarse un puente entre ambas cosmovisiones. Así, las reacciones pre-modernas serían: el Humanismo y la Reforma Protestante<sup>3</sup>.

### 3.2. La exaltación de lo humano

#### 3.2.1. Petrarca y el ideal apolítico

Perdido el equilibrio entre lo humano y lo divino comenzaría un movimiento pendular, debido a que cada posición reaccionaría a las debilidades de su contraria. A finales del siglo XIV y principios del XV la situación en Europa se agravó aún más. La peste negra, la Guerra de los Cien Años y las recurrentes hambrunas aumentaron la debilidad humana frente a la idea de un Dios caprichoso.

Además de los problemas teológico y metafísico, el nominalismo sembró el germen del individualismo, del hombre tomado en su

<sup>2</sup> “Unos fechan el origen de la modernidad en 1436, año en que Gutenberg adoptó la imprenta de tipos móviles; otros, en 1520, año de la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; otros, en 1648, al finalizar la Guerra de los Treinta Años; otros en 1776 y 1789, los años en que estallaron las revoluciones americana y francesa respectivamente; mientras que, para unos pocos, los tiempos modernos no empiezan hasta 1895, con *La interpretación de los sueños* de Freud y el auge del ‘modernismo’ en bellas artes y literatura”. Toulmin, S. (1990), p. 27.

<sup>3</sup> Este enfoque pertenece a Gillespie, M. (2008). En este apartado seguiré su esquema.

singularidad y solo ligado a Dios, aunque en una relación de asimetría absoluta y divina indiferencia. Hasta entonces las tres maneras básicas de entender al hombre en su dimensión social –o como parte de algo más grande– habían sido considerarlo ciudadano, ya sea de la *polis* (Platón, Aristóteles), del *cosmos* (estoicismo) o de la ciudad de Dios (San Agustín, cristianismo). “La transición al mundo moderno comenzó con el rechazo de esta visión política, cosmológica y teológica de la identidad humana”<sup>4</sup>.

El primero en enfrentar la cuestión de una identidad que no remita fuera de sí fue Francisco Petrarca<sup>5</sup> (1304–1374). Proveniente de una familia florentina de tradición notarial (ininterrumpidamente desde su bisabuelo), su padre había sido exiliado por razones políticas. Petrarca vivió de cerca las intrigas de la corte papal de Avignon, donde trabajó su padre desde 1313, y estudió en Bolonia, donde conoció las obras de los clásicos literatos, en especial Virgilio y Cicerón. Su vida estuvo signada por la inestabilidad de la falta de hogar y muchos de sus amigos murieron

---

<sup>4</sup> Gillespie, M. (2008), p. 45.

<sup>5</sup> Según Burckhardt ‘el primer hombre moderno’ fue Dante, aunque para el historiador francés Henry de Nolhac, es Petrarca quien merece este calificativo por su crítica a Aristóteles, que se extiende al pensamiento escolástico y es la base de su escepticismo. Merece la pena esta cita extensa en donde Petrarca se adelanta al anti-aristotelismo de los pensadores “propriadamente modernos” (Descartes, Hobbes): “Cuando algunos aristotélicos sostenían alguna discusión filosófica en su presencia, prefería ‘o permanecer silencioso o burlarse de ellos o cambiar de conversación’. A veces –cuenta Petrarca– ‘les he preguntado sonriendo cómo es que Aristóteles podía haber conocido esto, si ni se prueba por la luz de la razón ni lo atestigua la experiencia. Entonces caían en un silencio, mezcla de sorpresa y de cólera, mirándome como a un blasfemo que exigía prueba después de que se había alegado la autoridad de Aristóteles. De este modo, lo probable es que no seamos jamás filósofos, es decir, amantes de la verdad, sino aristotélicos o, mejor, pitagóricos, que reviven la costumbre absurda que no permite plantear ningún problema, a menos que *él* lo diga... Para mí, Aristóteles fue, por supuesto, un gran hombre, y sabía mucho; pero fue, con todo, un hombre, y es natural que algunas cosas, o por mejor decir, muchas, puedan habersele escapado. Diré aún más... Estoy seguro, sin la menor duda, de que estuvo en error toda su vida, no sólo con respecto a detalles en que el yerro siempre es pequeño, sino también con respecto a las más graves cuestiones, donde se juegan los más altos intereses. Y, aunque haya hablado mucho de la felicidad al comienzo y al fin de su *Ética*, me atrevo a afirmar, por más que ellos puedan protestar en mi crítica, que ignoraba por completo la verdadera felicidad, y que las opiniones sobre este punto de una piadosa ama de casa o de un pescador, pastor o labriego piadoso, serían, si no tan finamente labradas, sí más acertadas a las suyas”. Petrarca, *De mi propia ignorancia y la de otros muchos*, citado en Gilson, E. (2004), p. 97.



por la peste. Así Petrarca encontró, en el camino solitario de la autoperfección la clave de la identidad humana. Su respuesta es, por tanto, privada y apolítica.

Petrarca se oponía a la exaltación especulativa del poder divino que postulaba el nominalismo, aunque no quería volver a la visión escolástica, a la que consideraba demasiado racionalizada. Su visión de la vida cristiana encontraba su centro en la práctica moral. Consideraba extremista la reacción franciscana ante la corrupción y proponía más bien un retorno a la virtud antigua, a los modelos humanos de la literatura y filosofía clásicas. No es la fe ciega sino la virtud lo que permite vencer a la Fortuna.

El humanismo renacentista era un humanismo cristiano, y en el caso de Petrarca, de marcada influencia agustiniana, y por lo tanto muy influenciado por clásicos como Platón o Cicerón. Consideraba que la teología se había alejado demasiado de la piedad, y adoptado un lenguaje demasiado abstracto y técnico para la gente común. Para él, era más importante la práctica moral que la fe o las ceremonias<sup>6</sup> y se acercaba bastante al pelagianismo<sup>7</sup>. Para Petrarca Dios no era impredecible sino poder, sabiduría y bien en su grado máximo. Al mismo tiempo, idealizaba un hombre nuevo, un individuo autónomo, autárquico, completo en sí mismo, ideal que inspiró a todo el movimiento humanista. Sin embargo, este ideal se acerca más al individuo autocreador de sí mismo, sin fines ni forma, de Occam que al ciudadano griego.

Aunque su producción literaria fue vasta, llaman la atención dos obras: *Mi secreto* (*Secretum Deum*) que toma como modelo *Las Confesiones* de San Agustín, y *Sobre la vida solitaria* (*De remediis utriusque fortunae*)<sup>8</sup>, que manifiestan su ideal de perfección privada. Para

<sup>6</sup> En el *Decamerón* de su amigo Giovanni Boccaccio (1351) encontramos una serie de cuentos donde se pone de manifiesto la corrupción de la Iglesia y los santos, algo con lo que Petrarca coincidía.

<sup>7</sup> Según Pelagio (354– 420/440) los hombres no necesitaban de la ayuda de la gracia para salvarse, pues el pecado original no había afectado la naturaleza humana y la voluntad moral era capaz de elegir entre el bien y el mal sin asistencia divina. Esto desmerecía la Redención de Jesucristo, quien no era más que un ejemplo moral.

<sup>8</sup> En *Mi Secreto* Petrarca entabla una conversación terapéutica con San Agustín, al que promete ser fiel a sí mismo. No busca la redención sino la perfección humana, entendida desde las perspectivas platónica y estoica. De allí se deriva una vida de virtud solitaria, apartada de la vida diaria, que será profundizada en *Sobre la vida solitaria*, donde trata la superioridad de la vida privada sobre la pública, a la vez que traza un

él, el camino a la virtud no surge de una investigación del lugar del hombre en el orden natural, sino de una mirada introspectiva de la propia subjetividad, de autoconocimiento. La virtud es incompatible con la vida pública, ya que en la vida social lo que predomina son las opiniones y valoraciones de la multitud, dominada por sus pasiones. La felicidad humana consiste en alcanzar la mayor perfección individual y generar lazos de amistad voluntariamente (elitismo); no en la actualización de las potencialidades naturales y el cumplimiento de deberes sobrenaturales, como sostenía la escolástica, sino voluntarios.

Petrarca realiza una síntesis entre el agustinismo, que enfatiza la dependencia del hombre respecto a su creador, y el estoicismo, con su marcado énfasis en la independencia humana. Son posiciones aparentemente contradictorias, pero posibles para individuos excepcionales que pueden acceder a una privilegiada educación y vivir una vida privada, discreta y tener amigos. No persigue el ideal solitario del monje o el sabio tradicionales, sino el de una vida privada entre amigos. La inmortalidad no es para los santos o mártires sino que es terrenal, para quienes han llevado una vida noble, digna de ser recordada (guerreros, artistas, estadistas, filósofos, etc.). La idea subyacente es que lo humano importa, tiene una dignidad y valía propia. Esta dignidad no se desprende de lo que el hombre es, sino de lo que hace, del esfuerzo por liberarse de las pasiones y hacer de sí mismo un hombre virtuoso.

Un tema que merece especial atención es la idea que Petrarca tenía del amor, que se manifiesta especialmente en sus poemas<sup>9</sup>. Veía al amor como un peligro para el hombre, que lo distrae tanto en la búsqueda de la virtud como de Dios. La mente desordenada del amante encuentra dificultades para alcanzar la paz. Si uno no encuentra el objeto de amor adecuado se vuelve esclavo de las pasiones. El amor desordenado por las cosas terrenas puede superarse gracias a la virtud, ya que ésta es el único objeto terreno que merece la pena. Asimismo el mayor estímulo que mueve a la virtud es el deseo de gloria, pero no de cualquier manera —es

---

camino entre la vida activa y la contemplativa. Su ideal de vida se aleja de las pasiones y asuntos mundanos. Es una vida de estudio riguroso, nobles pensamientos, libros inspiradores y amigos amados.

<sup>9</sup> Petrarca se enamoró perdidamente de una joven en 1327 pero no fue correspondido, lo que inició una visión del amor trágica y desesperanzada. Escribe sus poemas a “Laura”, aunque existen hipótesis de que podría no ser una persona real sino una metáfora para representar su amor a la fama o gloria (por el parecido entre Laura y laurel), o incluso un simbolismo cristiano. Véase O’Rourke Boyle, M. (1991).

consciente que puede ser fuente de vicios— sino la gloria que se obtiene cuando uno logra vencerse a sí mismo en la virtud. Camino de autoconocimiento donde “la conciencia es el mejor juez de la virtud”<sup>10</sup>. Ante la ausencia de instituciones o personas que imitar, la poesía adquiere un rol relevante para promover la virtud, como muestra su *Vidas ilustrativas*, un tratado sobre personas ejemplares<sup>11</sup>.

Si bien toma del estoicismo el énfasis en la autonomía moral, su radical consideración de la individualidad lo acerca más al epicureísmo — ambos apolíticos—, con su actitud característica de alejamiento de la sociedad y legitimación del propio deseo de autoafirmación, puesto de manifiesto en su misma biografía. Hacia 1340 se había convertido en una de las personas más influyentes, consultado por papas, emperadores y príncipes, aunque declinó todas las ofertas de participar en corte alguna. En el momento de su muerte contaba con la biblioteca privada más grande de Europa, y la prioridad que había dado a lo humano sería la guía del “Proyecto Humanista”<sup>12</sup> que impulsaría al Renacimiento.

### 3.2.2. El humanismo como renovación cultural

El humanismo no fue una filosofía sino un movimiento cultural que incluyó poesía, arte, literatura, historia, filosofía moral, etc. “El humanismo fue entendido como un sistema comprensivo de educación y entrenamiento que otorgó gran énfasis a la individualidad humana, su dignidad y al lugar privilegiado de los hombres en el Universo”<sup>13</sup>. La mayoría de los pensadores humanistas querían reconciliar la moralidad antigua y la piedad cristiana. En este intento, la clave para Petrarca era el

---

<sup>10</sup> Petrarca, *Mi secreto*, citado en Gillespie, M. (2008), p. 67.

<sup>11</sup> También *África*, donde narra la victoria de Escipión sobre Anibal, y *Cosas memorables (Rerum memorandum)*, donde se sirve de las virtudes cardinales de Cicerón.

<sup>12</sup> Hoy el término “humanismo” es polisémico, y hasta considerado una alternativa anticristiana —en gran parte gracias a la influencia de Nietzsche—, pero fue utilizado por primera vez en el siglo XIX para hacer referencia al sistema educativo del Renacimiento basado en los clásicos. Proviene del término medieval “*umanista*”, que se refiere a aquellos que estudian literatura y filosofía clásica en la “*studia humanitatis*”, para entender lo que significa ser humano y cómo vivir en consecuencia. Véase Kristeller, P. (1979), p. 99.

<sup>13</sup> Kristeller, P. (1979), p. 30.

platonismo, pero en realidad no lo conocía directamente sino a través de Cicerón y San Agustín, sus guías espirituales.

Los humanistas posteriores eran más reacios a la vida piadosa, pero no anti-cristianos. Los humanistas italianos se centraron más en los modelos romanos, admiraban a los héroes paganos morales y políticos, su arte y filosofía, su literatura trágica y sus prácticas retóricas. En su defensa de la dignidad humana enfatizaban que el hombre había sido creado a imagen de Dios y minimizaban los efectos de la caída y el pecado original, por lo que continuamente estaban al borde de caer en el pelagianismo. Se les presentaba el siguiente dilema: si Sócrates –o cualquier héroe antiguo virtuoso– es condenado, se hace difícil evitar la conclusión nominalista de que Dios es indiferente o incluso injusto; pero si es salvado, incluso no habiendo conocido a Cristo, es difícil entender la necesidad del sacrificio de Cristo. Una respuesta posible era que las enseñanzas de los paganos fueron inspiradas por Dios; otra, que éstos siguieron el orden inscrito en la naturaleza.

Los humanistas del norte tenían una visión menos exaltada de las capacidades humanas, pero aún así enfatizaron la importancia de la moral en la vida del hombre. Su modelo no era Escipión o César sino el mismo Jesucristo, y no perseguían la gloria humana sino la práctica de la caridad cristiana. “El humanismo cristiano se asocia típicamente con el humanismo del norte, y con Erasmo y Tomás Moro. A pesar de que eran indiscutiblemente cristianos, sería un error creer que los humanistas italianos previos no lo eran (...) eran incuestionablemente cristianos en sus intenciones”<sup>14</sup>.

Los humanistas en general resaltan la voluntad del hombre sobre su racionalidad, la acción sobre la contemplación. El hombre no descubre el orden del universo, sino que lo crea, le da forma. Conocer es siempre una reminiscencia (mímesis) de lo que Dios ha querido. La voluntad humana opera dentro de la voluntad de Dios para dar forma al mundo, pero siempre dentro de un mundo que la voluntad divina ha creado.

De acuerdo con Oberman y Gillespie, las semejanzas entre humanismo y nominalismo podrían resumirse en los siguientes aspectos<sup>15</sup>:

---

<sup>14</sup> Gillespie, M. (2008), p. 74.

<sup>15</sup> Véase Oberman, H. (1960) y Gillespie, M. (2008), p. 75.

- Rechazo del realismo en favor del individualismo.
- Rechazo de la lógica silogística (por términos o nombres el nominalismo; por retórica el humanismo).
- Idea de Dios omnipotente y rechazo de la teología racional en favor de la Escritura.
- Preferencia por la teología de San Agustín.
- Cosmológicamente, visión caótica del mundo, en lugar de orden natural inmutable.
- Visión del hombre como ser voluntario en lugar de racional.
- A nivel político, teorías republicanas de autoridad.

#### 3.2.2.1. Humanismo italiano

Italia fue quizás donde se desarrolló con más fuerza el movimiento humanista, siendo uno de los principales impulsores Coluccio Salutati (1346-1406). Instruido por Moglio –amigo de Petrarca– fue secretario papal hasta ser llamado a Florencia en 1375 para servir como canciller de la República. Escribió dos breves tratados: *Sobre el destino y la fortuna* y *Sobre la religión y la huida del mundo*, y se vio muy influenciado por el nominalismo y por Petrarca, con quien mantuvo correspondencia desde 1368. Por su exaltación del individuo recibió ataques de los dominicos, y no consideraba la virtud como el único bien humano, así como tampoco que las emociones fueran anticristianas. Atacó el aristotelismo con argumentos nominalistas, aunque también se opuso a la omnipotencia divina que anulaba la libertad humana, por lo que fue considerado anticristiano tanto por los realistas como por los nominalistas. Encontró en el platonismo una alternativa, aunque no directamente sino por medio de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Leonardo Bruni (1369-1444), alumno y sucesor de Salutati, contribuyó a acercar aún más el mundo pagano al cristianismo. Alivió la sospecha de que los humanistas leían textos seculares traduciendo una carta en que Basilio, cuya autoridad cristiana era irrefutable, defendía la lectura de poetas paganos por parte de estudiantes cristianos. Popularizó una nueva noción de la historia, formulada por Flavio Biondo (1392-1463), que en lugar de dividir la historia según la teoría de los cuatro

imperios, proponía dividirla en antigua, medieval y moderna. Esta división fue crucial para legitimar los esfuerzos del humanismo por alejarse de la visión corrupta de la Iglesia en la “oscura Edad Media”, impulsando así el humanismo cristiano.

Lorenzo Valla (1407-1457), alumno de Bruni, fue un neoplatónico defensor del cristianismo, en especial de las sagradas escrituras. Realizó varias correcciones filológicas, la más famosa en relación a la autoridad temporal del Papa, que aunque debilitó el poder de la Iglesia, no fue considerada anti-cristiana; y en 1448 llegó a ser secretario papal. Como para el humanismo conocer entraña una forma de creación, el arte ocupa un lugar central en este movimiento. Valla vio una conexión muy clara entre arte y religión: como no puede accederse al conocimiento de Dios sino alegóricamente, es la voluntad humana la que da forma a la religión. La naturaleza, el hombre y Dios son continuamente reinventados por la imaginación humana, dentro de la voluntad divina, gracias a la participación del hombre en la divinidad.

El bizantino Gemistos Pletón (1355-1464) fue el gran impulsor del neo-platonismo, continuado por su discípulo Juan Bessarion (1403-1472), y acelerado por el Concilio de Ferrara (1438-1445), así como por el misticismo de Meister Eckhart<sup>16</sup> (1260-1327) y Juan de Ruysbroeck, quien resaltó las infinitas potencialidades del espíritu humano individual como receptor de Dios al estilo de Plotino, un gran platónico.

Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, el platonismo se volvió el corazón del proyecto humanista gracias a Marsilio Ficino (1433-1499), quien tradujo casi todas las obras de Platón al latín. Para Ficino, sobre todas las cosas el hombre es *imago Dei*, lo que le otorga una dignidad intrínseca que se corresponde con la doctrina de la inmortalidad del alma platónica, que ocupa un lugar privilegiado en la jerarquía universal. A diferencia del Dios de la escolástica, fundamentado en el primer motor aristotélico, el Dios de Ficino era un Dios de voluntad, cimentado en el demiurgo platónico. Ficino encontró en Platón la idea de amor que necesitaba para fundamentar el Dios cristiano y salvar el misterio de la

---

<sup>16</sup> Para Eckhart, Dios es incognoscible, tanto para nosotros como para Él mismo (Dios no puede conocerse a Sí mismo sin convertir su esencia infinita en objeto de conocimiento). Utiliza la filosofía para envolver a Dios en un halo de ambigüedad que justifique su misticismo: Dios está ‘desnudo’ de toda “coseidad” o atributo. En el hombre hay una ‘chispa divina’ que lo hace partícipe de la luz divina, y lo atrae hacia Él. Véase Pascucci, P. (2007).

Santísima Trinidad tal como la habían interpretado San Agustín y Plotino. Sus obras *Sobre el Placer* (1457) y *Sobre el amor* (1466), donde se explora sobre estas ideas, se convirtieron en las obras literarias más importantes del Renacimiento. Consideraba la naturaleza una forma de la gracia, lo que posibilitaba una reconciliación entre las voluntades humana y divina: si la naturaleza es gobernada por Dios de manera que los hombres se ven naturalmente atraídos hacia el bien, entonces éstos pueden actuar libremente ya que su voluntad humana se encuentra en armonía con la divina. Esta doctrina no daba una explicación convincente al pecado original, al cual veían como un oscurecimiento de la razón.

Giovanni Pico de la Mirándola (1463-1494), alumno de Ficino, llevó la posición hasta el extremo. Conocedor de la tradición escolástica, estudió hebreo y árabe, y tomó clases con el averroísta judío Elías el Medigo. Estaba convencido de que todas las religiones y filosofías participaban de la verdad universal, por lo que intentó defender más de 900 tesis de casi todas las religiones del mundo. En su *Oración sobre la dignidad del hombre* (1486) sostuvo, siguiendo a Ficino, que los hombres son seres que se auto-crean, que pueden escoger su propia naturaleza, no por sí mismos sino gracias a un regalo divino. El objetivo de Pico era hacer que los hombres reconocieran su dignidad especial y el poder de su libre voluntad, similar a la de Dios. Eleva al hombre –“hombre del renacimiento”– a una categoría cuasi-divina, pero no rechaza a Dios. De hecho la justificación de la dignidad humana proviene de ser imagen de Dios. Sin embargo, semejante exaltación de lo humano caería rápidamente en el escepticismo frente a las dificultades que presentaban la búsqueda de la verdad universal y otras limitaciones propias de la vida. El proyecto humanista de Petrarca, habiendo alcanzado su cima, comenzaba a disolverse.

Girolamo Savonarola (1452-1498), fraile dominico y, por lo tanto, gran conocedor de la tradición aristotélica y averroísta, no simpatizaba con el humanismo por la estrecha relación que observaba entre los humanistas y los antiguos pensadores paganos. Vivió una espiritualidad excesivamente rigurosa y penitente, y en su afán moralizador se enfrentó a la corrupción de las familias acomodadas de Florencia –en especial los Medici, e incluso al mismísimo Papa, Alejandro VI, a quien acusaba de haber comprado su cargo. Se consideraba a sí mismo un profeta, y su teología era apocalíptica y rigorista. Llegó a imponer una teocracia en

Florenia, desde 1494 hasta su muerte en la hoguera, cuatro años más tarde.

Tras la caída de Savonarola, Piero Soderini (1450-1513) asumió el poder y reestableció la república en Florenia. Uno de sus cancilleres adquiriría gran conocimiento: se trata de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) quien había sido educado en la tradición humanista y preparado para la vida pública. De tendencia anticlerical, se consideraba a sí mismo hombre de Estado y poeta. Admirador de Ficino y Pico de la Mirándola, su pesimismo lo acercaba más a Petrarca, aunque no era platónico ni agustiniano sino romano, y no le importaban tanto las virtudes morales como las marciales –la eficacia política–. Para Maquiavelo no son los santos sino los estadistas y príncipes los grandes hombres de la historia, que incluso agradan más a Dios por ser quienes mayor bien social generan. Por esta misma razón, contaban con el apoyo divino para hacer lo que fuera necesario para mantener el orden social, máximo bien terrenal. Consideraba la organización social un asunto estrictamente humano, en el cual Dios no intervenía, y aunque resaltaba las posibilidades humanas –al punto de caer en el pelagianismo–, reconocía al mismo tiempo la finitud del hombre ante la realidad caótica, cuyo estado natural era la guerra ya que los hombres no persiguen el bien común sino su propio bienestar. El mundo de Maquiavelo es el de los nominalistas, sólo que Dios no interviene.

#### 3.2.2.2. *Humanismo del norte*

El humanismo del norte, comparado con el italiano, era más moderado en sus afirmaciones sobre las capacidades humanas, menos convencido de que el amor gobierna el mundo, aunque más enraizado en las Sagradas escrituras. A diferencia del humanismo italiano, que apuntaba a las elites de intelectuales y clases altas, los del norte llegaban a la gente común. Eran más democráticos y apoyaban una reforma moderada de la Iglesia, que incluyera la eliminación de abusos y la reducción de ceremoniales, lo que tuvo una marcada influencia en el creciente descontento hacia la Iglesia que sentó las bases de la Reforma Protestante. Al mismo tiempo era más peligroso, porque en lugar de las enseñanzas paganas o las escolásticas, promovía la caridad cristiana y una espiritualidad sencilla y profundamente interior, basada en la fe, el amor y la humildad.



La búsqueda de una espiritualidad más sencilla fue en gran parte el resultado de las disputas escolásticas, que estaban poniendo en peligro el futuro de la religión. El razonamiento subyacente era el siguiente: “Si la Teología es la ciencia de la palabra divina, no es verosímil que se requiera solucionar tan altos problemas para conseguir la salvación propia. En pocas palabras: el Evangelio es a la vez tan sencillo y tan seguro que tales complicaciones sólo sirven para oscurecer y debilitar su enseñanza. De ahí que, a partir de este tiempo, el lema de muchos teólogos fuese: volvamos al Evangelio”<sup>17</sup>.

Esa fue la actitud adoptada por Gerardo Groot (1340-1384), proveniente de Deventer (Holanda), quien impulsó un movimiento religioso –la *devotio moderna*– que alcanzó Alemania y Polonia, insistiendo en que para ser cristiano había que seguir el ejemplo moral de Jesucristo. Fundamentado en la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis, promovían una nueva forma de monasticismo que se institucionalizó en los *Hermanos de la vida común*, comunidad creada por Florencio Radewijns en 1383, donde hombres y mujeres podían vivir en común sin necesidad de realizar votos monásticos, pero viviendo en pobreza, castidad y obediencia. Hacia finales del siglo XV contaban con escuelas en casi todo el territorio alemán y holandés, destacando entre sus alumnos Nicolás de Cusa (1401-1464) quien resaltaba la simplicidad de la fe sobre la incertidumbre de la razón, y que tuvo una gran influencia en Lefebvre, en Colet y especialmente en Erasmo.

Desiderio Erasmo de Rotterdam (1466-1536) asistió a una escuela dirigida por los *Hermanos de la vida común*, en Deventer, hasta la muerte de sus padres, en 1485, cuando fue forzado a entrar en un monasterio agustiniano en Steyn (cerca de Gouda), en el que permaneció hasta 1492. Fue tan severo el trato que recibió allí que entabló una gran enemistad con los monjes. Admirador de Valla, en 1489 escribe *Sobre el desprecio del mundo*, donde exalta la vida solitaria. Se ordena sacerdote, después de haber sido secretario del obispo de Cambray, y viaja a estudiar a París, donde se ve influenciado por Escoto. En 1494 realiza una apología de la enseñanza secular y de los clásicos paganos en *Contra los Bárbaros*, obra que recoge la tradición de Petrarca, Boccaccio y Salutati.

---

<sup>17</sup> Gilson, E. (2004), p. 88.

En 1499 viaja a Inglaterra, donde conoce a Tomás Moro (1478-1535), con quien entabla una amistad que durará hasta su muerte. En Oxford vive con Colet (1467-1519) quien lo introduce a una manera más histórica de leer el Nuevo Testamento. Concede un lugar central a la retórica, tanto en la vida moral como en la religiosa, como herramienta fundamental para la interpretación analógica de las Escrituras. Rechaza enfáticamente tanto el escolasticismo como el Dios nominalista y, siguiendo la tradición humanista, sostiene que el propósito de la filosofía es la acción, no la contemplación, por lo que rechaza también la metafísica. Asume en este terreno una ontología nominalista. En un intento de hacer una *Filosofía de Cristo* que destaque su humanidad, combina el individualismo del humanismo italiano con *La imitación de Cristo* de la *devotio moderna*, por medio de un estudio humanístico que abarca la literatura pagana, neoplatónicos y agustinianos, Petrarca, Valla, Pico y los humanistas en general.

En 1500 vuelve a París y escribe *Adagios* y *Manual de un soldado cristiano*, que consolidan su reputación como humanista. Vivió un tiempo en Italia, donde rechazó numerosos cargos por conservar su independencia. Antes de volver a Inglaterra escribe *Elogio de la locura*, una crítica feroz al monasticismo y a las instituciones tanto eclesiásticas como políticas. Propugnaba una religión de conversión interior, pacifismo e ideales morales; creía que la piedad interior era el corazón de la verdadera religión. Fue una persona tremendamente influyente, tutor de Carlos V –a quien dedicó *La educación del príncipe cristiano*, maestro del Papa Adrián VI y consejero de Enrique VIII, alcanzando el apelativo de “Príncipe de los Humanistas”. Consideraba necesaria una reforma en la Iglesia que combinase piedad y moralidad en torno a la dignidad humana y a su filosofía de Cristo, y pensaba que la clave era una reforma educativa dentro de la misma Iglesia. Sin embargo, su intento de reconciliar la moralidad con la piedad cristiana en un verdadero humanismo cristiano fue truncado, en gran medida, gracias a la ira de Lutero quien bajo ningún concepto aceptaba que el hombre pudiera llegar a Dios por sí mismo. Fue tal el impacto que le causó su relación con Lutero, que hacia 1521 se apartó de la vida pública, dejando espacio a una reforma mucho más radical que aquella que con tanta prudencia había planeado.

### 3.3. La negación de lo humano

#### 3.3.1. Lutero y la Reforma Protestante

El camino emprendido por el humanismo aumentaba progresivamente el poder humano, poniendo demasiado énfasis en la dignidad del hombre como *imago Dei*, desestimando el pecado original, y aumentando las expectativas en la vida terrena. Llegaba incluso a sugerir que no existía otra, y que las Escrituras eran una creación humana. Paradójicamente, como en las tragedias griegas<sup>18</sup>, sería la poderosa ira de un hombre en su afán de salvación lo que cambiaría el curso de la Historia, dando lugar al cisma más importante en la historia de la Iglesia. Se trata, por supuesto, de Lutero.

Martín Lutero (1483-1546) nació en Eisleben, Alemania, en una época de grandes cambios: al redescubrimiento del mundo antiguo se sumó el descubrimiento de América, de manera que los horizontes de repente se expandieron en el tiempo y en el espacio. Europa evidenciaba un creciente desarrollo de la cultura secular, así como de las ciudades y la clase media. Es la época en que surge y se robustece el Estado moderno, a la vez que se debilita espiritualmente la Iglesia por su creciente riqueza y corrupción. Éste no era un tema nuevo, aunque se había agravado considerablemente en los últimos años.

Lutero recibió una excelente educación, tutelada por los *Hermanos de la vida común*, hasta entrar en la Universidad de Erfurt, que se encontraba en ese momento a la vanguardia educativa, y que, si bien había adoptado un currículo más humanista, dirigía sus esfuerzos apuntaban a dar forma al movimiento nominalista. Entre sus teólogos contaba con Jodokus Trutfetter y Bartolomé Arnoldo, quienes habían trabajado en un sistema comprensivo que recogiera todo el corpus nominalista, ya que, al no fundar Occam una escuela, sus principios habían inspirado diversas interpretaciones (Gregorio de Rimini, Pierre d'Ailly, Gabriel Biel, Marsilio von Inghen, entre otros), aunque todas coincidentes en la insignificancia humana frente a la omnipotencia divina. Lutero admiraba a los clásicos –Cicerón, Virgilio– pero consideraba a Occam su maestro<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, Edipo Rey, en la tragedia homónima de Sófocles, cumple su destino al pretender huir de él.

<sup>19</sup> Véase García Villoslada, R. (1976), pp. 107-112.

En 1505 su vida espiritual sufrió una profunda crisis. El 2 de julio, mientras iba a visitar a su familia, un rayo cayó sobre sus pies, y el joven, temiendo por su vida, prometió a Santa Ana –patrona de los mineros, ocupación de su padre– que se haría monje si Dios se apiadaba de él, tras lo cual tuvo la primera de las visiones que tendría a lo largo de su vida. Fue precisamente el miedo que le producían la muerte y la vida eterna lo que incitó al joven Lutero en sus comienzos. Como en la tradición occamista Dios no es deudor de los hombres, la propia salvación se convierte en un problema radical. Quince días después de ese acontecimiento, se presentó en el monasterio de los ermitaños agustinianos de Erfurt, famoso por su teología nominalista, que contaba entre sus profesores a un discípulo de Gabriel Biel, Johannes Nathen, de quien Lutero recibió clases.

Allí se intensificaron sus dudas escatológicas, ya que la *via moderna* sostenía que no había nada que los hombres pudieran hacer para merecer la salvación. Sin embargo, Dios había dotado a sus elegidos de la capacidad para alcanzar la perfección espiritual que los inclinase a Él. De ahí que muchos monjes se apartaran completamente del mundo para volverse místicos. Lutero habría seguido ese camino de no ser por el reformador Johannes von Staupitz, quien le animó a meditar en la misericordia de Cristo, en lugar de elucubrar en torno a la ira divina. Fue él, también un gran intérprete bíblico que abogaba por una limitación de la fe a la letra de las Sagradas escrituras y que reconocía el gran potencial de Lutero, a quien instó a memorizar la Biblia completa.

En 1510 Lutero fue llamado a representar a su orden en Roma, y quedó absolutamente escandalizado por el ateísmo y la corrupción que imperaban allí, incluso dentro de la Curia, lo que reforzó su rechazo a la Iglesia como institución. Incluso llegó a pensar que el fin de los tiempos estaba próximo, y que el demonio estaba gobernando al mundo. En 1515 se produce la famosa “experiencia de la Torre”, en la que, tras identificar la fe con Cristo crucificado, abraza la certeza de que el hombre sólo puede ser salvado por la fe, que la fe proviene de la gracia, y ésta de las Escrituras (*Sola fides, sola gratia, sola scriptura*). Rechaza toda filosofía –la escolástica pero también el nominalismo– para apoyarse sólo en la palabra de Dios.

“En Lutero el pesimismo de la escuela agustiniana y las tesis nominalistas –en especial un voluntarismo olvidado del ser– encuentran

formulaciones lúcidas y extremadamente radicalizadas<sup>20</sup>. Magnifica la omnipotencia divina, convierte al Dios distante del nominalismo en un poder interno que transforma al ser humano<sup>21</sup>. Al alejarse del Dios nominalista, disminuye su ansiedad por la vida eterna ya que, si bien las obras humanas no tienen mérito ante Dios, tampoco son necesarias, pues Dios en su infinita misericordia se sacrificó para salvar al hombre, a cambio de que éste creyera en Él. A través de la gracia, Dios habita en el hombre y se convierte en la fuente de su salvación. Sin embargo, como la gracia actúa individualmente en el hombre, no es necesaria ninguna intervención, ya sea sacramental o institucional. La Iglesia, en especial la Iglesia corrupta que conoció Lutero en su viaje a Roma, no tiene autoridad para interceder entre Dios y los hombres, mucho menos para administrar el perdón divino por medio de indulgencias<sup>22</sup>.

Las indulgencias y el mérito de las obras formaron parte de la primera de las noventa y cinco tesis que, en octubre de 1517, presentó Lutero en la Iglesia de Wittenberg. Sus proposiciones causaron un gran revuelo y se propagaron a gran velocidad: en tan solo dos semanas se difundieron por toda Alemania y en dos meses habían llegado a toda Europa. Tan convencido estaba Lutero de su camino de fe y penitencia, que ingenuamente creía que la Iglesia, tras analizar sus propuestas, las

---

<sup>20</sup> Mateo Seco, L. (1978), p. 12.

<sup>21</sup> “La ‘justicia de Dios’ no se refiere a algo abstracto y distante, a un atributo de un Dios trascendente como el nominalismo había imaginado, sino a la justificación de nosotros por parte de Dios. De manera similar, ‘el poder de Dios’ no era distante e incomprensible sino el poder por el cual Dios nos hace poderosos, y ‘su sabiduría’ es aquella por la cual nos hace sabios. De esta manera, Lutero fue capaz de transformar el Dios abstracto y distante del nominalismo en un poder interno que nos transforma como seres humanos individuales”. Gillespie, M. (2008), p.107.

<sup>22</sup> Aunque Lutero no veía en la venta de indulgencias un signo de corrupción institucional sino la misma intervención del demonio. Más aún, la doctrina de que las obras humanas son meritorias era para Lutero satánica. Estrictamente, la indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones, consigue por mediación de la Iglesia. Ésta, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los Santos. (Código de Derecho Canónico de 1983, Libro I, Título IV, Capítulo IV, Canon 992). Las indulgencias tuvieron su origen en la dificultad para mostrar a los conversos –en especial a los más ricos y poderosos– la importancia de la penitencia. La Iglesia comenzó a administrar los méritos ganados por los mártires, a cambio de sumas de dinero que, con el tiempo, se convirtieron en una importante fuente de beneficios.

aceptaría y rectificaría sus malas prácticas<sup>23</sup>. Sin embargo, como era de esperar, la Iglesia reaccionó con gran hostilidad, comenzando así una puja que no podía acabar bien. En junio de 1520 el Papa ratificó en la bula *Exsurge Domine* la relación entre Cristo y la Iglesia, amenazando con la excomunión a Lutero; a lo que éste respondió que el Papa era el Anticristo, quemó la bula y el Código Canónico en Wittenberg. En enero de 1521 fue excomulgado por León X. Alemania no recibió muy bien esta noticia, y su protector, Federico el Sabio, intercedió para que se le convocase a una audiencia, que transcurrió sin éxito alguno<sup>24</sup>. Lutero fue condenado por el emperador Carlos V y, gracias a su amigo Federico el Sabio, pudo vivir clandestinamente en Wartburg (Turingia), desde donde seguiría esparciendo sus ideas por Europa.

El pensamiento de Lutero fue revolucionario. A pesar de que su método era la exégesis bíblica y rechazaba tanto el pensamiento metafísico como a los escolásticos –a quienes llamaba sofistas–, conviene analizar la metafísica que subyace a sus ideas con mayor detenimiento. Como los nominalistas, rechazaba la existencia real de los universales y la idea de que Dios puede entenderse como otros seres, ya que la distinción entre Él y los seres creados es radical. No existen niveles de perfección ontológica y el abismo existente entre Dios y su creación es salvado por la persona de Cristo<sup>25</sup>, verdad ontológica fundamental, aunque de forma misteriosa y filosóficamente inexplicable. Por lo tanto, la verdad sobre el ser solo es alcanzada por la fe. La verdad

---

<sup>23</sup> La obsesión de Lutero por no sujetar al hombre más que a Dios, le impedía ver que su propuesta de una fe proveniente de un encuentro individual con las Escrituras acabaría con la misma Iglesia, ya que hacía innecesarios los sacramentos y ritos, los sacerdotes y el Magisterio. En definitiva, dejaba a cada hombre al arbitrio de sus propias decisiones en materia de responsabilidad religiosa.

<sup>24</sup> Cuando se le preguntó si rectificaba, Lutero respondió: “A menos que esté convencido por el testimonio de las Sagradas escrituras o por una razón evidente –ya que no confío ni en el Papa ni en un solo concilio– me mantengo firme en las Escrituras aducidas por mí, y mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios, y ni yo puedo revocar, ni lo haré, nada de lo visto, ya que no es seguro ni correcto actuar en contra de la conciencia. Que Dios me ayude. Amen”. Rogge, Joachim (1971), *Luther in Worms*, Witten, pp. 100–101, citado en Gillespie, M. (2008), p. 110.

<sup>25</sup> Jesucristo, perfecto Dios y perfecto hombre, fue la clave que le permitió superar el tormento de su juventud, alejarse de la omnipotencia arbitraria del Dios nominalista: “Contemplar a Jesús es recordar en medio de la más radical duda o miedo que Dios está con nosotros”. Marius, R. (1999), p.216.

no puede ser capturada en palabras, es una experiencia mística de lo divino.

Presenta también un tratamiento revolucionario de la teología: rechaza tanto la teología racional de la escolástica como la teología técnica de los nominalistas, en especial de Biel. La razón no puede acceder al conocimiento divino, y la teología natural falla porque asume una relación analógica entre el Creador y la creación que no existe sino que es una expresión de pecaminoso orgullo humano. También rechaza los otros caminos tradicionales de acercamiento a lo divino: el misticismo por ser subjetivo y por sobrevalorar la capacidad humana para acceder a Dios y el fideísmo por surgir del escepticismo, al que considera una forma de ateísmo. Para él, el entendimiento de Dios se basa en su soberanía absoluta, que no es otra cosa que una noción nominalista de omnipotencia divina. Consecuentemente, todo lo que ocurre es resultado de la voluntad divina. Es tan profundo e inexplicable su poder, que necesariamente tiene que ser para el hombre un “Dios escondido”.

El problema que se deriva de la libertad absoluta divina y la falta de libertad humana es que entonces Dios acaba siendo responsable no solo del bien sino también del mal. Lutero resuelve este dilema poniendo la fuente del mal en Satán, que es el soberano del mundo. La existencia es una lucha incesante entre Dios y el demonio por poseer a los hombres, argumento que parece maniqueo pero que en realidad no lo es porque Satán está, en última instancia, al servicio de Dios, soberano de los cielos. Como en realidad este es un misterio indescifrable, conviene reemplazar la “teología de la gloria” por una “teología de la cruz”. La fe es vivir la vida de Cristo, Dios encarnado y revelado, y surge de un encuentro con la Escritura, único modo de conocer la Palabra de Dios. Pero esto solo es posible a través de la gracia, que es infusa. La fe es una marca de predestinación, no su causa, y el milagro de la fe radica en que Dios, porque quiere, no imputa los pecados a los hombres que la profesan. Es decir, los hombres se salvan por su fe, pero esta fe es signo de que Dios los ha elegido para salvarlos.

Su teología tiene como corolario un impacto decisivo en la visión del hombre. Lutero no ve al hombre como especie sino como individuo que se distingue de los animales por el habla, pero como capacidad para aprehender la palabra, no como consecuencia de la razón, a la que considera una expresión del orgullo humano. Los seres humanos no son por naturaleza libres y poderosos, como pensaban los humanistas, sino

esclavos de Satán, y por lo tanto no tienen capacidad real de elección. Sólo a través de la fe pueden liberarse del demonio para pasar a ser parte de la voluntad divina, ya que Lutero no admite acción moral propiamente humana: o el hombre está bajo el dominio de Dios o del demonio, solo que no lo sabe y cree que actúa libremente. El principal error del mundo pagano fue la soberbia de creer que el hombre podía alcanzar la perfección a través de su propio esfuerzo, cerrándose de esa manera el acceso a Cristo. No es la excelencia sino la desesperación la que conduce a la salvación, pues ésta es el paso previo al reconocimiento de la gratuidad divina redentora.

Lutero coincide con los humanistas en considerar que el mundo es caótico, aunque no son los hombres quienes ordenan ese caos sino Dios mismo, quien designa príncipes para que gobiernen y pongan orden. El gobierno es necesario a nivel externo<sup>26</sup>, y el cristiano debe respetarlo porque es la voluntad de Dios. Este apoyo a la autoridad secular no significa una actitud ingenua o acrítica. Con tono sarcástico reconocía que el mundo tiene los príncipes que merece, pero aún así es necesario que alguien asegure la paz. Lutero no fue un revolucionario, y no le interesaba la mejora de la vida en la tierra sino la salvación, de ahí que la Iglesia fuera más importante que el Estado, aunque no la Iglesia de Roma sino la “Iglesia invisible”, conformada por los elegidos de Dios, donde todos son sacerdotes. No obstante, reconocía la necesidad de una institución eclesíástica y de prácticas religiosas, por lo que aceptó los sacramentos más importantes, en especial la Eucaristía, adoptando así una posición intermedia entre la Iglesia Católica y el protestantismo extremo.

En lo relativo a la naturaleza, Lutero rechazó tanto la posición platónica como la aristotélica para considerarla una obra maravillosa de Dios y gratuita, cuyas reglas no incluían ordenes de perfección. La verdad central es la Encarnación, todas las cosas corpóreas provienen de allí, y por lo tanto son sagradas. Si para la tradición neoplatónica y aristotélica lo divino trasciende lo físico, y la fuente del pecado es concebida como un alejamiento de Dios en el mundo material; para Lutero, Dios es concebido fuera de la Encarnación, y lo corpóreo no es una caída de la realidad divina sino el lugar en el cual lo divino viene a

---

<sup>26</sup> “El gobierno temporal tiene leyes que no van más allá que la vida, propiedad y asuntos externos en la tierra, mas Dios no puede y no permitirá que nadie más que uno mismo gobierne sobre la propia alma”. Cita de Lutero en Marius, R. (1999), p. 366.



ser en nosotros y para nosotros. Es el único lugar en el cual el demonio – que ataca el espíritu, el intelecto y el orgullo– no puede penetrar. El demonio odia la Encarnación, la vida, y por lo tanto la procreación y el matrimonio (el ascetismo puritano no es una actitud luterana sino calvinista).

### 3.3.2. Erasmo vs. Lutero

La protesta de Lutero contra la Iglesia estaba enraizada en la misma revolución nominalista que fue origen de las ideas y prácticas a las que tan vehementemente se oponía. La necesidad de una reforma ya se planteaba desde Petrarca, y pudo no haber sido tan radical. El humanismo cristiano, por ejemplo, ofrecía un camino menos disruptivo, basado en la educación y la moral. En su radicalidad, Lutero habría aceptado un humanismo secular, pero se opuso enfáticamente al humanismo cristiano, porque veía en él una amenaza a su proyecto de renovación religiosa.

Humanismo y Reforma son las dos reacciones básicas al nominalismo. Los desacuerdos entre los humanistas cristianos y los teólogos reformistas no eran ontológicos sino ónticos. Entre sus coincidencias, destacan:

- Crítica al realismo escolasticismo.
- Compromiso ontológico con el individualismo.
- Intolerancia a la corrupción de la Iglesia e interés en una reforma.
- Prominencia a la voluntad sobre la razón, tanto en Dios como en el hombre.
- Retorno a las Sagradas escrituras.
- Ideal de un cristianismo más simple, más personal.

La condena de Lutero fue el resultado de varios años de ataques devastadores, que alcanzaron su punto álgido tras la publicación de *Preludio de la cautividad babilónica de la Iglesia*, *Manifiesto a la nobleza alemana* y el tratado sobre la *Libertad del cristiano*, los tres en 1520, volviéndose casi irreversible. En éstos, sus mayores escritos reformadores, Lutero se lanza contra todo el sistema sacramental católico, al que tilda de instrumento de la Iglesia para someter a su

pueblo. La necesidad de una Reforma era prácticamente evidente, aunque aún estaba por definirse si seguiría el camino humanista o evangélico, lo que fue origen de un encendido debate entre las dos personas clave de cada movimiento: Erasmo y Lutero.

Erasmo leyó las *Tesis sobre Indulgencias* de Lutero en 1518, y simpatizó con sus ideas, al punto de notar los ataques a la obra como embates a su propio proyecto humanista. Llegaron incluso a intercambiar correspondencia sobre el particular, y a pesar de que no entablaron amistad, Erasmo apoyaba el proyecto del joven teólogo, convencido de que los verdaderos enemigos de Lutero, además del Papa, eran los monjes. Intentó incluso mediar entre Lutero y el Papa, para evitar repercusiones en su reforma humanista. A medida que la situación se agravaba, Erasmo se vio obligado a tomar una posición más comprometida, ya que sus enemigos lo veían como el verdadero inspirador de Lutero. Para lograr el apoyo del humanista, Lutero prometió no atacarlo si se pronunciaba a su favor, lo cual acabó por convertirse en una desventaja para Erasmo porque parecía que mantenían un pacto en secreto.

La situación se complica finalmente cuando Enrique VIII le pide a su amigo Erasmo que escriba en contra de Lutero. Para evitar entrar en polémicas, Erasmo evita escribir sobre las instituciones eclesiásticas, lo hace sobre un tema que consideraba menos decisivo, de manera tal que Lutero no se sintiese ofendido, y titula su obra: *Sobre la libertad de la voluntad*. Sin embargo, Lutero se enfureció, y respondió con: *Sobre la esclavitud de la voluntad (The Servo Arbitrio<sup>27</sup>)* en donde, en lugar de responder a las cuestiones centrales de la obra de Erasmo, cae más bien en un ataque personal. Erasmo se dio cuenta de que no podía hacer nada para evitar el cisma dado el fanatismo de Lutero, que atacaba incluso a quien pretendía tenderle una mano.

---

<sup>27</sup> El título es una derivación de una frase utilizada por San Agustín en su debate con Pelagio. Lutero intenta aventajarse al identificarse con Agustín y acusar a Erasmo de pelagiano. Si bien ambos se consideraban agustinianos, Erasmo se acercaba más a la primera etapa de Agustín (anti-maniqueo), mientras que Lutero a la segunda (anti-pelagiano). Más aún, Erasmo interpretaba la noción agustiniana de la libre voluntad desde un enfoque neo-platónico, apoyado en otros Padres de la Iglesia como Orígenes o Jerónimo. Lutero, por su parte, solo acudía a las Sagradas escrituras, aunque su enfoque puede considerarse estoico (el *logos* gobierna todas las cosas). Lutero intenta mostrar que la posición de Erasmo está al servicio del demonio.

El problema de la voluntad había sido tratado ya por los griegos, quienes, aunque no contaban con el concepto de voluntad, diferenciaban entre acciones voluntarias e involuntarias. Para los Padres de la Iglesia, la voluntad humana es libre antes y después de la caída, sin embargo, la noción de libertad de la voluntad en el cristianismo temprano, era esencialmente racionalista y la consideraba subordinada a la razón humana o divina, quien le muestra lo bueno para que ella lo quiera libremente. San Agustín fue el primero en afirmar que la voluntad puede sustituir a la razón, ya que puede elegir el mal aún cuando la razón se lo muestra como tal. Con esto pretendía mostrar que la fuente del mal no estaba en Dios sino en el hombre, en respuesta a los maniqueos. El problema de atribuir tal libertad al hombre radica en que hace innecesario el sacrificio de Jesucristo, como concluía de alguna manera Pelagio. Agustín tuvo que replantear su noción de libertad y cambió *libero arbitrio* por *servum arbitrium*, para referirse a la voluntad libre cautiva por el pecado. No abandona la idea de la libertad de la voluntad, esencial para el tema de la responsabilidad humana, pero afirma que no puede ser efectiva sin la gracia.

Tomás de Aquino intenta armonizar la voluntad divina y la humana subordinando ambas a la razón, lo cual pone en cuestión el poder absoluto de Dios y su divinidad. Precisamente esto es lo que no aceptan Escoto, Occam y sus seguidores. La doctrina de Lutero sostiene la omnipotencia de la voluntad divina y la insignificancia de la humana<sup>28</sup>. El hombre no puede hacer nada excepto pecar. Por este camino, Lutero podría haber llegado a una concepción de Dios arbitrario, sin embargo, sostiene que la voluntad de Dios no es como la nuestra: Dios es siempre el mismo, y por lo tanto no es caprichoso ni cambiante (en acto, *potentia absoluta* coincide con *potentia ordinata*). No obstante, el pesimismo de Lutero es inevitable ya que vive anticipando el Juicio Final.

Erasmus, por su parte, y como buen humanista, está más preocupado por la vida en este mundo que por la vida eterna; por las decisiones morales que los hombres tienen que tomar aquí y ahora. Estaba convencido de que la agitación de Lutero no eliminaría la corrupción ni mejoraría la moral o la piedad verdadera sino que agravaría la tiranía de los príncipes, obispos, teólogos y monjes, a la vez que perjudicaría los estudios liberales y el humanismo. Para Erasmus la naturaleza era una

---

<sup>28</sup> “La libre voluntad es una ficción entre las cosas reales, un nombre sin realidad”. La frase pertenece a Lutero. Citado en Gillespie, M. (2008), p. 145.

especie de gracia; ve a Dios como un artífice que casi no interfiere en su creación. Se acerca más a un humanismo heroico que al agustinismo del que se jactaba.

Por más que Erasmo respondió (con *Hyperaspistes*, en dos grandes volúmenes) al ataque de Lutero intentando enfatizar la debilidad humana sobre la maldad, y por lo tanto emplazando la raíz del mal en la educación más que en la naturaleza y resaltando el mérito de las obras humanas, era evidente que después de la reacción de Lutero ya no habría conciliación posible entre el evangelismo y el humanismo. Erasmo advirtió que la consecuencia práctica del cristianismo de Lutero sería la guerra y no la paz. Como prudentemente profetizaba Erasmo, abandonar la moralidad y la educación del carácter sólo llevaría a un mundo donde gobernase la fuerza, o peor aún, el mal, justificado por un Dios omnipotente. Lutero ganó el debate. Sin embargo, en el largo plazo, y ante la violencia que acompañó a la Reforma, el proyecto de un humanismo cristiano moderado y moral con el que soñaba Erasmo fue finalmente llevado a cabo por católicos y protestantes (jesuitas y arminianismo en Inglaterra). La violencia social era inherente a la posición luterana porque, con su desprecio feroz al humanismo, rechazaba la idea de un fundamento moral sobre el cual construir el orden social y político y lo dejaba en manos de la arbitrariedad más irracional.

Tanto quienes posaban su confianza en el hombre como quienes lo hacían en Dios llegaron a una conclusión similar: la verdad es incognoscible. A la *Confesión de la propia ignorancia* de Petrarca, siguió la *Docta Ignorancia* de Nicolás de Cusa (1401–1464) conocedor de Tomás de Aquino, quien, desde una perspectiva teológica, llegaba a una conclusión que, a efectos prácticos, era tan devastadora como la que proponía el humanismo. Enviado a Constantinopla en 1437 a fin de unificar las iglesias de Oriente y Occidente, concibió la idea neoplatónica de que los contrarios se concilian en la unidad infinita –Dios–, y retomó la teología negativa según la cual Dios es una misteriosa contradicción, inaccesible para el hombre. Asimismo aplica los principios de Eckhart a la filosofía para llegar a la conclusión de que es imposible alcanzar la verdad, que la filosofía no es más que una *docta ignorancia*<sup>29</sup>, y cuanto mayor sea la conciencia de nuestra ignorancia, más filosofía

---

<sup>29</sup> Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, parte I, cap. IV. Citado en Gilson, E. (2004), p. 105.

aprenderemos. Algo que ya había sido adelantado por Sócrates aunque en un contexto completamente diferente.

### **3.4. La afirmación de lo humano “esencial”: el estado de naturaleza pura**

En este nuevo contexto, la conciencia de la ignorancia acababa en un dilema irresoluble: o se adoptaba una racionalidad estrecha, limitada a lo concreto y contingente, o bien se caía en una actitud fideísta. En el plano político esta tensión llevaba a concepciones teocráticas de la sociedad, incompatibles con la libertad religiosa, que erigían un poder absoluto, con la excusa de imponer la paz de manera rápida y eficiente.

La Paz de Augsburgo, firmada en 1555 entre el emperador Carlos V y una alianza de príncipes protestantes (la *Liga de Esmalcalda*) había impuesto una solución al problema entre católicos y protestantes, con la aplicación del principio “*cuius regio, eius religio*”, según el cual, en cada territorio, la confesión religiosa del príncipe se aplicaba a todos sus súbditos (a quienes se les daba la posibilidad de emigrar a otro principado en caso contrario). Sin embargo, ni este acuerdo ni el Concilio de Trento (1545-1563) lograron poner fin al conflicto.

Posteriormente al concilio de Trento surgió un intento de conciliar las teologías católica y protestante, sin caer en el pesimismo de corte agustiniano –que insistía en que sin la gracia la naturaleza humana era incapaz de realizar el bien– que caracterizó al jansenismo, del cual Miguel Bayo (1513-1589) fue un claro precursor. En España, en el siglo XVI, toma fuerza un proyecto cultural cuyo objetivo principal sería de carácter secular<sup>30</sup>: elaborar un marco teológico y jurídico en el que los hombres de diversas creencias y culturas pudieran ejercer la libertad y construir el orden de la ciudad, sin tener que someterse a ningún tipo de tiranía teocrática, dejando en claro la absoluta gratuidad de la gracia, pero como un asunto secundario. En ese marco aparece el concepto de hombre en “estado de naturaleza pura”.

La España de Carlos I y Felipe II era en cierto sentido nueva, ya que albergaba súbditos católicos, protestantes, paganos, infieles, e incluso a quienes comenzaban a llegar de América, lo que reclamaba un nuevo fundamento del orden político que no fuera la ley divina positiva. Una

<sup>30</sup> Véase Di Vona, P. (1968).

posible solución –al margen del fenómeno religioso, pero no excluyente– fue ofrecer un concepto de naturaleza humana que fuese aceptable para todos. Esto planteaba un problema en el plano de los fines. Para Tomás de Aquino, el fin natural del hombre era la visión de Dios. Tomás de Vio, dominico italiano conocido como “el cardenal Cayetano”, encontró una dificultad en este planteamiento, pues si el hombre estaba destinado a un fin natural que no podía alcanzar por sí mismo, lo sobrenatural vendría exigido, y no sería una gracia. Interpretó que no podía referirse a un apetito humano activo sino a una capacidad pasiva para recibir ese don, siendo la omnipotencia divina el único principio activo.

Naturaleza y gracia quedaban necesariamente enfrentadas. Al afirmar que los hombres tenían un fin estrictamente natural, asequible a sus propias fuerzas, se estaba dando por supuesto la existencia de una naturaleza cerrada y completa en sí misma, autosuficiente, autónoma y con perfecto control de sus principios activos y pasivos. Para hacerlo compatible con el cristianismo y con el principio aristotélico de que a toda potencia pasiva le corresponde una activa, había que distinguir en el hombre dos formas de beatitud: una sobrenatural, la felicidad plena de la visión de Dios, don gratuito; y otra natural, el bienestar mundano, fruto del esfuerzo humano. Sin embargo, con este desdoblamiento de fines, el sobrenatural pasaba a ser algo extrínseco a la naturaleza humana, es decir, no necesario para su realización. La ordenación sobrenatural era accidental, y no había nada en la naturaleza que apuntara a ella, sino que era únicamente accesible por la Revelación. Más aún, la recepción gratuita y misteriosa de ese fin sobrenatural anulaba y suplantaba el fin natural, cambiando así la naturaleza del hombre y convirtiéndolo en un ser distinto.

La idea de “naturaleza humana pura” no sólo mantenía el abismo insalvable entre lo natural y lo sobrenatural, de tradición nominalista y acentuada por la Reforma, sino que allanaba el camino hacia el naturalismo, al hacer del pecado original un hecho inobservable. Si la razón humana no podía acceder a Dios de modo natural, y la deficiencia de la condición humana dejaba de ser algo experimentable, al hombre no le quedaba más remedio que aceptar la normalidad empírica de su condición y estudiarla con la objetividad propia del orden naturalista, *etsi Deus non daretur* (“como si Dios no existiera”).

### 3.4.1. Francisco Suárez

#### 3.4.1.1. Consideraciones filosóficas generales

El teólogo español Francisco Suárez (1548-1617) en un intento de hacer una síntesis superadora del nominalismo y el realismo, se convirtió en un gran defensor del concepto de naturaleza pura. Suárez pretendía estudiar la realidad formalmente, de manera apriorística y objetiva, desde la inmutabilidad de las esencias racionales. Para ello, sustituyó el plano de la existencia por el de las esencias, que le permitiría alcanzar un conocimiento de la realidad más preciso. Sin embargo, si se dejaba de lado el plano de lo vital, la relación del hombre con la corporalidad –la materia– se volvía problemática. Una vez más, razón y naturaleza quedaban enfrentadas y en permanente tensión.

Mientras que para Tomás de Aquino la existencia constituía la suprema perfección del ser, o lo que es lo mismo, la vida era el ser en plenitud; para Suárez, es la esencia quien se corresponde con la perfección del ser. De aquí se deriva que, para el primero, la persona no se agote en su esencia –sino que “la tiene”–, mientras que para el segundo, la persona coincide con su esencia, lo que viene a ser como la negación del concepto de persona que había trazado Santo Tomás.

En el plano de la existencia tiene lugar lo ambiguo, lo no conceptualizable o que se resiste a la analítica; en el plano de las esencias, por el contrario, el ser comparece como algo estático o axiológicamente neutral, perdiéndose el carácter paradójico que se observaba en el hombre, el de un ser destinado a un fin que le supera ampliamente. El conocimiento para Suárez es una representación de la realidad –experiencial, contingente y cambiante– fruto de una construcción racional, lógica e inmutable de la mente humana. Es el ámbito de lo racional, de la naturaleza uniforme e inalterable, perfectamente definible y “fuera del tiempo”. El mundo empírico sería, por el contrario, el de lo imperfecto, donde la naturaleza se manifiesta como irregular, imprevisible y, en cierto sentido, “irracional”.

Dejar de lado la existencia implica prescindir del movimiento, plantear de un modo diferente la relación entre el espacio y el tiempo, dimensiones fundamentales en las que se desenvuelve la acción humana. El tiempo se experimenta, se vive, pero se escapa del mundo de las esencias, no se deja definir. Al rechazar lo existencial, se estrecha el ámbito de la realidad a lo que pueda ser situado en el plano analítico de

lo espacio-temporal, regido por la métrica y el cálculo, dejando fuera la dinámica de lo vital. El estado de naturaleza pura intenta precisar lo humano separándolo de la gracia, definir con toda precisión lo natural y lo sobrenatural en el hombre. Al cerramiento del hombre sobre un fin meramente natural le corresponde el cerramiento de la naturaleza sobre sí misma. Como consecuencia, encierra al hombre en su naturaleza, impidiendo que pueda ir más allá de sí mismo. Existen en esta vida cosas que superan la comprensión humana, y de las cuales debe desistir, para aspirar únicamente al conocimiento de cómo funcionan las cosas, para poder servirse de ellas.

Suárez pretendía que la razón pudiera fijar autónoma y soberanamente sus propios límites, arrojando al ámbito de lo irracional aquello que no pudiese abarcar. Sin embargo, como la razón no puede limitarse a sí misma, sería la voluntad quien le impondría tales límites. A partir de entonces, quedarían enfrentadas razón y voluntad –necesidad y libertad–, produciéndose una fractura entre razón teórica y práctica. La creación no puede seguir siendo un todo unitario que tiende hacia Dios y ayuda al hombre a guiarse en su propio camino, sino que se convierte en un mecanismo, un sistema cerrado en equilibrio, del que el hombre se sirve con vistas a su propio interés, el logro de un fin natural, que puede alcanzar por sí mismo.

#### 3.4.1.2. *Consideraciones de filosofía práctica*

Tomás de Aquino consideraba la ley desde el punto de vista existencial, formaba parte del dinamismo por el cual la persona tendía hacia su último fin. Mientras que la potencia y el hábito eran el principio intrínseco de operaciones, la ley era el principio extrínseco, por medio del cual la divina providencia concurría en las acciones libres de los hombres. La ley natural era un “puente” entre la ley humana, histórica y perfeccionable, y la ley eterna, perfecta e inmutable; dando por sentado que la creación entera tiende hacia Dios y que el hombre puede conocer cómo alcanzar su fin integrándose en el orden de la naturaleza. La ley natural no estaba perfectamente definida, remitía a lo que estaba más allá de lo meramente humano, y por lo tanto no estaba escrita en papel sino en el corazón del hombre, en el misterio mismo del ser.

En la filosofía de Suárez, puesto que la ley natural debía estar al alcance de las posibilidades de la naturaleza humana pura, tenía que ser



una realidad perfectamente asequible para la mente humana, por lo que debía estar constituida por un sistema de normas racionales, expresas y promulgadas por un legislador. Si dejaba de lado las tendencias naturales, sólo podía ser un esquema racional cerrado, una realidad perfectamente acabada, que informaba a la razón pero no la movía. Por lo tanto, se hacía necesaria una voluntad que provocara el movimiento desde fuera. Así, lo propio de la ley era el precepto explícito, general, que movía y obligaba desde fuera. La ley pasaba a ser, en última instancia, un acto de la voluntad de un superior que obliga a un inferior, abriendo el camino hacia el subjetivismo y el positivismo jurídico.

De lo anterior se deduce que la voluntad, autónoma e independiente del intelecto, se convertía en la causa eficiente del acto. Intentó Suárez una alusión a algo relacionado con la razón, al afirmar que lo que hacía razonable al precepto era que apuntaba al bienestar de la comunidad, dando motivos para acatarlo. Sin embargo, la razonabilidad del precepto, perteneciente a la razón teórica, no necesariamente es lo mismo que la justicia del precepto, algo propio de la razón práctica.

La ley, entendida como movimiento hacia el fin propio, sólo tiene sentido en el plano de la existencia. En el plano de las esencias, el análisis del movimiento da lugar a una sucesión de estados; se produce algo así como una “espacialización” del tiempo, que es el resultado de pensar el tiempo como un absoluto homogéneo y divisible al infinito<sup>31</sup>. Desde el punto de vista de la razón teórica, la ley pasa a ser un “estado” de la comunidad, un diseño fijo e inalterable de un bienestar, que no se mueve ni mueve, haciendo imprescindible una fuerza que, de manera extrínseca, provoque el paso de un estado a otro: la voluntad. La ley se convierte así en una sucesión diacrónica de actos sucesivos de la razón y la voluntad, sin conexión explicable entre ellas. Debajo de esta discontinuidad se encuentra el enfrentamiento entre razón y voluntad, consecuencia de plantear la acción humana desde el plano de las esencias<sup>32</sup>, dejando fuera las tendencias de la vida.

---

<sup>31</sup> Véase Todescan, F. (1973), p. 150 y ss. Si se prescinde del tiempo existencial solo queda el tiempo esencial o “espacializado”, que pretende puntualizar, con indiscutible certeza, el exacto suceder de los actos psíquicos constitutivos de la ley. Véase Gómez Camacho, F. (1998), p. 230.

<sup>32</sup> Las decisiones en este plano se tornan incomprensibles, pues suponen un salto en el vacío entre estados inconexos, desde los que se pretende analizar la acción humana. En el tiempo existencial, el propio de la persona, el enfrentamiento entre razón y voluntad

Para Tomás de Aquino la ley era regla y medida, expresión de un Dios creador que mueve todo hacia su fin. Para Suárez, en cambio, la ley pasa a ser expresión de un Dios legislador, que se dirige sólo a los seres racionales, para que cumplan y obedezcan, sin contar con el resto de la Creación. La ley queda reducida a un dato positivo, la norma explícita tal como sale de la voluntad del legislador, única fuente del derecho. Asimismo, desaparece la diferencia entre el derecho y la ley; el derecho deja de ser la búsqueda de lo justo en el seno de la ley que protege el bien común, para pasar a ser obediencia pasiva y ciega al mandato del soberano, igualándose lo justo y lo legal<sup>33</sup>.

Existe una diferencia fundamental entre esta manera de entender la ley y la de la tradición protestante. Mientras que para Lutero o Calvino, la ley natural se conocía gracias a la Revelación, recogida en el Texto Sagrado, según este nuevo enfoque, la razón humana<sup>34</sup> se convierte en el texto que recoge la ley natural. Por lo tanto, la razón debía ser autónoma, recta por sí misma, sin ninguna consideración teleológica de la acción humana. Con Suárez se abre la posibilidad de construir un universo ético sin referencia a ninguna realidad misteriosa o trascendente. La ética pasaba a ser un sistema cerrado y autónomo, fundado sobre la consistencia de una razón lógica<sup>35</sup>, de la que dependía incluso el mismo Dios.

Ante el choque inevitable de este racionalismo con la realidad existencial, donde predomina lo contingente y el cambio, Suárez alegó

---

no se produce porque queda superado por el “juicio” sobre la unidad del movimiento tendencial. No hace falta recurrir a esa cadena de saltos –decisiones de la voluntad– con la que se intenta superar la supresión del movimiento que supone la espacialización del tiempo.

<sup>33</sup> Es significativo cómo los tratados *De Iustitia et Iure*, que trataban sobre el arte en la búsqueda de lo justo, van a ser progresivamente sustituidos por los tratados *De legibus*, que tratan las condiciones objetivas que debían reunir las leyes dictadas por los nuevos soberanos.

<sup>34</sup> Se observa la influencia del racionalismo estoico, que influyó en la teología española del siglo XVI gracias a los humanistas. Los estoicos perseguían un fin natural intrínseco, creían que la razón humana podía, por sí misma y dentro de sí misma, deducir la ley natural con absoluta necesidad e inmutabilidad, puesto que existía un *logos* accesible al hombre.

<sup>35</sup> Allana así el terreno para el probabilismo y la casuística, típico de la moral de los siglos XVI y XVII. Entre el mundo del ser y el del deber ser, los doctores colocaron el mundo probabilista del poder, para evitar caer en la arbitrariedad del azar o en la rigidez de la necesidad.

que lo que cambiaba no era la ley sino la materia a la que se aplicaba. La ley necesitaba la prudencia del gobernante, manifestada en un conjunto de preceptos positivos conocidos como “ley humana”, que son expresión de la voluntad del legislador, único capaz de poner orden ante los imprevisibles cambios de la historia. El principal problema de este modo de entender la ley natural, partiendo de principios racionales inalterables (en lugar de los primeros principios de la razón práctica), es que convierte todos los casos en excepcionales.

El bien común pierde todo dinamismo para convertirse en una realidad ontológicamente objetiva, en un conjunto de estados encerrados en las dimensiones terrenas, sometidos al arbitrio de la razón teórica, en especial la del legislador, sin apertura a la beatitud. El bien común pasa a ser bienestar consensuado, una representación voluntarista del fin natural. Por ser acuerdo de voluntades se convierte en una abstracción *a priori*, que viene determinada por el poder y que no puede ser fin y medida de la ley. La ciudad, que en la tradición clásica era concebida como algo natural, se convierte ahora en una construcción utilitarista y contractual, en un artefacto que exige violencia y coacción, el sometimiento de todos a la voluntad del legislador.

Al poner el fundamento de la ley en la voluntad del poder soberano se reforzaba la consolidación de la monarquía absoluta. El poder surgía por acuerdo expreso o tácito de voluntades; la soberanía era fruto de un contrato social por el cual las personas se sometían a un poder superior, para alcanzar un estado de vida más beneficioso. El fundamento último de la soberanía estaba en la decisión individual, y por lo tanto en la voluntad. El núcleo de la teoría política pasaba a ser la dialéctica individuo-sociedad, con primacía del primero. El contractualismo, un enfoque abiertamente voluntarista e individualista, pasaría a ser la base del concepto moderno de soberanía.

Desde un enfoque esencialista, que abstrae el acto humano de la realidad concreta, se hace necesario recurrir a un instrumento jurídico – como el contrato– para justificar la existencia de la sociedad, la cual no se considera natural. Sin la existencia de una comunidad jurídica original, la obligatoriedad de la ley y el derecho sólo puede provenir de un acuerdo de voluntades. Bajo esta perspectiva, el pueblo y los gobernantes (ambas partes del contrato) quedan enfrentados, son sujetos de derechos opuestos en conflicto, hasta llegar en última instancia al enfrentamiento

entre dos soberanías absolutas: la del pueblo y la del rey, siendo fuente de movimientos revolucionarios.

El príncipe no podía ser erigido en razón del derecho divino, sino por alienación de los derechos de los individuos en “estado de naturaleza”, un modo muy precario de fundamentar dicho poder. Para dotarlo de estabilidad, Suárez sostenía que esa transferencia implicaba abandono perfecto, definitivo e irreversible de los derechos individuales, algo así como una *quasi alienatio*. Por su parte, dicho poder sería absoluto en la medida en que el príncipe velase por el bien de la comunidad, lo cual generaba numerosos conflictos. Siguiendo a Tomás de Aquino, Suárez defendía que el legislador humano actúa por delegación del poder divino, por lo cual no debía ser contrariado. Sin embargo, como la naturaleza de las cosas es muda respecto a su fin, es tarea del legislador, por medio del mandato, pronunciarse en aquellos casos en los que el legislador divino no lo haya hecho. Ahora bien, la ley, proveniente de la voluntad del legislador, de una razón vedada al orden de la naturaleza y encerrada en sí misma, no puede ser sino precaria e inestable. Para evitar caer en la arbitrariedad, Suárez propone someter las leyes positivas a la doctrina tradicional de la Iglesia, alejándose así de la secularidad que pretendía al inicio de su programa.

Suárez sienta las bases de una economía “natural” o esencialista, reflejo del modo estático y racionalista de entender la ley natural. Dicha economía funcionaría como un sistema cerrado en situación de equilibrio, sin tiempo ni incertidumbre, expresado mediante un conjunto de reglas perfectamente asequible a la mente humana. Los intercambios se realizan en “competencia perfecta”, de forma estacionaria, regulados por unas relaciones fijas y estables, los “precios naturales”, entre todas las cantidades de bienes disponibles en el sistema. A diferencia de los “precios corrientes”, resultado de la marcha de la economía sometida a la variación y el tiempo, los precios naturales serían como los precios ideales de equilibrio, al margen de la justicia.

Entre los precios corrientes y los precios naturales estarían los “precios legales”<sup>36</sup>, fijados por ley por el soberano para intermediar con vistas a la utilidad del conjunto<sup>37</sup>. La idea de “precio justo”, que había

<sup>36</sup> Véase, por ejemplo, Vigo, A. del (2006).

<sup>37</sup> En principio fijaba el precio de los bienes más necesarios, fomentando el control de la economía por parte del poder público.

regido el intercambio en los mundos antiguo y medieval, había perdido su sentido en este nuevo contexto, y era reemplazado por el precio legal, ya que, en este esquema, lo justo es lo que es conforme a la ley.

La variabilidad de los precios corrientes planteaba el problema del valor. Si el valor de las mercancías provenía de la subjetividad de los individuos, de sus gustos y preferencias, surgía una paradoja<sup>38</sup>: ¿cómo es posible que cosas tan útiles –como el agua o el aire– no tuviesen valor, mientras que otras tan poco útiles –como la plata o los diamantes– tuviesen tanto? Esto lleva a dar entrada a la idea de escasez, de modo que el precio surgiese de la concurrencia de los individuos –compradores y vendedores– en juego, una idea que acabó por convertirse en un “dogma económico”, vigente hasta el día de hoy.

Lo cierto es que la moneda ya no representa el concepto dinámico de necesidad común; pasa a ser la voluntad de quienes la usan. Considerada una mercancía más, tenía también tres tipos de precios: uno natural, fijo e invariable; otro corriente, variable según las circunstancias; y otro legal, fijado por el legislador para lograr estabilidad y facilitar los intercambios. Sin embargo, en una supuesta economía natural, donde por definición no hay tiempo ni incertidumbre, la moneda no tiene sentido, se vuelve innecesaria. Este hecho debió haber alertado de que si se intentaba ofrecer una explicación teórica a la prohibición de la usura, se caería en un imposible lógico. En una economía esencialista la moneda mantiene su valor constante en el tiempo, asegurando así la fungibilidad o esterilidad y eliminando la posibilidad de la usura, definida como incremento del valor de la moneda por el mero transcurso del tiempo. El problema de fondo es que en una economía natural, la moneda no deja de ser un misterio, pues, en realidad, la moneda no es una medida natural, sino un dinamismo relacionado con el bien común, una realidad inseparable de la vivencia del tiempo. No es lo funcional lo importante en la prohibición de la usura, sino el respeto al bien común.

---

<sup>38</sup> La paradoja del valor fue fuente de numerosas elucubraciones dentro de la economía clásica. Pensadores como Locke, Smith o Marx intentaron dar respuesta a la misma, aunque su concepción de la labor como la fuente del valor no les permite ofrecer una solución satisfactoria. En oposición a esta posición objetivista, el subjetivismo –en particular la llamada revolución marginalista– lleva el problema del valor al plano psicologista, por lo que suele aceptarse como una solución más convincente.

## Capítulo 4

# La racionalidad en el mundo moderno

### **4.1. Fundamentación naturalista: el camino hacia el *homo oeconomicus***

#### *4.1.1. Racionalismo*

##### *4.1.1.1. Del humanismo al racionalismo*

El Humanismo y la Reforma fueron dos reacciones a la revolución ontológica nominalista del individualismo radical. El humanismo partió del hombre e intentó comprender las otras realidades antropomórficamente; los reformadores partieron de Dios e interpretaron al hombre y la naturaleza teológicamente. Ninguno pretendía eliminar a Dios o al hombre. Sin embargo, al negar cada posición el terreno de la otra, o el hombre acaba por ser una marioneta de Dios, o se pone en duda la omnipotencia divina. Este dilema intentó resolverse a través de una síntesis esencialista, la idea de “naturaleza humana pura”, que no sólo mantuvo el abismo entre lo natural y lo sobrenatural, sino que avanzó hacia el naturalismo. Suárez y los teólogos españoles, en la búsqueda de una nueva secularidad, allanarían el camino hacia el modo de pensar racionalista.

En 1535 Burel, tras haber demostrado la esterilidad de la filosofía en problemas naturales y morales, regala un ejemplar de la *Teología Natural* de Raimundo Sabunde a un amigo ya anciano, quien pediría ayuda para la traducción al francés a su hijo Miguel de Montaigne. Entre 1570 y 1580 Montaigne (1533-1592) escribe sus *Ensayos*, en los que se observa un humanista maduro, que se pronuncia admirador del escepticismo

clásico, como una manera de huir del dogmatismo. Montaigne era católico pero llevaba un estilo de vida que nada tenía de escrupuloso, en sus escritos aparecen comentarios sobre la vida cotidiana (gula, desnudez, sexualidad, traumas, vejez) con una naturalidad poco común para la época, pero que es expresión de una sincera aceptación de “lo humano”. Para él, parte de nuestra humanidad consiste en aceptar la realidad de nuestros cuerpos, sentimientos y pasiones, aún cuando no podamos ejercer control sobre ellos. En su *Apología de Ramón de Sibiuda* Montaigne deja constancia de su escepticismo<sup>1</sup>: “a menos que se encuentre algo de lo que estemos completamente seguros, no podemos asegurar nada”<sup>2</sup>.

En el plano práctico, el escepticismo de Montaigne se manifestaba como una actitud tolerante frente a la diversidad de opiniones. Daba preponderancia al realismo de las experiencias cotidianas sobre el dogmatismo filosófico de las ideas abstractas. Una actitud similar había adoptado en otro campo su amigo Enrique IV de Francia<sup>3</sup> –más conocido como Enrique de Navarra– (1553-1610) quien abogaba para que el dogmatismo religioso no se impusiera sobre el pragmatismo político. Montaigne y Enrique de Navarra eran buenos amigos, incluso éste le confiaba misiones confidenciales en su intento de dialogar con católicos y protestantes.

Enrique IV era una persona clave para poner fin a los problemas político-religiosos de la época. Proveniente de una familia protestante, desde joven comprobó que el conflicto entre católicos y protestantes estaba afectando seriamente a Francia. En su boda con Margarita de Valois –hija de Catalina de Médicis–, en 1572, muchos de los invitados protestantes fueron asesinados<sup>4</sup> y Enrique se convirtió al catolicismo, aunque luego huiría para liderar la causa protestante en la zona meridional y occidental de Francia. En 1589 accedió al trono y en 1593 renunció formalmente al protestantismo para hacer frente a los problemas de la nación, ya que la Liga Católica (*Sainte Ligue*) era muy fuerte en

---

<sup>1</sup> El escepticismo se caracteriza por la desconfianza en el conocimiento racional, llegando en su extremo a negar el conocimiento. Para Montaigne, el dudar es señal de sabiduría: “ni yo sé, ni yo no sé, sino ¿qué sé yo?”.

<sup>2</sup> Citado en Toulmin, R. (1990), p. 75.

<sup>3</sup> Véase Buisseret, D. (1984).

<sup>4</sup> Este episodio es conocido como la “Noche de San Bartolomé”, y los asesinatos fueron ordenados por Carlos IX, hijo de Enrique II y Catalina de Médicis.

París. A este momento pertenece su famoso y cínico comentario “París bien vale una misa” (*Paris vaut bien une messe*).

Su objetivo era disminuir el papel de la religión en la política, e intentó establecer relaciones entre ambos bandos religiosos para garantizar las libertades civiles a la minoría protestante (hugonotes). La Contrarreforma, que había comenzado con el Concilio de Trento, intentaba acabar con el pluralismo religioso y consolidar el poder papal con el apoyo de los jesuitas, que tenían un voto de obediencia absoluta al Papa. El problema religioso se había convertido en un tema político, en especial desde que regía el Tratado de Augsburgo. En el caso de Francia representaba un problema especial por la extensión del territorio, que dificultaba la migración interna. Enrique IV era partidario de dejar este principio sin efecto, es decir, desvincular la religión y el territorio nacional. Ante esta actitud de tolerancia e integración, los miembros de la Liga Católica comenzaron una conspiración en su contra: difundir que el verdadero plan de Enrique era instalar en Roma a un Papa protestante.

Las esperanzas puestas en una política de tolerancia religiosa vieron su fin con el asesinato de Enrique, el 14 de mayo de 1610, en París<sup>5</sup>. Las grandes potencias europeas se reafirmaron en sus posiciones, aumentaron las tensiones y la violencia no tardó en llegar. “Por toda Europa Central, desde mediada la década de 1620 hasta 1648, fuerzas rivales formadas por milicias y militares, en gran parte mercenarios, lucharon aquí y allá, una y otra vez, por hacerse con los mismos territorios”<sup>6</sup>.

Así, tras la caída de la filosofía medieval y las luchas políticas y religiosas<sup>7</sup>, al escepticismo se le sumó el miedo y la desconfianza<sup>8</sup>, lo cual no sólo dificultaba todo intento de llegar a un acuerdo, sino, lo que es peor, de confiar en la libertad, tanto del hombre como la de Dios. En efecto, cuando se rechaza la confianza como actitud vital, inmediatamente gana terreno la búsqueda de una certeza. Ese sería el motor del joven Descartes: hacer de la duda un método para alcanzar una

<sup>5</sup> El autor material fue F. Ravailac, un fanático religioso que había aspirado sin suerte a la orden de los jesuitas, quien habría actuado por *motus proprio*. No obstante, siempre se dudó de una conspiración.

<sup>6</sup> Toulmin, R. (1990), p. 90. Es difícil determinar de entre los motivos políticos y religiosos que impulsaron las guerras de Religión, cuáles eran los impulsores. Véase Tilly, C. (1985).

<sup>7</sup> Véase Polo, L. (2001), p. 154.

<sup>8</sup> Véase Delumeau, J. (1989).



certeza indiscutible y lograr tácitamente un acuerdo, ya que nadie podría contrariar la evidencia de sus proposiciones. Hoy casi todos los filósofos aceptan que “la filosofía se ha metido en su ‘moderno’ callejón sin salida como consecuencia de la obra de René Descartes. Sin embargo, ninguno de estos filósofos se ha molestado en preguntarse por qué ‘la búsqueda de la certeza’ no interesó a nadie un siglo antes o después, sino precisamente en aquella época”<sup>9</sup>. La respuesta la encontramos en las páginas precedentes, “si el escepticismo nos dejaba indefensos, se imponía con urgencia la certeza”<sup>10</sup>, pero ninguno de los caminos intentados era válido, se necesitaba una solución original. Esto daría lugar a una nueva apuesta: el intento racionalista de descontextualizar las cuestiones humanas.

En 1603 Enrique de Navarra autorizó que la Compañía de Jesús reanudara su labor evangelizadora –habían sido expulsados en 1594–, y les permitió fundar varios colegios en el territorio francés. Incluso legó una de sus propiedades familiares en La Flèche para que funcionase el primer colegio, ordenando que allí se conservasen su corazón y el de su esposa después de su muerte. Al suceder ésta, los jesuitas cumplieron en colocar en un relicario su corazón, en medio de una ceremonia en la que participaron los estudiantes. Entre ellos se encontraba un niño proveniente de La Haya, cuyo genio revolucionaría la filosofía. Se trataba de René Descartes (1596-1650).

#### 4.1.1.2. *El dualismo de Descartes*

Como él mismo contará en su *Discurso del método*, el programa de estudio que siguió en La Flèche lo llevaría al escepticismo. Allí estudió a Aristóteles y Aquino en metafísica, a Suárez y Lesio en filosofía moral, y a través de Suárez a Agustín, Anselmo y Buenaventura, Escoto y Occam (también a Biel, d’Ailly, Holcot, Gerson, la matemática de Nicolás de Cusa, la ciencia de Nicolás de Oresme y la medicina de Francisco Sánchez)<sup>11</sup>. Finalmente reconoció que nada de lo que había aprendido le servía de algún uso en la vida: “me encontré metido en tantas dudas y

<sup>9</sup> Toulmin, R. (1990), p. 67.

<sup>10</sup> Toulmin, R. (1990), p. 91.

<sup>11</sup> Intelectualmente inquieto, pasaba muchas horas en la biblioteca, donde tenía acceso libre, que aprovechó para leer libros ocultos de alquimia, magia y hermetismo, que le causaron un fuerte impacto.

errores que me pareció que el esfuerzo por instruirme no había tenido más efecto que acrecentarme el descubrimiento de mi propia ignorancia”<sup>12</sup>. Se propuso entonces encontrar una certeza, algo que pudiera resistir la prueba del escepticismo de Montaigne, por lo que “el cartesianismo fue una respuesta directa al reto del escepticismo de Montaigne”<sup>13</sup>.

Al comienzo de sus reflexiones filosóficas, instruido en la teología del Dios arbitrario e impredecible de Occam y Lutero e influenciado por las guerras de religión provocadas por la herejía protestante<sup>14</sup>, Descartes escribió: “El miedo al Señor es el comienzo de la sabiduría”<sup>15</sup>. Descartes compartía con los humanistas la idea de una voluntad independiente y la capacidad del hombre de dominar la naturaleza, pero disentía de aquellos al considerar la voluntad infinita esencial para su proyecto científico: construir una nueva ciencia basada solo en la luz natural de la razón. “La actitud cartesiana es la crisis de una confianza”<sup>16</sup>.

En 1618 entró en la armada de Mauricio, Príncipe de Orange, aunque no tuvo que pelear y aprovechó el tiempo estudiando matemática y arquitectura militar. Durante esta estancia en Holanda conoció al físico Isaac Beeckman, quien, tras reconocer su potencial, le daría el impulso intelectual definitivo, alentándolo en la búsqueda de la verdad<sup>17</sup>. Gracias a él se introdujo en escritos de alquimia y hermética, línea que seguía un grupo de protestantes que, con objeto de oponerse a los jesuitas, había

---

<sup>12</sup> Citado en Gilson, E. (2004), p. 116.

<sup>13</sup> Gilson, E. (2004), p. 114. Las primeras líneas del *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* están tomadas del ensayo de Montaigne *Sobre la presunción* (*Ensayos*, 2º parte).

<sup>14</sup> Véase Polo, L. (2001), p. 154.

<sup>15</sup> Citado en Gillespie, M. (2008), p. 170 (tomado de Cole, J. (1992), *The Olympian Dream and Youthful Rebellion of René Descartes*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, p. 23). Además del miedo a la trascendencia (a Dios), Polo detecta otros cinco miedos en Descartes: a los sentidos externos, a la lógica formal, a la memoria, a la autoridad y a lo difícil. Véase Polo, L. (2007), pp. 36 a 44.

<sup>16</sup> Polo, L. (2007), p. 33.

<sup>17</sup> Ha sido tal la influencia que ejerce Beeckman en Descartes que éste le escribe en carta fechada el 23 de abril de 1619: “Desde que tú, en verdad, me has despertado de mi ociosidad, y evocado en mí una ciencia de la que prácticamente me había olvidado. Me has traído de vuelta a las ocupaciones serias y mejorado una mente que había sido separada de ellas. Si entonces produzco algo que no sea despreciable, tienes derecho a reclamarlo como tuyo”. Gillespie, M. (2008), p. 175 (tomado de Cole, J. (1992)).

conformado una sociedad científica secreta (*Los Rosicrucianos*<sup>18</sup>), cuyas fuentes eran el humanismo de Giordano Bruno o Ficino y la magia hermética de Agrippa o Fludd.

Los Rosicrucianos eran una secta que buscaba entender el orden oculto de la naturaleza para ganar poder sobre la misma. La obra rosicruciana más importante de la época era *De occulta philosophia*, de Agrippa, para quien “un mago se define como alguien a quien por la gracia de Dios los espíritus le han dado conocimiento sobre los secretos de la naturaleza”<sup>19</sup>. Dividían el mundo en sustancia y extensión, se preparaban para la revelación de la verdad oculta que subyace a la sustancia incorpórea, gracias al apoyo de instrumentos científicos y de la matemática. Esto alentó a Descartes a seguir su proyecto de renovación científica, que se materializa el 10 de noviembre de 1619, cuando esboza su famoso *Discurso del método*, en un día cargado de mística<sup>20</sup> que acabó con sueños reveladores. Aunque existen diversas interpretaciones sobre la existencia y el significado de estos sueños, él lo interpreta como una manera de mostrar que la sabiduría deriva del miedo a Dios, quien amenaza con castigarnos por nuestros pecados y busca llevarnos a la Iglesia para encontrar redención. Descartes propone escapar de este Dios terrorífico a través de una sociedad de amigos, experimentación y ciencia matemática. Tampoco sigue el camino del humanismo –porque busca una verdad cierta, no probable– sino que se centra en la naturaleza (ni el hombre, ni Dios).

Su camino se aparta de la política para centrarse en el propio yo, pero no en un intento por mantener la independencia –como era el caso de Petrarca y Montaigne–, sino metódicamente, en un esfuerzo por encontrar un método cierto para el conocimiento de la verdad. En realidad, este es el camino propio de los Rosicrucianos, quienes, de

---

<sup>18</sup> Véase Yates, F. (1972).

<sup>19</sup> Citado en Gillespie, M. (2008), p. 176.

<sup>20</sup> El 10 de noviembre de 1619, día feriado por las Vísperas de San Martín, Descartes pasó todo el día pensando en los fundamentos de su proyecto científico milagroso. Luego tuvo una serie de sueños que lo convencieron de que estaba en el camino correcto hacia la verdad. El 10 de noviembre era el día en que Ignacio de Loyola fundó la orden jesuita; también en esa fecha se atribuía tradicionalmente el fin del clima cálido en Touraine, ciudad natal de Descartes, y el comienzo del invierno; era además el día en que abría el Parlamento en Francia. El 10 de noviembre de 1616 Descartes se licenció en derecho civil y canónico, y conoció a Beeckam, su mentor espiritual, el 10 de noviembre de 1618. Gillespie, M. (2008), p. 179 (tomado de Cole, J. (1992)).

manera hermética, intentan separar mente y cuerpo para liberarse de las ilusiones del mundo y abrirse así a una revelación revolucionaria.

Durante su estancia en Holanda, en 1629, Descartes pensaba publicar su método y su doctrina de “ideas claras y distintas”, continuando su incompleto *Reglas para la regulación de la mente*, pero comenzó a reflexionar sobre los supuestos metafísicos y teológicos de su ciencia y se topó con los clásicos problemas que se derivan de la idea de omnipotencia del nominalismo y de la teología de Lutero y Calvino. Su idea original de una ciencia apodíctica descansaba en la verdad eterna de las matemáticas, que se pone en tela de juicio si Dios es omnipotente, ya que no se vería obligado por ellas. Las verdades eternas no son necesarias para Dios, o podría haberlas creado diferentes. Por otra parte, Descartes pensaba construir una nueva física, que reemplazara la aristotélica, pero la condena de Galileo, en cuya obra no encontraba nada objetable, lo convenció de que su proyecto debía ser reformulado.

En 1637 publica en francés (para que pueda ser accesible a un mayor público) su obra fundamental: *Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias*, conocido simplemente como *Discurso del método*, que consistía, en realidad, en el prólogo a los tres ensayos en que expondría su ciencia: *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*; agrupados bajo el título conjunto de *Ensayos filosóficos*. Su objetivo era mostrar como no era inteligencia o aprendizaje lo que se necesitaba, sino un método que permitiera alcanzar la verdad. Su *Discurso*, escrito en género autobiográfico, es el primer capítulo en la historia de auto-creación, que reemplazaría el modelo de la virtud de la antigüedad o el humanismo. Para él no hay mayor perfección en las obras producidas por muchos hombres que en las de uno solo<sup>21</sup>, y toma como ejemplo las ciudades. El conocimiento del sabio es una “*mathesis universalis*” –ciencia universal–, a la que podría acceder cualquiera, libre de prejuicios y aplicando su método.

El objetivo de su proyecto científico era hacer al hombre maestro de la naturaleza, poniendo la teoría al servicio de la práctica, cuya clave es la certeza. La certeza es un conocimiento intuitivo que se alcanza por la luz

---

<sup>21</sup> Lo que pretende mostrar con esta idea es que mientras que en el mundo reina el caos sin que se alcance nunca la verdad, él, sentado junto a su estufa, pensando metódicamente, llega por sí mismo a la verdad. El principio fundamental de la ciencia de Descartes es: *cogito ergo sum*. Traslada el centro desde la *polis* a la *poêle* (estufa) de lo público a lo privado.

de la razón, cuando descubre las ideas innatas, en especial las matemáticas. En *Meditaciones* Descartes sostiene que la fuente última de duda es la posibilidad de ser engañados por un Dios omnipotente, y esa mera posibilidad es suficiente para refutar las verdades más ciertas y, por lo tanto, acabar con su proyecto. Esto lo lleva a la hipótesis del “geniecillo maligno” que nos engaña, supuesto que le permite poner en duda tanto el mundo externo como las entidades abstractas de las matemáticas. Así, la ciencia se vuelve imposible, y Descartes se ve forzado a preguntarse si él mismo existe. La duda radical es consecuencia de una idea de Dios omnipotente.

Las dos posibles respuestas al escepticismo que surge tras la duda radical son: la pura fe (Agustín, Lutero) y el ateísmo o materialismo puro. Ninguna le satisface; la primera porque mientras mayor sea la fe, mientras más poderoso uno se imagine a Dios, mayor es la posibilidad de que nos engañe; la segunda porque existe la posibilidad de que estemos accidentalmente constituidos de manera tal que continuamente seamos engañados por la naturaleza del mundo. Resuelve su escepticismo a través de la duda metódica, que le permite tener certeza únicamente de su pensamiento (pienso, luego existo). No hay manera de estar seguros de la realidad, pero sí de los juicios. No podemos dudar de los juicios a menos que pensemos en ellos, luego no podemos pensar en ellos sin al mismo tiempo estar creyendo que son ciertos. Entonces, no podemos nunca dudar de ellos.

Para el Descartes maduro el juicio es una combinación de dos capacidades mentales: la voluntad y el entendimiento, de las cuales la primera es preponderante. El juicio es, por tanto, una determinación de la voluntad. El principio fundamental de Descartes es generalmente entendido como auto-conciencia o subjetividad. Sin embargo, lo que quiere decir con pensamiento de sí mismo es diferente a la noción ordinaria de auto-conciencia. Descartes no piensa que somos auto-conscientes porque podemos pensarnos como objeto. Para él todo lo que conocemos es conocido solo cuando es percibido y representado en la imaginación por la voluntad. El objeto sentido es transformado en un sistema coordinado al que llama extensión. El mundo solo es verdadero cuando es representado, construido. Esta construcción del mundo es su representación u objetivación. El pensamiento como representación es siempre una representación para un sujeto. Consecuentemente, el sujeto es necesariamente deseado en cada acto de pensamiento, y toda

conciencia es auto-conciencia. Así, la respuesta de Descartes al Dios omnipotente conduce a una nueva visión del ser humano, como *res cogitans*.

Al igual que el humanismo y la Reforma se centra en la voluntad más que en la racionalidad, al pensar el hombre. Pero incluso va más allá; su sujeto es abstraído del mundo histórico, no tiene personalidad, ni vicios, ni virtudes. Tampoco está limitado por la finitud del mundo y, por lo tanto puede imaginarse convirtiéndose en su maestro absoluto. Su voluntad no está subordinada ni en conflicto con la voluntad de Dios. Parece resolverse, al menos superficialmente, el problema entre Lutero y Erasmo.

Considerar el pensamiento como voluntad es el centro de su intento por construir una *ciudadela de razón* para los hombres, lejos de la potencialmente malvada omnipotencia divina. Lo opuesto a duda ya no es fe sino certeza. En el esquema de Descartes, la fe y la teología son reemplazadas por la certeza y la ciencia natural. Más aún, la certeza no es una operación cognoscitiva sino voluntaria. El principio de esta *nueva ciencia* es la autonomía individual que surge de la auto-afirmación de la voluntad humana. Para dominar la naturaleza primero uno debe dominarse a sí mismo, liberándose de las ilusiones de la imaginación gracias a la duda metódica. Con el triunfo de la subjetividad el mundo ya no es preexistente al hombre, sino que es un artefacto creado por él.

El principio fundamental cartesiano “pienso, luego existo” es, para él, el criterio de toda verdad. Asimismo, la verdad de la ciencia cartesiana depende de la verdad de las matemáticas, y como hemos visto, es amenazada por la posibilidad de un impostor omnipotente. Por lo tanto, es fundamental, para que la verdad matemática sea irrefutable y la ciencia apodíctica, demostrar que Dios no es un impostor. Descartes recurre para ello al argumento ontológico, que depende de los niveles de realidad de la escolástica, aunque le da un giro particular. El argumento que utiliza es el siguiente: la sustancia tiene más realidad que los accidentes y el ser infinito más realidad que el ser finito. Cuando me miro a mí mismo encuentro cierta idea de perfección, pero como soy un ser finito que puede ser engañado, reconozco que no soy perfecto y que la idea de perfección no puede provenir de mí. Sin embargo, como esta idea tiene que provenir de algún lado, Dios tiene que ser la causa de esta idea. Por lo tanto, Dios existe y es perfecto. Así, la idea de Dios es innata y se deriva del principio fundamental. Si además Dios es perfecto,

entonces no nos engaña. Si Dios no nos engaña, las matemáticas son ciertas. Dios garantiza la verdad de las ideas claras y distintas, pero al mismo tiempo Dios es garantizado por la certeza del principio fundamental.

Descartes tiene una idea poco ortodoxa de Dios, y no es que sea ateo como algunos sostienen, sino que el argumento ontológico que utiliza para demostrar su existencia depende de un nuevo entendimiento de lo infinito, esencial para el fundamento de la ciencia moderna: las matemáticas. Cuando Anselmo, utilizando el argumento ontológico, dice que Dios es infinito, quiere decir que es fundamentalmente misterioso, ya que, siguiendo a Aristóteles, cree que el infinito es incomprendible –la negación de lo finito–. En cambio Descartes, al decir de Dios que es infinito, está afirmando que puede ser entendido como algo positivo. Puede decir eso porque se ha definido a sí mismo como una sustancia diferente de otros seres solo en cantidad, donde, contrariamente a la posición clásica, lo finito es la negación de lo infinito. Dios vendría a ser por tanto una “figura infinita”. Asimismo, decir que Dios es inteligencia pura, en el esquema de Descartes equivale a decir que es pura voluntad. Como es infinito, su voluntad no se dirige a nada específico, es causalidad *per se*. Por ser pura causalidad, es el mecanismo en el corazón de la naturaleza mecánica, la fuente del movimiento de la materia, un cómo y no un quién.

El objetivo de la ciencia de Descartes es dominar la naturaleza, o lo que es lo mismo, comprender y dominar a Dios. En el mundo racionalizado de Descartes, Dios es desposeído de su poder absoluto para sujetarse a las fuerzas de la naturaleza. La misma prueba de su existencia es una prueba de su impotencia, o al menos irrelevancia, en los asuntos humanos. El hombre solo puede competir con Dios si, en cierto sentido, es omnipotente, o lo que es lo mismo, si en cierto sentido es Dios. La diferencia entre Dios y el hombre no está en la voluntad, que es idéntica, sino en el conocimiento. La voluntad del hombre es infinita, quiere todo y sus deseos son insaciables, pero su conocimiento es finito. El hombre potencialmente puede ser como Dios, pero para ello, necesita de la ciencia cartesiana. “Esta finalmente es la respuesta al problema con que Descartes comenzó su filosofar: si el miedo a Dios es el comienzo de la sabiduría, entonces ésta es la manera en que Dios es capturado, desarmado, desposeído y subsumido en la ciudadela de la razón”<sup>22</sup>. Con

<sup>22</sup> Gillespie, M. (2008), p. 205.

su ataque a la omnipotencia divina, Descartes intentaba poner a Dios a la altura del hombre, pero en realidad, puso al hombre a la altura de Dios, abriendo así el camino a la omnipotencia humana.

#### 4.1.1.3. *El monismo de Hobbes*

Para Thomas Hobbes (1588-1679), al igual que para Descartes, el miedo a Dios es el comienzo de la sabiduría. Una vez aceptado que Dios no interviene en asuntos humanos, el miedo impulsa a los hombres en otra dirección, a buscar las razones en la naturaleza que lo vuelven amo y señor de la naturaleza. El miedo<sup>23</sup>, por lo tanto, es la pasión más natural, y la cobardía la fuente de las más grandes virtudes. Consideraba que sus contemporáneos estaban engañados por tres doctrinas falsas: la visión escolástica del mundo armónico, manifestación de la razón y justicia divinas; la idea humanista de que la inmortalidad se alcanzaba a través de las acciones gloriosas; y la enseñanza de la Reforma y la Contrarreforma, que justificaban el martirio por una causa religiosa.

Su objetivo era promover la prosperidad asegurando la preservación y eliminando la violencia. La muerte es producto de la colisión con seres humanos o cosas, y la investigación sobre las causas invisibles por las que se mueven las cosas nos conduce a la búsqueda de la causa última de esas colisiones: Dios, fuente del movimiento. Entendiendo las causas que rigen el mundo –oscuro y misterioso– es posible reemplazar la superstición por una ciencia que permita el dominio de la naturaleza. Su visión oscura del mundo es resultado de las tesis centrales del nominalismo. Hijo de un clérigo calvinista, fue educado en la doctrina de la predestinación, que enfatiza la corrupción de la naturaleza humana.

Recibió una educación humanista, con énfasis en griego más que en latín. Estudió lógica y física aristotélica en Magdalen Hall, aunque no se interesaba por ellas sino por la astronomía y el Nuevo Mundo. Mostraba interés por la tradición Hermética, y rechazaba tanto el platonismo como el aristotelismo. Tras completar sus estudios, se convirtió en tutor de Guillermo de Cavendish, por quien entró en los círculos intelectuales y políticos más selectos, donde permaneció prácticamente toda su vida.

<sup>23</sup> Fue tal el miedo que su madre sintió al ver a la Armada Invencible española acercándose a las costas británicas, que –según él mismo expresa en sus apuntes íntimos–: “de forma prematura nos parió a mí y al miedo juntamente”. Hobbes, T. (1966), p. 85.



“Hobbes entendió muy bien la significación antropológica del nominalismo. Su famosa tesis: *homo homini lupus* es simple glosa del voluntarismo de Ockham, a nivel humano. Hobbes es nominalista, pero además es hipersensible”<sup>24</sup>.

Conoció a Bacon, con quien compartía, además de una preferencia por la ciencia práctica en lugar de la teórica sobre bases nominalistas, la idea de que el conocimiento es poder. La geometría de Euclides hizo que su interés por la ciencia creciese más aún, a la vez que le proporcionaba un método. La doctrina calvinista de la predestinación estaba en la base de su noción mecánica de causalidad, y la geometría le proporcionó el método que necesitaba para desarrollar su ciencia. Llegó a la conclusión de que solo tenemos conocimiento verídico de nuestra percepción sensorial, y que conocemos el mundo externo por el impacto de los objetos en los órganos sensoriales, que transmiten información al cerebro. A esta misma conclusión habían llegado Descartes y Gassendi por caminos independientes<sup>25</sup>.

En 1651 publica *El Leviatán*, un intento de sentar las bases para un orden político justo y duradero en el marco de la nueva ciencia. No es el rechazo de la religión lo que, según Hobbes, produce la ciencia política moderna, sino la demostración teológica de la irrelevancia de la religión para la vida en el mundo. Hobbes creía que podría servir para resolver los problemas políticos y teológicos en el corazón de la Guerra Civil, demostrando que razón y revelación ordenaban la regla del soberano sobre la Iglesia y el Estado como bases para la paz duradera. *El Leviatán* fue considerado fideísta y anti-cristiano. Allí quedaba claramente expuesto cómo para él todo era resultado de la voluntad divina, a pesar de que apoyaba la afirmación teológica de la predestinación con la idea materialista de que la voluntad divina opera en el mundo de acuerdo a pura causalidad mecánica.

Consciente de que su teoría podía conducir al ateísmo<sup>26</sup>, intentó demostrar que la ausencia de voluntad libre no significa que los hombres

---

<sup>24</sup> Polo, L. (1993), p. 57.

<sup>25</sup> Hobbes conoció a Gassendi en 1634 y tuvo una relación muy cercana con él. También tenía conocimiento de la obra de Descartes, de la que discrepaba por su carácter dualista. En 1641 realizó una crítica de las *Meditaciones*, que fue respondida por el mismo Descartes.

<sup>26</sup> Por su posición frente a la religión, Hobbes fue excluido de la *Royal Society*: en 1666 los radicales parlamentarios creyeron que el gran incendio que castigó a Londres era

no tengan responsabilidad de sus acciones. Éstos no son culpados por sus elecciones sino por su carácter, es decir, no por hacer mal lo que desean sino por desear mal. En 1655 publica la primera parte de su sistema filosófico, *De corpore*, donde ratifica que las únicas sustancias que existen son cuerpos. Su ciencia consiste en una física que describe la naturaleza de los cuerpos y sus movimientos –el hombre no tiene un estatus especial sobre otros seres–, y un mecanismo político para minimizar las colisiones violentas. Es similar a la *matesis universal* de Descartes, pero más ambiciosa. La concatenación universal y necesaria de eventos en la causalidad mecánica está claramente relacionada con la noción calvinista de predestinación.

La crítica de Descartes y Hobbes a la escolástica es en sí misma cristiana<sup>27</sup>. No hay duda de que el protestantismo desencanta el mundo. Sin embargo, este desencantamiento no es una forma de secularización sino una transformación teológica dentro del cristianismo que considera a Dios un “dios escondido”. Aún cuando nuestra época es definida por la muerte de Dios (Nietzsche), no deja de estar definida por su relación con Dios, teológicamente, aún cuando sea a través de una teología negativa. La teología en la modernidad fue transformada para su encuentro con el mundo antiguo y el desarrollo de un humanismo cívico y secular.

El argumento más poderoso para el carácter revolucionario de la modernidad, sin embargo, se encuentra en el rol que le asigna a la ciencia natural. Por más que se crea que es incompatible con la religión, mantiene una deuda con el cristianismo, en especial con la revolución nominalista. Hobbes intentó demostrar que los principios del nominalismo –omnipotencia divina, individualismo radical y rechazo de la existencia extramental de los universales– son compatibles con una física, antropología y teología diferentes a las que el nominalismo había desarrollado. La física de Hobbes es ontológicamente nominalista: el movimiento no tiene otra causa que el movimiento mismo: es causado por el impacto de un cuerpo con otro. Pero si profundizamos en sus causas, solo podemos saber que todo movimiento comienza con Dios. Toda otra cosa que creamos saber la conocemos por Revelación. Sin embargo, Dios no es el primer motor inmóvil de los griegos, pues aceptar que hay un primer motor que es “eternamente moviente” no implica que

---

consecuencia de la ira divina por la doctrina hobbessiana. El rey salió en su defensa, aunque le prohibió seguir publicando.

<sup>27</sup> Gillespie, M. (2008), p. 226.

sea “eternamente inmóvil”. El movimiento es la acción de Dios, que no está gobernada por ninguna razón o propósito, sino por su omnipotente e indiferente voluntad (rechazo de la causalidad final).

En efecto, Hobbes sólo reconoce la causalidad material y eficiente. Ve la causalidad eficiente como la suma total de todos los movimientos por los cuales algo mueve otra cosa, y la material como la suma de todos los movimientos en las cosas movidas. La causalidad es entonces el agregado de todos los movimientos, la pura voluntad indiferente de Dios que no tiene forma racional, ni fin natural. Sin embargo, Dios da un primer impulso de auto-conservación que es la fundación de la ciencia humana. Así, el objetivo de la ciencia no es entender el mundo sino cambiarlo, es una posibilidad para el hombre de sobrevivir en el mundo caótico del Dios nominalista.

La ciencia persigue el conocimiento del “cómo”, no del “qué”. Se interesa por el conocimiento técnico o mecánico –las causas segundas de la escolástica–, aunque solo conocemos los efectos –la realidad en sí es incognoscible–. Sin embargo, no necesitamos conocer la cadena causal que gobierna el movimiento, sino solo verdades hipotéticas. Esta nueva ciencia que desarrolla Hobbes descansa esencialmente en la teoría nominalista de que las palabras son meros signos. En cierto sentido, el conocimiento hipotético es superior al apodíctico, ya que éste último es una mera descripción de lo que Dios hizo de acuerdo a su *potentia ordinata*, mientras que el conocimiento hipotético describe lo que podría haber hecho por su *potentia absoluta*. Al igual que para Descartes, el método era esencial para Hobbes, ya que es lo que permite “reconstruir la ciencia” después de la destrucción epistemológica que ambos llevan a cabo. Así como el método cartesiano es la duda metódica, el hobbessiano es la geometría euclidiana. La ciencia de Hobbes es una reconstrucción del mundo, aunque diferente a la *matesis universal* de Descartes, que es una *matesis literal* que captura la realidad de las cosas; para Hobbes, el método geométrico es metafórico, hipotético.

El paso de la física a la antropología suele ser problemático, en especial para los materialistas. Para Descartes, el hombre era *res extensa* pero también *res cogitans*. Hobbes, en cambio, rechaza la idea de un componente sobrenatural: los hombres están gobernados por la misma causalidad mecánica que todas las cosas. El movimiento libre es una ilusión, lo que mueve a los hombres son las pasiones, y ser libre es perseguir los objetos de las pasiones sin restricciones externas. Es una

libertad práctica, mas no metafísica. El objeto de las pasiones es incrementar el poder y la propia satisfacción –ya que los individuos son auto-interesados– lo cual lleva inevitablemente al enfrentamiento. Consecuentemente, el grado de libertad depende del poder, y éste de la fortaleza, de los recursos externos y de la capacidad para razonar, que es meramente instrumental, es, en definitiva, lo que permite maximizar la satisfacción de los propios deseos. La guerra de todos contra todos es lo que caracteriza nuestro estado de naturaleza, y puede ser superado por la razón con la construcción de un mundo artificial, que suplante el creado por Dios. Hobbes reconoce la necesidad de controlar las interacciones de los cuerpos humanos. De ahí que necesite acudir a la política.

El estado natural de guerra de todos contra todos, consecuencia de la individualidad radical, se corrige con un soberano absoluto. Hobbes reconoce una ley natural inscrita en el mundo natural, análoga a la ley de gravedad, de auto-preservación que impulsa a los hombres a su propia salvación terrenal. De no haberlo hecho, su construcción no sería real sino ideal. Los hombres deben buscar la paz, no la guerra, y por ello deben estar dispuestos a pactar. Existe la posibilidad de que mientan, rompiendo el pacto en ventaja propia, y, por lo tanto, es necesario que haya sanciones. El miedo a la sanción divina es un soporte necesario para el soberano, que no puede llegar a todas partes. En el largo plazo, esta solución funciona si el poder de Dios es reemplazado por un poder actual para reforzar el pacto: el *Leviatán*, que representa a Dios en el mundo, y es quien preserva que nadie rompa el pacto fundamental que garantiza la paz. Como el Dios nominalista, el *Leviatán* no es deudor del hombre, es un ser superior –monstruoso– que no pacta con ellos. La religión puede volverse un peligro para la paz y la prosperidad cuando no acepta los estándares de “bien y mal” que impone el *Leviatán*.

Hobbes sabía que el miedo a la muerte inevitablemente llevaría a la necesidad de enfrentar las cuestiones sobre la otra vida, y que esto podría traer problemas a la estabilidad política, particularmente cuando el deseo de alcanzar la vida eterna fuera mayor que el de preservar la vida terrenal. Las guerras de religión eran el resultado de este peligro, y una manera de evitarlo era que el soberano civil gobernara tanto la Iglesia como el Estado. De esta manera, la teología se subordina a la política<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Para Hobbes, los desacuerdos dentro del cristianismo eran provocados por luchas de poder, riquezas u honor, lo que era una constante fuente de corrupción endémica. Por su

Su teología se desarrolla sobre principios metafísicos que priorizan la naturaleza sobre el hombre o Dios, ajustando así la teología a la naturaleza, de manera tal que a veces parece deformada por su materialismo. Rechaza la teología natural: el conocimiento de Dios es únicamente por fe, y la fe está basada en la autoridad. Para evitar conflictos, la autoridad debe residir en el soberano, convirtiendo toda cuestión de fe en un tema de obediencia. El Dios de Hobbes es indiferente y distante, dejando espacio para el desarrollo de una ciencia política natural independiente de la teología, que no es más que un mero apéndice de aquella.

#### 4.1.2. Empirismo

##### 4.1.2.1. Del racionalismo al empirismo: Locke

La modernidad propiamente dicha surge en un intento de resolver este conflicto desde un nuevo enfoque. En la línea de la apuesta racionalista de Suárez, pensadores como Descartes o Hobbes intentaron comprender el mundo no como producto de una libertad humana absoluta o de una voluntad divina omnipotente, sino como resultado del movimiento mecánico de la naturaleza. Así, la modernidad sería resultado de una revolución óptica en el terreno de la metafísica nominalista, que reinterpreta lo humano y lo divino desde la naturaleza pero no puede resolver el problema de fondo, que es la oposición entre necesidad natural y libertad humana.

Descartes y Hobbes otorgaban prioridad óptica a la naturaleza, aunque diferían en el modo de ver lo divino en el horizonte naturalista. El dualismo de Descartes pone al hombre a la altura de los otros seres (*res extensa*), pero reconoce algo incorpóreo (*res cogitans*) y, por lo tanto, comparable con Dios. Hobbes, en cambio, cae en un monismo materialista; no hay diferencia entre el hombre y el resto de la naturaleza. Aunque Descartes deja un espacio para la libertad humana, Hobbes somete todo a la necesidad natural<sup>29</sup> –predestinación divina–, ambos

---

parte, el protestantismo conducía al fanatismo, promoviendo la guerra civil. Ambos por lo tanto, eran opuestos al buen gobierno.

<sup>29</sup> En este sentido, Descartes sigue la línea de Erasmo, y Hobbes, la de Lutero.

siguieron después caminos similares<sup>30</sup>. Ambos tenían fe en que la humanidad iluminada podría descubrir una verdad apodíctica que llevaría al progreso; no pretendían eliminar la religión sino limitarla dentro de una metafísica especial más naturalista, que disminuyera los conflictos humanos. Aunque ambos fueron –si bien cuestionados– personas piadosas, de sus proposiciones se desprende que Dios es un constructo humano, racionalizado, cuya existencia queda supeditada a la fe. Ninguno de los dos es capaz de concebir a un Dios providente, amoroso y misericordioso, porque han reemplazado el “quien” por el “cómo”, la idea de un Dios personal por la de un motor mecánico.

Compartían además la visión epistemológica de que el conocimiento no se puede obtener directamente de los sentidos y la observación, de que había que dejar lugar a la representación del mundo. En ese marco racionalista, la ciencia ocuparía un lugar central, en especial el método, cuya superioridad provenía de la matemática. John Locke (1632-1704), al igual que Descartes, pensaba que la mente, a través de una reflexión analítica, podía elaborar un pensamiento certero. Sin embargo, rechazaba las ideas innatas por considerar que suponían cierto teleologismo, cierta tendencia natural hacia el bien y la verdad. Por el contrario, el hombre accede al conocimiento a través de la experiencia sensible. En *Ensayo sobre el entendimiento humano* estudia el alcance y los límites del conocimiento. Allí afirma que la mente es como “una hoja en blanco” en la que escribe la experiencia. Locke inicia en Inglaterra un movimiento ilustrado que será clave para comprender el liberalismo moderno. Pretende defender la libertad humana sobre bases filosóficas empiristas, lo que le llevará a un escepticismo moderado –no se puede acceder a la naturaleza de las cosas–, que se traducirá en tolerancia intelectual y política.

Para Locke las ideas son un mero contenido mental –no una realidad como en Platón– y provienen de una combinación de sensaciones<sup>31</sup>, una especie de ideas simples elementales de las que se sirve la reflexión para

---

<sup>30</sup> El camino comenzado por Descartes, en el que el hombre reemplaza a Dios, fue seguido por Malebranche, Leibniz y en parte por Rousseau. Por su parte, la causalidad mecánica de Hobbes inspiró a Spinoza, Locke, Newton, Hume, Smith y Mill. La Revolución Francesa pone en tela de juicio la fe en que la razón puede reglar el mundo, en que el progreso es inevitable y en que el Iluminismo llevaría a una era de paz, prosperidad y libertad.

<sup>31</sup> Véase Taylor, C. (1996), cap. 9.

construir ideas más complejas (relaciones, modos, sustancias). Tres son las ideas de sustancia que puede formar la mente humana: extensa (mundo), pensante (Yo) e infinita (Dios); y aunque se puede conocer la existencia de estas realidades, no se puede saber cuál es su naturaleza. Para llegar a un conocimiento cierto y fiable, basta con evitar los prejuicios y argumentos de autoridad a lo largo del proceso de construcción de ideas.

Para Locke lo que mueve al hombre no son las tendencias naturales sino las sensaciones de placer y dolor, de las que se derivan las ideas de bien y mal. La labor, el trabajo del cuerpo, no podía ser algo positivo sino una consecuencia del pecado original, que conllevaba dolor y sufrimiento. Los deseos eran un malestar –la ausencia de algo– que actuaba como una motivación pasiva y determinista. Vivir de acuerdo con la ley natural era ordenar y controlar esos deseos, un trabajo que la mente hacía sin atender a ninguna teleología sino a las propias sensaciones de placer o dolor.

Locke concebía al hombre como una conciencia de sí mismo, un continuo autocontrol de la mente, donde el núcleo de la persona era el “yo puntual”. La relación con la naturaleza –la corporalidad– no importaba a los efectos de determinar la identidad del hombre, cuyo fundamento residía en la memoria, en la continuidad del propio recuerdo, algo psicológico y totalmente subjetivo. Para Locke la persona se reduce a un estado de conciencia, es decir, sólo es persona quien es consciente y recuerda sus acciones, algo que traería no pocos problemas en los siglos venideros.

Con vistas a maximizar el placer y minimizar el dolor, la razón puede controlar las pasiones, permitiendo a los hombres vivir por sí solos de acuerdo con la razón. Para Locke, en estado de naturaleza, al contrario de lo que pensaba Hobbes, los individuos se reconocerían derechos mutuos, en especial el de propiedad, de modo que sería posible la realización de intercambios con anterioridad a la constitución de la sociedad. Para ello, elabora una teoría de la propiedad radicalmente individualista y empírica. El cuerpo es el instrumento con que cuenta el yo para percibir y actuar sobre el mundo externo, y constituye la propiedad básica de cada hombre.

Asimismo, el cuerpo mantiene su vida gracias a la labor, y puede apropiarse de los frutos de la naturaleza que no tengan dueños, a cambio

de la labor que debe realizar para hacerlo –cazar, recolectar, pescar, etc.–. Con lo cual, el título natural de propiedad de cada uno es la labor realizada, una especie de “moneda natural”. En estado de naturaleza los individuos, guiados por la razón, sólo se apropiarían de lo estrictamente necesario para la propia subsistencia, dejando para los demás igual cantidad y calidad.

Lo que pretendía Locke con esta visión tan particular del estado de naturaleza era afirmar el trabajo y la propiedad como derechos individuales pre-sociales. De esta manera daba lugar a una teoría pre-política o naturalista del valor, según la cual el valor de las cosas no tendría que ver con la necesidad común sino con el esfuerzo fisiológico del cuerpo, con la cantidad de labor exigida al cuerpo de cada individuo para arrancarlas de la naturaleza. Cuando, por el aumento de la población, dejasen de existir bienes libres, se volvería necesario recurrir a los intercambios, posibles gracias al uso de la moneda y regulados por un equilibrio mecánico: la cantidad de labor incorporada en la misma cosa intercambiada. Puesto que las monedas no se corrompen, ni son necesarias para la vida, se podían acumular sin tener que dejar la misma cantidad y calidad para los demás, como sucedía con los bienes libres.

En el plano político Locke se opone al absolutismo monárquico. En el estado de naturaleza los hombres son iguales y libres. Por ley natural tienen derecho a la vida, a la propiedad y a la libertad. Cuando, por las pasiones humanas, estos derechos son violados, surge el derecho a resarcirse, lo cual puede llevar a una situación de extrema violencia. Para evitarlo, y protegerse de la transgresión de los derechos individuales, se constituye una sociedad política mediante un contrato social, por el cual los individuos se someten a un poder legislativo, que promulgará las leyes, y a otro ejecutivo, que aplicará y castigará a los transgresores. Este poder no es ilimitado, como sostenía Hobbes, sino que puede ser revocado si no protege adecuadamente la vida, la propiedad y la libertad individuales. Locke es el padre del Estado liberal, y sus ideas revolucionaron la política, inspirando a los movimientos revolucionarios. Sus intuiciones epistemológicas serían llevadas hasta sus últimas consecuencias por David Hume.



#### 4.1.2.2. *La afirmación del empirismo: Hume*

David Hume sigue la línea empirista de Locke, quien no había logrado librarse de cierta influencia racionalista, y la llevará hasta un empirismo radical. Con Hume (1711-1776) la filosofía se desvincula completamente de la metafísica, algo que, si bien no estaba en las intenciones de los racionalistas, de alguna manera estaba implícito en su filosofía<sup>32</sup>. En realidad, empirismo y racionalismo son dos caras de una misma moneda, ambas dudan o más bien, admiten como una “hipótesis” la existencia de la realidad extramental, lo único cierto es la mente y las ideas contenidas en ella. Para ambos la filosofía debe comenzar por plantearse el problema del conocimiento, aunque varían esencialmente en el modo de acceder al mismo: mientras que para el racionalismo la razón es una fuente fiable, para el empirismo sólo lo es la experiencia sensible.

Hume compartía el objetivo de Locke de alcanzar un pensamiento libre de toda autoridad y prejuicio<sup>33</sup>, pero no creía que la razón pudiera ordenar las pasiones, lo que suponía la determinación de lo verdadero y lo bueno. La capacidad de la razón se limitaba a calcular el mejor modo de satisfacer las exigencias de las pasiones, movimientos espontáneos de la naturaleza humana, sin ninguna teleología ni valoración moral posible. No tenía sentido hablar de un hipotético estado de naturaleza, donde cada individuo, apelando a su razón, fuera capaz de gobernarse y autoconstruirse, como pensaba Locke<sup>34</sup>. No había más que percepciones; el “yo puntual” del que hablaba Locke no podía ser una percepción y por lo tanto debía ser una ficción, una “reunión de percepciones” que se suceden con gran rapidez, formando una representación instantánea de

---

<sup>32</sup> La metafísica racionalista es posible como ciencia porque cabe un conocimiento racional de las sustancias (yo, mundo, Dios) aunque se centra en la razón. La deducción es el método racionalista para llegar al conocimiento y su modelo de ciencia la matemática, por su carácter axiomático y deductivo. El empirismo, en cambio, apuesta por la inducción, que parte de la experiencia sensible para alcanzar leyes generales. Su modelo científico es la física, por su carácter inductivo y experimental. Así, la metafísica no es posible como ciencia, pues las sustancias no son accesibles a la experiencia.

<sup>33</sup> “Lo único que espero es contribuir un poco al avance del conocimiento, dando en algunos puntos un giro diferente a las especulaciones de los filósofos, y señalándoles con mayor precisión aquellos únicos asuntos en los que pueden esperar conseguir seguridad y convicción. La naturaleza humana es la única ciencia del hombre; y sin embargo, ha sido hasta ahora la más olvidada”, Hume, D. (1977) p. 426.

<sup>34</sup> Véase Willey, B. (1961).

relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad en continuo cambio, que no pueden identificarse con el propio yo.

Tampoco se podía estar seguro de que las cosas, una vez percibidas, siguieran existiendo. No había posibilidad de demostrar racionalmente la causalidad, por lo tanto, no existía, sino que era resultado de la costumbre de ver sucederse ciertas cosas, una después de la otra. Si bien no admitía la idea de identidad personal como autoobjetivación, las relaciones, aún siendo ficción y apariencia, podían ayudar a construir un pasado con el que podría auto-identificarse gracias al recuerdo colectivo –el *common sense*–, aunque uno mismo no fuese capaz de recordar de modo inmediato.

Hume estaba especialmente interesado en el problema de la religión, al que dedicó varias obras. Investigó desde su empirismo los orígenes históricos de las creencias religiosas. En *Historia de la religión natural* explica cómo la religión tiene un origen psicológico en los sentimientos de temor y miedo a lo desconocido, y en los deseos humanos de inmortalidad. Las creencias religiosas han ido evolucionando desde el politeísmo primitivo hacia el monoteísmo, siguiendo un proceso de progresiva racionalización. En *Diálogos sobre la religión natural*, indaga sobre el fundamento racional de la religión, haciendo dialogar a un teísta –creyente tradicional–, un deísta –un creyente sin adscripción a ninguna Iglesia– y un agnóstico –escéptico<sup>35</sup>–, identificándose con este último. Ante el escepticismo sólo caben la duda, la incertidumbre y la contradicción (por ejemplo, la presencia simultánea de un Dios bondadoso y el mal en el mundo).

Hume se opone al contractualismo. Lo más natural y primitivo no es el individuo en estado de naturaleza, sino la sociedad, surgida de la compleja dinámica de las pasiones que mueven las acciones humanas. La historia y la cultura no son ajenas a la naturaleza y el enfrentamiento entre ambas se resuelve mediante una recuperación de la razón práctica. Ésta consiste en diseñar una combinación entre los impulsos de una naturaleza humana homogénea e invariable –las motivaciones de la acción– y la forma en que la razón se ponía al servicio de esas motivaciones, con vistas a la mayor eficiencia posible. Por lo tanto, su

---

<sup>35</sup> El escepticismo de Hume es, como la duda cartesiana, un método para destruir el dogmatismo de la razón y posibilitar la creencia y la moral. Es un medio no un fin al que se arriba. Hume se oponía enérgicamente a las certezas absolutas, a las que vinculaba a la falta de libertad y a la intolerancia.

comprensión de la razón práctica se aparta de la interpretación clásica para caer en el utilitarismo. Lo que mueve a las acciones humanas son los afectos y las pasiones, que no tienen nada que ver con las tendencias naturales teleológicas. Por eso se hace necesario tener en cuenta la razón teórica, que se limita a calcular los modos más eficientes de aprovechar el impulso de las pasiones.

El curso natural de los hechos, ya sean éstos naturales o sociales, no proviene de un orden intrínseco hacia sus propios fines, sino que es resultado de la costumbre. Debajo de las llamadas leyes sólo hay prejuicios, creencias y hábitos mentales consolidados por el paso del tiempo, carentes de fundamento real y diseño racional. La sociedad surge como resultado de las pasiones humanas, movimientos naturales y espontáneos, tendencias ciegas y amorales. Hume distingue entre pasiones directas (dolor, placer, pena, temor, desesperación, alegría, esperanza, seguridad, aversión) e indirectas (orgullo, complacencia, admiración, envidia, humillación, desprecio, vergüenza, odio). Las primeras son resultado de las propias acciones, y las otras, reflejo de la propia acción sobre los demás. De estas últimas –las pasiones indirectas– surgiría el yo de cada uno; de la reciprocidad de las pasiones.

De este modo, a través de los sentimientos Hume pretendía establecer una nueva moral orientada no al bien común, sino al bienestar de todos, entendido como una situación de mayor compatibilidad de los intereses individuales. Una moral donde todos se moverían con vistas a la admiración propia, reflejada en la de los demás. La sociabilidad surgiría de un mecanismo moral basado en las pasiones y los intereses, en el que estos últimos pasarían a desempeñar el papel de las virtudes clásicas.

El origen de la sociabilidad no podía residir en el amor propio, que cerraba al individuo sobre sí mismo, sino en el agradable sentimiento de ser admirado por los demás, una disposición a la vanidad que permitía socializar el amor propio. Era este sentimiento vanidoso el que empujaba a todos, de modo inconsciente, a la armonía universal que gobernaría de modo oculto, tanto el orden social, como del resto del universo. Los bienes externos no se buscaban tanto para satisfacer las propias necesidades, como para obtener el respeto, el crédito, el rango y la admiración de los demás.

El orden social no era una comunidad política destinada a la práctica del bien, como pretendía la secularidad, sino un sistema orientado a la

práctica de intercambios de mercado, con un nuevo tipo de virtudes, como la admiración pública, el prestigio social, o disponer de capacidad de crédito, todas ellas fundadas en la búsqueda del propio interés. Este modo de explicar el orden de la naturaleza no requería de la intervención de la “sabiduría de Dios”, sino que era consecuencia de la “sabiduría de la naturaleza”.

La sociedad es entonces un complejo entramado de pasiones y sentimientos, articulada en torno a la propiedad privada, fundamento objetivo de la propia identidad. Lo bueno y lo malo se tornan conceptos relativos, consecuencia de la opinión de la mayoría, resultado espontáneo del prejuicio, el acostumbamiento y la creencia, de las tendencias gregarias de los individuos. Lo que unifica a la sociedad es la tendencia innata de la naturaleza humana a seguir las conductas que provocan admiración y orgullo, el deseo de ser alabado y envidiado, un sustituto a la virtud y a la razón práctica. Para Hume es virtuoso el comportamiento que suscita orgullo y envidia, y refuerza el *status quo* del bienestar social; y por el contrario, es vicioso el comportamiento que desata humillación y desaprobación.

La conducta promedio, en el sentido estadístico del término, sería lo que en cada momento determinase el comportamiento a imitar por la mayoría. Dicha conducta no era resultado de un juicio compartido sobre un determinado modo de vivir, sino que surgía de un proceso espontáneo e impersonal, de la acumulación imprevisible de prejuicios y creencias que se cristalizaban con el paso del tiempo. Era como si una especie de “mano invisible” impulsara a lo más conforme con la opinión general: a lograr lo que se consideraba en ese momento una vida satisfactoria. No obstante, Hume reconocía que nada podía garantizar que el progreso y el bienestar fueran perpetuos.

La ética, en sentido propio, no es posible. Los principios morales se forman con la experiencia. Derivan del sentimiento de aprobación o desaprobación que produce un determinado hecho como consecuencia del placer, dolor o utilidad que reporta. Hume cae en el “emotivismo moral”: las valoraciones morales son consecuencia del gusto y del sentimiento<sup>36</sup>, y por lo tanto, contingentes y *a posteriori*. La razón no es la guía de las pasiones sino su esclava. Si la virtud no la determina la

<sup>36</sup> Adam Smith refina estas intuiciones en *Teoría de los sentimientos morales*, publicado en 1759, donde introduce como finalidad el gusto, un sentimiento estético en relación con la imaginación humana. Véase Smith, A. (1997).

razón práctica, sino que se define pragmáticamente en función de la prosperidad, la moral se equipara a la economía, aunque no de modo absoluto sino supeditada al ejercicio de una razón técnica que, por encima de los sentimientos y las pasiones, llevara a la sociedad a un estado superior. Las pasiones impulsaban el proceso, pero la razón no lo gobernaba, sino que quedaba en manos de la Fortuna.

Herederero de la tradición institucional británica, que puso límites a la monarquía absoluta con la Revolución Gloriosa de 1688, Hume fue defensor de la forma de vida liberal, aunque no vivió los violentos episodios de la guerra civil o de la Revolución Inglesa, como Locke y Hobbes, sino la apacible convivencia lograda tras un siglo de orden institucional. Su posición es conservadora desde el punto de vista de las instituciones, y es liberal en cuanto al racionalismo dogmático, al catolicismo y al absolutismo.

Hume mantiene un cierto pragmatismo de carácter utilitarista, desvinculando definitivamente la política de las concepciones metafísicas o explicaciones racionales. Critica al contractualismo por falta de evidencia empírica. Observa que la sociedad política es inevitable, además de necesaria y útil para la propia supervivencia. Sin embargo, la finalidad de la política es lograr la convivencia pacífica. Lo único que pueden hacer los gobernantes es tratar de paliar las circunstancias adversas, pues la marcha de la historia está en manos de la ceguera de la Fortuna. En este sentido, se muestra escéptico respecto al progreso: el hombre puede construir un mundo en el que coincidan riquezas y virtudes, o bien lo contrario.

La idea de justicia es un convenio entre ciudadanos para establecer reglas artificiales que regulen el cumplimiento de las obligaciones y las promesas, en especial la adquisición y mantenimiento de la propiedad. Hume reduce la justicia al respeto de la propiedad privada tal como está configurada en cada momento. La finalidad de la ley es la protección de ese modo de entender el derecho de propiedad, lo cual planteaba un dilema: o proteger las formas de posesión que aumentan la utilidad social, poniendo en peligro el derecho de propiedad; o proteger la posesión, tal como exista en cada momento, dejando la ley en manos de la arbitrariedad del poder. Para Hume lo mejor era respetar el *status quo* de la propiedad en cada momento.

A la hora de estudiar la génesis del orden social había que poner atención a los comportamientos colectivos, reflejados en las creencias y rutinas que determinan, en cada momento histórico, la estructura social. No había que prestar atención a los comportamientos de los individuos, que se adaptaban a las tendencias predominantes en cada momento.

No tenía sentido preocuparse de la justicia en los intercambios, ni de la distribución de la riqueza. La economía era un proceso global y complejo regulado por fuerzas ocultas, que por sí mismas, sin intervención humana intencional, establecían el equilibrio posible en cada momento. En el plano de las conductas individuales lo único que había que hacer era procurar que todos respetaran la propiedad individual, esencia misma de la justicia y la ley. De todo lo demás se encargaría la tendencia natural de los individuos a mejorar su propia condición de vida.

Fiel a su método, Hume se limitó a constatar el hecho observado en la Inglaterra de su tiempo, donde el volumen de riquezas era proporcional al número de transacciones que se llevaban a cabo. Por tanto, propuso fomentar el comercio, proporcionando abundancia de crédito y moneda. Entendía la sociedad como un sistema homeostático donde las fuerzas – pasiones– se contrapesan según las leyes mecánicas de la física. La marcha de la historia era resultado del determinismo de la mecánica de pasiones y sentimientos, por lo que no podría asegurarse su sentido.

#### *4.1.3. Síntesis entre racionalismo y empirismo*

##### *4.1.3.1. El idealismo subjetivo de Kant*

Inmanuel Kant (1724-1804), que había sido formado en la tradición racionalista (Wolff), despertó de su “sueño dogmático”, según él mismo cuenta, tras la lectura de Hume, quien le convenció del inevitable carácter no analítico de la relación de causalidad y de la debilidad de los fundamentos de la metafísica de las esencias. En su *Crítica a la Razón Pura*, Kant realiza un ataque demoledor a la metafísica: “Hubo un tiempo en que esta ciencia era llamada la reina de todas las ciencias... La moda es ahora mostrarle el mayor desprecio (...) Ahora, después de haber ensayado en vano todos los caminos (según se cree), reina el hastío y un completo indiferentismo, madre del Caos y de la Noche, en las

ciencias”<sup>37</sup>, y deposita toda su confianza en la ciencia, en quien veía una nueva luz. Estaba convencido de que la ciencia y moralidad modernas eran posibles y deseables, y su defensa fue crítica para abrir paso al Iluminismo.

Un corolario de la destrucción de la metafísica fue la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas, a las que Kant llama *noumenos*, para conocer sólo sus apariencias o *faínómenos*<sup>38</sup> (fenómenos). Sin embargo, Kant, admirador de la física de Newton, rechaza la crítica de Hume al principio de causalidad<sup>39</sup>, y admite un conocimiento necesario sobre las leyes de la naturaleza, aunque no de la realidad. La física, que conjuga la actividad racional y empírico-experimental, constituiría el modelo de ciencia. No hay modo de saber el orden que las cosas tengan en sí mismas, sólo es posible conocer lo que se ordena de acuerdo a nuestras capacidades o facultades.

Kant se percató de que la razón podría caer en contradicciones (antinomias)<sup>40</sup>, que amenazarían el proyecto de *mathesis universalis* devolviendo nuevamente a la humanidad al escepticismo. Las antinomias son: causal, del deber y de la libertad<sup>41</sup>. Las antinomias son solo aparentes, y surgen por un intento de comprender el infinito. Se resuelven por tanto, reconociendo las limitaciones de nuestras capacidades racionales. Para Kant la razón conoce desde el entendimiento (*pura*) y desde el sentido moral (*práctica*). El uso correcto

<sup>37</sup> Citado en Gilson, E. (2004), pp. 193–194.

<sup>38</sup> Etimológicamente significa “lo que aparece” o bien “lo que se manifiesta”.

<sup>39</sup> Para Descartes la causalidad –al igual que la substancia– es una idea innata en la razón, universal y necesaria, cuyo contenido es enteramente racional. Para Hume es una idea, una percepción débil, fruto de la experiencia, particular y contingente, que se sostiene por creencia, hábito o costumbre. Para Kant será una categoría o concepto puro *a priori*, la manera en que el entendimiento ordena los datos que componen el material del conocimiento suministrado por la sensibilidad.

<sup>40</sup> Existe una antinomia cuando se pueden probar dos estados de cosas que se oponen entre sí, de un modo estrictamente contradictorio; por ejemplo, que la causalidad incluye necesariamente la libertad y, a la vez, la excluye.

<sup>41</sup> El problema que aparece en la tercera antinomia ya había surgido en los debates entre Lutero y Erasmo, y entre Descartes y Hobbes; y pretende mostrar cómo es imposible una explicación causal de la totalidad sin el supuesto de una primera causa libre, a la vez que esa posibilidad de libertad atenta contra la necesidad de cualquier explicación causal. Es decir, la causalidad eficiente de la ciencia moderna es inteligible sin un primer principio libre, esencial a la moralidad e incompatible con la necesidad natural. La libertad es, por tanto, necesaria para la causalidad pero incompatible con ella.

de la razón posibilitaría el dominio de la naturaleza y la libertad humana, y por lo tanto, el progreso y la paz perpetuos.

Kant fue plenamente consciente del conflicto que el desarraigo del hombre respecto de la naturaleza –propio del pensamiento moderno– había provocado entre el ámbito de la naturaleza y el de la libertad. Su filosofía es un esfuerzo por resolver dicha antinomia sin dejarse someter por la naturaleza. Construyó su sistema filosófico sobre la base de dos principios que consideraba incontestables<sup>42</sup>, y que de alguna manera, eran la expresión más manifiesta del enfrentamiento entre necesidad y libertad: la física de Newton y la obligación moral<sup>43</sup>. Si bien esta dualidad ya estaba instalada desde Descartes, la filosofía de Kant no hace más que acentuarla: “Este [el modelo de Newton] se desarrolló bajo la forma de un dualismo entre el mundo de la *res extensa*, de la sustancia extensa, a cuyo estudio se orientó la ciencia natural, y el mundo social-espiritual de la *res cogitans*, sede de la subjetividad, la cual se excluyó como objeto de conocimiento científico y se hizo tema de una aproximación metafísico-trascendental”<sup>44</sup>.

Ya Hume había reconocido estos hechos, pero los consideraba carentes de fundamento racional; para él se fundaban en el prejuicio, la creencia y la costumbre. Kant se propuso dotar de fundamento racional a las ciencias naturales y buscar algún tipo de justificación para la existencia de la ley moral. El plan de su filosofía surge de tres preguntas: ¿qué podemos conocer los seres humanos? –problema gnoseológico y epistemológico– ¿qué debemos hacer?, y ¿qué nos cabe esperar?

La respuesta de Kant al problema gnoseológico es una síntesis entre empirismo y racionalismo: la “materia” del conocimiento viene dada por la experiencia sensible, pero la “forma” la impone la razón, ordenando las impresiones recibidas en el espacio y el tiempo, y luego conceptualizándolas con el entendimiento mediante conceptos y

---

<sup>42</sup> En la introducción a la Crítica de la razón práctica, Kant expresa su admiración y respeto por “el cielo estrellado” –haciendo referencia al mundo de la naturaleza– y la moral que hay en su interior –en relación a su concepción de libertad–. Véase Kant, I. (1979).

<sup>43</sup> Kant había sido educado en el pietismo, una secta protestante cuya moral se basaba en la rectitud subjetiva de intención y no en la piedad externa, y que rechazaba los ritos, las ceremonias y todo tipo de intermediación entre Dios y el hombre, promoviendo más bien una relación directa, subjetiva y personal.

<sup>44</sup> Sotolongo Codina, P. y Delgado Díaz, C. (2006), p. 224.



categorías<sup>45</sup>. Según Kant, todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia gracias a la *sensibilidad* –facultad de las intuiciones–, la capacidad del espíritu de recibir representaciones. Los datos provistos por la sensibilidad son enlazados y unificados por el *entendimiento* –facultad de los conceptos–. Las intuiciones, sin el concepto, son ciegas; y los conceptos, sin intuiciones, vacíos. Kant era consciente de que la intuición sensible, el plano de los meros hechos llevaba al escepticismo, como le había pasado a Hume; pero al mismo tiempo, de que los conceptos por sí mismos no permitían llegar a la realidad de las cosas, por su falta de contenido. Su propuesta fue introducir entre ambos el plano del entendimiento, al que define como la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Las facultades (sensibilidad y entendimiento) son irreducibles entre sí pero complementarias.

No hay ideas innatas sino formas de percibir –formas *a priori* de la sensibilidad– y formas de entender –formas *a priori* del entendimiento– innatas al sujeto que conoce. El conocimiento científico –problema epistemológico– consiste en realizar representaciones de la realidad, que si bien no permiten acceder a la realidad en sí, pueden considerarse verdaderas, en la medida en que reciben su consistencia lógica de las formas *a priori* de la razón humana. Las leyes científicas son resultado tanto de la actividad experimental como de la actividad racional del entendimiento humano.

La naturaleza “está ahí” para ser estructurada por la razón humana, y las cosas no son por sí mismas sino en tanto representaciones nuestras<sup>46</sup>. Es decir, el ser de los fenómenos consiste en aparecer en forma de representación. Kant estaba convencido de que su respuesta al problema gnoseológico era revolucionaria: ya no es el objeto lo que determina al

---

<sup>45</sup> Lo que se conoce por la experiencia –impresiones sensibles– es siempre *a posteriori*, es decir, se alcanza después de la experiencia, mientras que la forma en que se ordena la experiencia es siempre *a priori*, no depende de ella. A su vez, existen formas *a priori* de la sensibilidad –el espacio y el tiempo– y formas *a priori* del entendimiento –conceptos empíricos y conceptos puros o categorías–. Por medio de las primeras se realiza una primera síntesis, el *fenómeno*, resultado de la ordenación en el tiempo y el espacio de las impresiones sensibles. El entendimiento realiza una segunda síntesis, al aplicar conceptos a los fenómenos, gracias a los cuales se puede conocer, ordenar y entender los fenómenos.

<sup>46</sup> No hay nada en el espacio que no sea representación. La cosa en sí, aquello de lo que puede afirmarse que existe sin estar en el espacio, no puede ser objeto ni es real para nosotros. Véase Llano, A. (1999) y Gilson, E. (1965).

sujeto en el conocimiento sino al revés, el sujeto es un principio activo que se proyecta sobre el objeto conocido<sup>47</sup>. Sin embargo, su teoría del conocimiento le lleva a la conclusión de que sólo se puede conocer la realidad fenoménica, quedando excluidas las realidades nouménicas – Dios, el mundo, el alma–, aquellas de las que no tenemos conocimiento empírico alguno, y por lo tanto, la posibilidad de la metafísica como ciencia<sup>48</sup>.

Respecto al problema ético, Kant se opone a todas las éticas materiales<sup>49</sup> para proponer una ética formal, teórica, basada en el deber moral. Consecuencia de su pietismo, consideraba que la existencia de la obligación –que surgía espontáneamente de lo más hondo del ser humano– era el hecho innegable que fundamentaba la moral, una consecuencia de la libertad humana, entendida como decisión autónoma de la voluntad. Para Kant no existía nada que fuera bueno sin restricción, a excepción de una *buena voluntad*, la disposición interior recta que conduce a la acción. Nada externo podía influir en la conciencia humana, ni el deseo de felicidad ni la voluntad del legislador. Así, la moral, independiente de toda legalidad externa, no podía fundarse en la razón – como sucedía con la ciencia de la naturaleza– sino que tenía que apoyarse sobre un sentimiento: el del deber, que brotaba de lo más íntimo de cada hombre, y le impulsaba a hacer ciertas cosas y a evitar otras, independientemente del placer o el dolor y de toda motivación externa.

---

<sup>47</sup> La filosofía moderna centrada en el sujeto se desarrolló en tres momentos centrales: Descartes, Hume y Kant. Para Descartes, el sujeto racional origina y fundamenta el conocimiento, Hume define al hombre como sujeto de experiencia y Kant resalta que ambos –sensibilidad y entendimiento– son necesarios para el conocimiento, y el sujeto tiene facultades que posibilitan tanto la ciencia como la acción moral. Mientras que para Descartes y Hume lo fundamental de la subjetividad está en la capacidad de conocer, Kant pone el acento en la voluntad libre como fundamento de la moralidad, y aunque el conocimiento depende de los fenómenos, es el sujeto quien determina el objeto al imprimirles su forma. En la medida en que son las formas del sujeto las que conforman la objetividad de los fenómenos, Kant cae en un *idealismo subjetivo*.

<sup>48</sup> Kant niega la posibilidad científica de una metafísica trascendente, pero admite que pueda ser posible una metafísica *trascendental*, una teoría del conocimiento que estudie las condiciones subjetivas –trascendentales– del conocimiento en relación a las realidades nouménicas, de las que, aunque no podamos conocerlas ciertamente, no puede afirmarse que no existan.

<sup>49</sup> Kant no sólo se oponía al método escolástico, sino también al de los hedonistas, empiristas, utilitaristas, relativistas, que consideraba más tosco y grosero. Concuerda con Hume en que del “ser” no puede deducirse un “deber ser”, como propone el método metafísico.

La ética de Kant partía de la idea de que el hombre es un sistema cerrado, desvinculado del orden de la naturaleza, que se da a sí mismo – de manera autónoma– su propia ley. Como no se puede confiar en las tendencias naturales, se pierde la referencia al bien, y el sentimiento del deber se convierte en Kant en ley *a priori* de la moral, un “imperativo categórico”<sup>50</sup>, es decir, un mandato moral válido para todos e incondicionado, representado en el “deber ser”, que obliga de modo absoluto. Del sentido del deber surgen las reglas subjetivas de conducta – máximas– que cada uno se impone. Como las reglas son fruto de la razón, y ésta trata de lo universal, la perfección moral de cada uno consistirá en que su conducta se ajuste a máximas que puedan ser erigidas en principio de legislación universal, como reza el imperativo categórico: “obra de tal manera que la máxima de tu actuación pueda convertirse en ley universal”<sup>51</sup>.

La virtud, para Kant, sólo puede ser la fuerza racional del hombre que se impone por encima de las desordenadas inclinaciones naturales, estructurando y modificando la naturaleza según su propio modo de pensar. Los fines del hombre no están en la naturaleza sino en los intereses autónomos de la razón, y, por lo tanto, ya no contempla la naturaleza para descubrir sus leyes subyacentes, sino que él mismo le impone las leyes de su razón. La racionalidad subyacente a esta moralidad es el pensamiento universal. Esto presenta la paradoja de que la manifestación plena de la libertad, la realización más acabada del deber, es la necesidad racional, algo que no puede ser de otra manera.

Según este planteamiento, la ética –ámbito de las leyes y fuente de obligaciones– brotaría desde dentro de cada individuo, mientras que el derecho –ámbito de las normas– vendría impuesto desde fuera. Como consecuencia, la ley sería subjetiva y el derecho, positivo. El objetivo del derecho no es determinar qué debe hacerse sino cómo debería desenvolverse el orden social. Por lo tanto, el derecho pasaría a ser un conjunto de normas que asegure la mayor libertad posible a cada uno. Ellas posibilitan un ámbito subjetivo de moral individual, imprescindible

---

<sup>50</sup> El “imperativo hipotético” es el propio de la moral heterónoma.

<sup>51</sup> Todas las obligaciones particulares pueden deducirse de este principio. Sin embargo, como el proceso puede dificultarse en algunas circunstancias, Kant agrega otras dos formas del imperativo: “obra de tal modo que nunca tomes la humanidad ni en tí ni en otros como medio, sino siempre como fin” y “obra de tal modo que tu voluntad pueda ser considerada como legisladora universal”.

para mantener el orden público; un enfoque claramente penalista, represivo y negativo, cuyo objetivo es que cada persona jurídica pueda ejercer su libertad sin restricciones, en el marco que le fija la utilidad general. Por su parte, el derecho natural estaría conformado por los principios *a priori* –una especie de ampliación de las máximas subjetivas–, mientras que el derecho positivo sería la expresión de la voluntad concreta de un legislador. Sólo el derecho, surgido del Estado, manifestación de una voluntad general y expresión suprema de una racionalidad abstracta y universal, sería capaz de imponer orden en las relaciones externas entre los hombres, motivadas por las necesidades<sup>52</sup>.

Kant consideraba que la separación entre necesidad y libertad había dado lugar a dos visiones distintas del orden social: la británica –surgida en la revolución de 1688– que se fundaba en las necesidades de la naturaleza, y la francesa –expresada en la revolución de 1789– que priorizaba la libertad por encima de las necesidades. Kant simpatizaba con la concepción francesa y rechazaba la identificación utilitarista de los británicos entre bien e interés, razón y cálculo, que había hecho del contractualismo el fundamento del orden social. Rechazaba las físicas sociales de Hume y Smith, que conducían al atomismo y negaban la libertad y dignidad humanas. Pretendía recuperar una visión positiva de la ciudad. Sin embargo, era consciente de que la perfecta compatibilidad de la voluntad de todos los individuos sólo era posible en el plano de la abstracción, mas no en la vida real. A partir de una razón individual, encerrada en sí misma, no había modo de explicar cómo se podía ir más allá del plano de la pura abstracción. La libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios no eran racionalmente demostrables sino meros “postulados” de la razón práctica, objetos de fe<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> El ámbito de las necesidades es el propio de la economía. Kant pensaba que la economía era algo amoral, orientada al logro de los bienes sensibles. Como buen luterano, Kant no era capaz de distinguir entre eudemonismo y hedonismo, y confundía la tendencia a la felicidad con la tendencia al placer. Véase Rhonheimer, M. (2000), p. 61.

<sup>53</sup> Kant se enfrenta aquí a un grave problema, pues su ética funcionaba si se daba por supuesto la existencia de un Dios responsable de inspirar el sentimiento de deber en el hombre. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant sostiene que la existencia de Dios no puede probarse, pero tampoco puede negarse, y que no sólo no resulta irracional suponerlo sino que es una exigencia de la moralidad. En efecto, creer en Dios se torna una exigencia ineludible, sin la cual la ética misma queda sin fundamento. La religión, claro está, se reduce a piedad interior y a los límites de la razón.

Kant afirma la radical autonomía de la voluntad a cambio de la vaciedad del conocimiento y de la posibilidad de fundamentar un orden social. De su noción de libertad no se puede derivar una política. Acabará explicando la sociedad como un conjunto de individuos que tratan de ejercer su libertad y la política como unos límites a esas libertades según una ley universal. La racionalidad se convierte en una universalidad externa, formal y abstracta, que sólo exige la compatibilidad de las libertades negativas de los individuos. Lo justo, por su parte, queda reducido a lo puramente formal y abstracto. Kant no logra superar el abismo entre necesidad y libertad, entre naturaleza y razón, y esto le impide una conexión entre razón teórica y práctica.

La respuesta al tercer interrogante, ¿qué nos cabe esperar?, donde Kant se pregunta por el sentido de la Historia, la encuentra en el cumplimiento de la ley moral que todo hombre tiene en su interior, y que permitirá alcanzar el pleno desarrollo de la racionalidad humana, la libertad del hombre en sociedad y la paz perpetua entre los pueblos. La preocupación por el sentido de la Historia se intensificará en Hegel y Marx.

#### 4.1.3.2. *El idealismo objetivo de Hegel*<sup>54</sup>

La filosofía de Hegel (1770-1831) estuvo orientada a superar la fractura señalada por Kant entre libertad y necesidad, razón y naturaleza, que enfrentaba a la economía con la moral<sup>55</sup>. El fracaso de Kant en resolver esta oposición –objeto de su tercera antinomia–, llevándola del plano de la realidad al plano de la conciencia, había renunciado a la posibilidad de verdadero conocimiento, acabando en una especie de creencia subjetiva. En un intento de integrar ambas realidades, Hegel comienza por resaltar el fracaso de dos tradiciones: la francesa y la inglesa.

---

<sup>54</sup> Hegel radicaliza la tendencia moderna de la filosofía de centrarse en el sujeto. Define al sujeto como actividad –no como substancia– y la conciencia humana –al igual que el conocimiento– como producto de una actividad. Como Hegel no concibe al sujeto como fundamento del orden del mundo ni del conocimiento de la realidad, sino como un momento de la totalidad de la realidad racional, cae en un idealismo objetivo, más conocido como absoluto, donde la realidad es, en última instancia, racional.

<sup>55</sup> Hegel critica a Kant por confundir libertad con moralidad. La Revolución Francesa había puesto de manifiesto que sin el apoyo de una comunidad –un *ethos*– la moralidad se convierte en mera formalidad, o incluso en algo potencialmente terrible.

Los franceses entendían la libertad como voluntad de transformar la naturaleza y someterla a los designios del hombre. La Revolución Francesa había pretendido imponer las leyes –abstractas y universales– de la razón para armonizar la voluntad general. Los ilustrados británicos, por su parte, entendían la libertad como la realización del propio interés, que es lo propio del utilitarismo reinante en la sociedad burguesa. Veían a la sociedad como un agregado de individuos interesados, ligados por la necesidad y amparados por el Estado, quien aseguraba la inviolabilidad de la propiedad y los contratos. Según Hegel, la sociedad británica es una sociedad esclava de los deseos naturales, en la que el Estado no actúa en nombre del interés general sino en el de los propietarios.

Hegel se propuso elaborar un nuevo enfoque que posibilitara reconciliar los principios de la Revolución Francesa con el utilitarismo británico, permitiendo así un sistema político racional<sup>56</sup>. Previamente, debería explicar cómo se había engendrado el proceso que había dado lugar a la ruptura necesidad-libertad, para poder luego superarla<sup>57</sup> con el establecimiento de una sociedad ética definitiva, en la que se realizaría plenamente la libertad, de modo no destructivo con la naturaleza y en completa conformidad con la razón.

Para ello, creyó necesario convertir a la filosofía en dialéctica, un principio que está presente a lo largo de toda la historia de la filosofía, y que viene a decir que la unidad se adquiere superando las contradicciones, imponiéndose la razón. Hegel pretendía con este recurso proporcionar una explicación a la génesis y continuo devenir del universo, captando en su eternidad el espíritu absoluto; o que se convirtiera ella misma en un saber absoluto, en el que quedase superada toda contradicción o antinomia. Así, la filosofía se convertía en historia de la filosofía, en un relato omnicomprendido de la génesis del

<sup>56</sup> Según Hegel, así como Rousseau había preparado el camino para la Revolución francesa, y Hobbes y Locke habían hecho lo propio para la construcción de la sociedad burguesa, a él le correspondía llevar a cabo la síntesis de ambos enfoques, para lograr la sociedad ética definitiva.

<sup>57</sup> Hegel intentará desarrollar la idea de que “lo verdadero es la unidad de los opuestos, la dialéctica”. Para ello se sirve de Schelling, para quien naturaleza y espíritu, libertad y necesidad, son lo mismo en lo Absoluto. Schelling se había inspirado en Spinoza, quien había sostenido que, en la teología cristiana, Dios es necesariamente libre. Estaba convencido de haber encontrado en la “filosofía de la identidad” (Spinoza-Schelling) que parte de la unidad del sujeto-objeto en lo Absoluto, una superación de la filosofía analítica kantiana, que no permite conocer las cosas en sí mismas, ni las acciones libres, ni lo absoluto.

conocimiento humano, y daría razón de cómo, a lo largo de la historia, se había manifestado la conciencia universal y absoluta, a la que llamó “espíritu” (*Geist*)<sup>58</sup>. El espíritu representa el devenir que lleva a la reconciliación de los opuestos: lo individual y la comunidad, lo natural y lo convencional, lo humano y lo divino; y la marcha de la historia sería la manifestación del espíritu, que, de modo dialéctico, superando conflictos y contradicciones, evoluciona hacia una perfecta y suprema racionalidad, hacia una perfecta y definitiva comunidad ética.

El verdadero sujeto de la historia es el espíritu, concebido como lo Absoluto<sup>59</sup>, que se finitiza y particulariza a sí mismo y actúa a través de los hombres. La autoconciencia vendría a coincidir plenamente con la plenitud de la autoconciencia del individuo, ya que gracias a la capacidad pensante del hombre el espíritu fue haciéndose cada vez más consciente. La razón humana finita, por sí sola, no puede llevar a cabo ese proceso, sino que es necesaria una razón autónoma y soberana capaz de llevar a todos los hombres a la plena y definitiva libertad y unidad, que se alcanzaría en la comunidad política perfecta, y que representaría el fin de la historia. La voluntad general, o racionalidad universal del Estado, se alcanzaría mediante un proceso evolutivo de selección natural.

El espíritu (el Absoluto, Dios, la Idea) al manifestarse en la historia, se enajena –se aliena<sup>60</sup>–, pero está en su misma naturaleza alienarse para encontrarse nuevamente. Dios se manifiesta en el mundo a través del hombre, que tiene espíritu. La manifestación del espíritu se lleva a cabo en tres planos distintos, que se articulan y superponen: el subjetivo, el objetivo y el absoluto. El espíritu subjetivo tiene lugar en la vida de cada hombre, que cuenta con una conciencia natural, el alma o yo reflexivo. La conciencia individual de cada hombre, que se sabe cognoscente y deseante, está motivada por apetitos particulares: aparece el sentido de “lo mío”, las necesidades, los deseos y pasiones, que guían el

<sup>58</sup> Hegel realiza una identificación entre el *geist*, el mundo, la historia, Dios y la razón, cayendo en una especie de panteísmo.

<sup>59</sup> Hegel parte de la premisa de Schelling de que el sujeto finito es inmanente a lo Absoluto desde el origen. De esta manera, supera la tensión de la libertad kantiana –y su posterior frustración– por contener al Absoluto. La finitud no llega nunca a infinitarse, pero sí es posible lo contrario.

<sup>60</sup> Del latín *alius* (otro), alienación significa “volverse otro que sí mismo para sí mismo”. La enajenación es volverse ajeno a sí mismo en cuanto actividad, determinarse, hacerse cosa. Las determinaciones resultan ajenas a la actividad que las produce.

movimiento de la historia. El espíritu objetivo es la vida de las comunidades políticas, el saber colectivo, que mejora con el desarrollo del derecho y la moral. En este nivel, por medio de la educación y el trabajo se hace presente la razón en el mundo. En las comunidades, que no son resultado de fuerzas naturales sino de la manifestación del espíritu, se evidencia que las pasiones mueven pero no dirigen. Los deseos son regulados y limitados por la educación y las convenciones racionales propias del todo social. Lo subjetivo se convierte en objetivo y racional.

Al modo que tiene la razón para marcar una dirección a las pasiones Hegel lo llamó “astucia de la razón”, y es una variante de la mano invisible de los utilitaristas. A través de ella, el espíritu impulsa la marcha de la historia hacia un proceso de liberación y moralización, que culmina dando lugar a los designios de la razón universal: el Estado. El espíritu absoluto es, por consiguiente, la acción de Dios en el mundo y en la historia, el logro definitivo de la voluntad general, esencia misma del Estado. A partir de la sociedad civil, que surge del sistema de necesidades, y gracias a las instituciones básicas, el espíritu articula, en un proceso dialéctico continuo, entre lo público y lo privado, lo subjetivo y lo objetivo, lo particular y lo general, la cooperación y el conflicto, culminando en la coincidencia absoluta con Dios.

Los modos de satisfacer las necesidades se van racionalizando mediante los intercambios y la moneda, y el trabajo, mediación entre necesidades, constituye la fuente última del valor (al igual que en Locke y Smith). El proceso dialéctico de la división del trabajo desarrollaba una creciente dependencia mutua que no cesaba de reducir la libertad del individuo, dando lugar a la aparición del proletariado, una masa creciente de obreros que realizaba tareas monótonas y simples, de creciente enajenación, incrementando además las desigualdades sociales. Para compensar estos desórdenes y garantizar el bienestar de todos, en especial de los más desfavorecidos, la intervención del Estado<sup>61</sup>, con sus tareas de legislación, administración y gobierno, se torna fundamental en el esquema hegeliano.

---

<sup>61</sup> Hegel intentaba recrear el antiguo mundo religioso y político a partir de lo más radicalmente moderno: la idea ilustrada del individuo. El Estado era la expresión acabada de la voluntad del espíritu, que venía a reemplazar el poder que reverenciaba el hombre antiguo. Para Hegel, religión y política se sintetizaban en el Estado.



La burocracia estatal<sup>62</sup>, conformada por funcionarios educados en el conocimiento del interés general y entregados al servicio de lo público, permite la efectiva conciliación de los intereses privados con el general. Asimismo, los procedimientos administrativos, junto con las garantías a la propiedad y los contratos, posibilitan la economía de mercado. El dinamismo de los deseos y de la ganancia monetaria que provenía de lo más hondo de la sociedad civil, debía articularse con las más altas aspiraciones culturales y racionales. El paso del plano de los intereses subjetivos privados al plano del interés objetivo público, vendría dado por el complejo proceso de formación de la “voluntad general”, expresión de la vitalidad de la sociedad civil bajo la supervisión de la racionalidad superior del Estado. El estudio de dicho proceso vendría a ser el objeto propio de la economía política, que constituía para Hegel la ciencia representativa del mundo moderno.

Para dar solución al problema necesidad-libertad, Kant había apelado a la plenitud de autoconciencia de un Dios trascendente. Hegel, en cambio, recurre a un espíritu intramundano e inmanente, a una conciencia universal, el espíritu o razón absoluta, que de manera continua y progresiva sintetiza opuestos, dando lugar a la unidad. En este contexto la verdad vendría a ser el conocimiento absoluto de la totalidad, que se produciría al final de la historia, donde todo resultaría inteligible. Sin embargo, Hegel confundió el ser del hombre con su saber, y no reparó en la incapacidad del hombre para abarcar todo el universo en su autoconciencia, sin poder ir más allá de sí mismo. Más aún, Hegel encontró grandes dificultades para salvar al individuo –plano subjetivo de la intención moral– del inminente poder creciente del Estado –plano objetivo de la ética–, que acabaría por anular su libertad, haciéndolo cada vez más insignificante, hasta su misma desaparición.

#### 4.1.3.3. *El materialismo de Marx*

Para Ludwig Feuerbach (1804-1872), discípulo de Hegel y autor de la obra *La esencia del cristianismo*, no estaba claro cómo en el proceso de aparición de la subjetividad –conciencia desdichada– del individuo, se inmiscuía la idea de un Dios trascendente. Feuerbach observa cómo

---

<sup>62</sup> Si Hegel pretendió “racionalizar la religión”, al sintetizar política y religión en la figura del Estado, los funcionarios vendrían a ser algo así como los “sacerdotes del Estado”.

Hegel niega la Revelación: Dios es el creador pero aparece al final; al principio no tiene conciencia de sí mismo, está alienado en la naturaleza y en el hombre. Asimismo, considera contradictoria la idea de alienación en Dios, que es absoluto. Por tanto cree mucho más coherente considerar la idea de Dios como una ilusión, resultado de un modo erróneo de entender la alienación humana. La aparición de la conciencia – subjetividad– humana sólo podía tener como objeto al hombre mismo; la idea de Dios aparecía en el hombre como expresión de sus ansias de felicidad, esencia de toda religión.

No era el hombre creación de Dios, sino que por el contrario, Dios había sido creado por el hombre para explicarse y sobrellevar sus limitaciones, problemas y adversidades. Dios no existe, sino que es una proyección que el hombre hace de sí mismo. Más aún, no existe un espíritu que se manifiesta en la historia y se realiza a través de los hombres, como creía Hegel, sino que sólo existen individuos. Se propone entonces desandar el camino emprendido por Hegel<sup>63</sup> y hacer una nueva filosofía, liberada de la idea de Dios, que explique la autoconciencia humana desde su propia finitud. Creía que si convencía al hombre de que la teología no es más que antropología, le ayudaría a resolver sus problemas.

Karl H. Marx (1818-1883) tras leer *La esencia del cristianismo*, quedó deslumbrado<sup>64</sup> y se propuso llevar esta idea hasta sus máximas consecuencias, reconstruyendo la filosofía dialéctica en clave materialista. Consideraba que Hegel y Feuerbach habían hecho un buen diagnóstico de la sociedad burguesa, pero no habían ido hasta las causas del problema, básicamente porque intentaron resolver los problemas sociales desde enfoques alejados de la realidad.

Hay que tener en cuenta que el momento histórico en el que Marx desarrolla sus ideas era de gran conmoción: la burguesía que había

---

<sup>63</sup> Hegel buscaba desentrañar el sentido de la acción del espíritu para hacer comprensible la racionalidad de lo real, que se hacía manifiesto tanto en la filosofía de la religión como en la filosofía política. Para Hegel “todo lo real es racional y todo lo racional es real”.

<sup>64</sup> En 1845 escribe *Tesis sobre Feuerbach* y *La Sagrada Familia*, donde expone su crítica a la religión. Marx, nacido en Tréveris (Alemania) en el seno de una familia burguesa de origen judío, había sido bautizado en la Iglesia Evangélica, aunque abandonó toda creencia religiosa para promover un ateísmo radical. Cursó estudios con los jesuitas, Derecho y Filosofía en Bonn y Berlín.

acabado con el Antiguo Régimen sentaba las bases de la sociedad capitalista industrial, en cuyo seno se observaba una marcada división de clases sociales. Históricamente Alemania presentaba un atraso respecto a Francia e Inglaterra, por lo que Marx afirma que “los alemanes han pensado en política lo que otros pueblos han hecho. Alemania ha sido su conciencia teórica”<sup>65</sup>.

En Berlín Marx toma contacto con la filosofía de Hegel, adscribiéndose en la llamada “izquierda hegeliana”, que se oponía al Estado y a la religión, a los que consideraba instrumentos de dominación. Marx llegó a decir que “la religión es el opio del pueblo”<sup>66</sup>. Las fuertes tensiones sociales entre la burguesía dominante y el proletariado, le llevan a concluir no solo que la racionalidad absoluta no se había alcanzado –como creía el idealismo alemán– sino que no hay espíritu, sólo materia, fuerzas en la naturaleza<sup>67</sup>. Todo lo que existe es materia o se halla enraizado y determinado por ella. El problema de fondo es material: el sistema de necesidades, y por lo tanto la nueva filosofía debe ser la economía, que permitirá hacer la crítica verdadera de la miseria humana, la crítica práxica (a diferencia de la crítica intelectual de Hegel o Feuerbach) que transforma<sup>68</sup>.

Su activismo revolucionario lo obliga a huir de Prusia para radicarse en Inglaterra, donde, gracias a la ayuda de su amigo F. Engels, y para

<sup>65</sup> Marx, K. (1968), pp. 28–29. Marx consideraba la realidad irracional en tres sentidos: teóricamente, porque debía ser sometida a crítica para librarse de la ilusión filosófica; prácticamente, porque el hombre alienado no podía realizar su libertad; e históricamente, pues los alemanes no habían sabido estar a la altura de su tiempo histórico.

<sup>66</sup> Marx, K. (1968), p. 10.

<sup>67</sup> Marx expone su crítica a la filosofía hegeliana en *La ideología alemana* (1846) y *La miseria de la filosofía* (1847). La historia es la evolución dialéctica de la materia en el tiempo, que abarca todos los fenómenos, desde los biológicos a los sociales.

<sup>68</sup> “Transformar” significa “dar forma a través de”. La razón es para Marx un mero instrumento para la transformación de la materia. Se observa un desplazamiento de la teoría hacia la *praxis*, puesto de manifiesto en las *Tesis sobre Feuerbach*: “El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento” (Tesis 2); “Toda la vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica” (Tesis 8); “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo; de lo que se trata es de transformarlo” (Tesis 11).

demostrar que la economía era una filosofía materialista y dialéctica de la historia, emprende el estudio de la economía política que habían desarrollado recientemente los pensadores británicos (Smith, Malthus, Ricardo)<sup>69</sup>.

La historia se mueve por la materia y, en el hombre, la materia es la producción; el hombre es, por tanto, un productor cuyo objetivo último es externo: dominar la naturaleza. No había sido la privatización de la fe llevada a cabo por Lutero lo que había generado la conciencia desdichada del individuo encerrado sobre sí mismo, como pensaba Hegel, sino más bien el poder de unos pocos que se apropian del fruto del trabajo de otros<sup>70</sup>. La crítica a las condiciones materiales de producción era responsabilidad de la nueva filosofía (economía) que debía desentrañar la anatomía del sistema de necesidades materiales y descubrir las leyes que impulsan el devenir dialéctico de la materia.

Los modos de producción eran los que condicionaban en última instancia los procesos de organización de la vida social. Había sido a partir de los procedimientos productivos de cada época histórica, como había surgido la moral, la religión, la metafísica, y en general todas las ideologías que habían acompañado a los modos con que los hombres hacen frente a sus necesidades. La dialéctica era un reflejo ideológico de la lucha darwiniana de clases sociales a lo largo de la historia. El objetivo de la vida de los hombres era la participación en el proceso productivo<sup>71</sup>, en los modos colectivos de organización material y técnica para remediar las necesidades materiales. Lo que movía a los hombres era la construcción de un mundo con artefactos materiales cada vez más

---

<sup>69</sup> Tras el estudio de estos autores, Marx concluye en *La Crítica a la economía política* (1859) y *El Capital* (1867) que no se trata de una ciencia sino de la ideología correspondiente a la burguesía británica del siglo XIX, que se corresponde con los modos de producción de esa época.

<sup>70</sup> El pietismo religioso sería un remedio ilusorio para justificar el poder de quienes explotan y abusan de los más débiles.

<sup>71</sup> Marx define al hombre por la *praxis*, de manera tal que su esencia es el trabajo, una actividad libre (los animales no trabajan). Esto significa que el hombre “crea” su esencia, su humanidad, a través del trabajo, pero la pierde si se le arrebatara el producto de su trabajo. En esto consiste la *alienación* marciana: el proletariado es la manifestación de una humanidad que se ha vuelto ajena a sí misma, que no es humana.

eficientes, que les ayudasen a satisfacer mejor las renovadas necesidades humanas<sup>72</sup>.

La historia sería una sucesión de continuas pugnas por implantar distintos modos de organizar el capital y el trabajo<sup>73</sup>, distintos tipos de división del trabajo que conllevan un enfrentamiento entre dominadores y dominados, propietarios y proletarios. Existe un empeño colectivo por dar solución al problema de las necesidades materiales, pero es siempre conflictivo. A cada una de las distintas estructuras de producción le correspondería una determinada estructura social, con sus propios artefactos y relaciones de poder. Por encima de ellas surgiría la llamada “superestructura ideológica”, un determinado modo de pensar con el que se pretendía proporcionar una justificación intelectual de las estructuras de producción existentes en cada momento histórico, que no era más que el modo de pensar de las clases dominantes, una justificación a la apropiación del poder<sup>74</sup>.

Para Marx era inútil aspirar al logro de una comunidad moral universal de manera pacífica; por el contrario, el proletario debía llevar a cabo una revolución con el objeto de abolir la propiedad privada y superar la situación de alienación o conciencia desdichada, y constituyendo la sociedad comunista. El Estado es una estrategia de la clase privilegiada para legitimar su reserva de poder. Por lo tanto, había que desenmascararlo y sustituirlo por la dictadura del proletariado. Marx está convencido de que está en la fase final de la historia. El hombre ha ido aumentando su potencia transformadora a lo largo de la historia,

---

<sup>72</sup> Marx entiende la libertad como ausencia de condicionamientos, por lo que, paradójicamente, al igual que el ideal griego, aspira a disponer de un esclavo que le liberase de la labor. El esclavo es el capital, el entramado de máquinas y artefactos que libera a los hombres de las tareas más penosas. Según Marx, el crecimiento continuo del capital llevaría a una producción completamente automatizada.

<sup>73</sup> Marx identifica tres modos de producción históricos: esclavismo (amo-esclavo), feudalismo (señor-siervo) y capitalismo (burguesía-proletariado), a la vez que propone un cuarto: el comunismo, fin de la dialéctica “clase dominante-clase dominada”, expresada en la propiedad de los medios de producción, que pasarían a ser del Estado.

<sup>74</sup> El Estado no es la presencia de Dios en el mundo, como sostenía Hegel, sino un artefacto de la clase dominante para imponer la propiedad privada y resguardar los intereses de la burguesía. Bajo la aparente objetividad del artefacto del Estado y del concepto abstracto de propiedad privada, se justifica la apropiación de una parte del producto del trabajo del más débil. Para Marx es tan antinatural la propiedad privada que necesita una fuerza que la defienda. La abolición del concepto de propiedad privada era un paso previo necesario para la destrucción de la concepción burguesa del Estado.

especialmente en los últimos años, cuando el crecimiento ha sido exponencial.

Marx observó que el esfuerzo de Smith por explicar la creación y evolución de la riqueza a lo largo de la historia, enfocando la economía política como una ciencia, se había truncado al justificar como condición para el bienestar social el dominio de la clase dominante sobre las demás, convirtiéndose la economía política en expresión de la ideología de dicha clase social. Según este modo de ver –esencia del capitalismo– la acumulación privada y el lucro monetario eran instrumentos inevitables para la multiplicación de las riquezas de un país, a la vez que se presentaban como armas frente al modo de pensar aristocrático tradicional. La economía política se había convertido en un sistema que buscaba resolver en el plano teórico la pugna entre los intereses económicos de los sujetos colectivos –terratenientes, capitalistas y obreros–, en claro detrimento de estos últimos<sup>75</sup>.

Sin embargo, Marx estaba convencido de que lo que se presentaba como ciencia no era más que mera ideología, y por lo tanto, una visión interesada y parcial de la realidad económica de entonces. La verdadera ciencia económica debería centrarse en el estudio de las leyes del devenir dialéctico de los procesos de producción, que no eran fijas e inmutables, sino dinámicas y sujetas a un determinado contexto de relaciones sociales y una organización propiedad-trabajo<sup>76</sup>. Conocer estas verdaderas leyes científicas de la economía requería por tanto una filosofía de la historia como la que él mismo propugnaba.

---

<sup>75</sup> La economía se había convertido en un sistema que necesariamente tendía al equilibrio entre los sujetos en conflicto, como sostenía la teoría de la distribución de Ricardo. El énfasis excesivo por teorizar y modelizar –conocido en teoría económica como el “vicio ricardiano”–, había presentado los aspectos contingentes del modo de producción capitalista como si fueran categorías universales y necesarias, al diseñar la economía como una realidad autónoma cuyos modelos de conducta se suponían válidos para todo momento y lugar. Marx se propuso desenmascarar los intereses de clase que subyacían bajo esta apariencia de neutralidad.

<sup>76</sup> Los economistas británicos, de modo especial Ricardo, influidos por la física de Newton, habían adoptado una visión estática de los procesos de producción, deformando la estructura de las relaciones de intercambio, concebidas también de modo estático, desde el punto de vista del valor de producción de lo intercambiado. Según Marx, precisamente lo que permitía explicar el cambio incesante desde unas condiciones de producción a otras, era la dinámica histórica que había configurado a dichas relaciones de una determinada manera.

Vista la historia de la humanidad como un proceso de evolución dialéctica de las condiciones de producción, el capitalismo no era más que una de sus fases, caracterizada por el uso de la propiedad privada para la ganancia monetaria y acumulación de un grupo –los capitalistas– cada vez más reducido y poderoso<sup>77</sup>, al tiempo que crece su antagónico necesario: el proletariado, cuya propiedad es su labor, el trabajo del cuerpo. Este antagonismo entre capital y labor llevaría a una crisis que acabaría con una superación dialéctica. A diferencia de otros modos de producción, en el caso específico del capitalismo, el capital no sólo era un medio de producción sino un instrumento de control social y político, tanto de la propiedad como del trabajo, por medio de la clase dominante. La labor, por su parte, no sólo era la fuente del valor económico –como sostiene la economía política británica– sino especialmente expresión de las fuerzas que brotaban de la materia, aquellas que impulsan la marcha de la naturaleza y de la historia<sup>78</sup>.

Para entender la verdadera naturaleza del capitalismo, era necesaria una explicación dialéctica del origen y la naturaleza tanto del capital como del beneficio. En el capitalismo, el uso de los medios de producción y su acumulación no está orientado al consumo sino al incremento de la ganancia monetaria –“valorización del valor”–. A diferencia del intercambio tradicional, en cuyos extremos se encuentra la satisfacción de una necesidad concreta (C–M–C’)<sup>79</sup>, el capitalismo parte

<sup>77</sup> Smith había explicado el origen del beneficio a partir del uso cada vez más eficiente de la labor –la división de la labor– que requería, y por lo tanto promovía, la acumulación incesante de capital. No obstante, Smith –preocupado por la división técnica de la labor, pasando por alto su dimensión política y social– no se había percatado de que las condiciones capitalistas de producción requerían la aparición de un mercado de mano de obra, o lo que es lo mismo, la consideración de la labor como mercancía, consecuencia de una imposición política. Véase Polanyi, K. (1992).

<sup>78</sup> En su raíz la labor había brotado del esfuerzo fisiológico del cuerpo humano por mantenerse con vida. Para Marx sólo existe la materia, el ser humano es un ser natural que proviene de la materia y se va realizando a medida que la transforma para sobrevivir. La materia es dinámica y contiene en sí la ley de su futuro desarrollo dialéctico. Incluso la inteligencia humana es un producto de la materia. El hombre es en esencia un trabajador –un “sujeto productivo-transformador”– y se realiza al transformar la naturaleza mediante su trabajo. En el caso del capitalismo industrial, en lugar de realizarse el hombre se aliena, ya que no sólo se ve sometido a situaciones indignas –*reificación* o *cosificación*– sino que se le arrebató el producto de su trabajo.

<sup>79</sup> Recordemos que C representa la cosa y M, la moneda. Marx sigue a Aristóteles en su análisis del capitalismo como un proceso crematístico sin fin ni medida (Aristóteles

de la moneda, para acabar en una cantidad mayor ( $M-C-M'$ ), dando cuenta de una ganancia monetaria. La clave para entender la naturaleza de la producción capitalista está en estudiar cómo se genera dicha ganancia, a la que Marx llama *plusvalía*.

El capitalismo convierte la labor en un tipo de mercancía muy especial; la labor es mera potencialidad, que se compra en el mercado de trabajo como capacidad productiva homogénea<sup>80</sup>, pero que se emplea más allá de la recuperación de su precio de mercado, dando lugar a un excedente monetario. Dicho excedente es consecuencia de que las mercancías se venden a un precio superior al coste de reproducción social o labor incorporada, es decir, el ingreso por la venta del producto es superior al coste de mantener el obrero, algo que según Marx ocultaba un proceso social de dominación de clase. El resultado del capitalismo es un tipo de sociedad orientado a la ganancia monetaria, donde las relaciones sociales quedan sometidas a las relaciones de mercado, al servicio de los intereses capitalistas.

Tras analizar la naturaleza del capital y la plusvalía, Marx se propuso realizar un análisis dialéctico de la dinámica del capitalismo desde el punto de vista de la dialéctica materialista de la historia. El capitalista dedicaba parte de la masa monetaria a salarios –capital variable– y parte a la adquisición de máquinas, herramientas y materia prima –capital constante–. Sólo el capital variable produce plusvalía; el constante, al que llama “trabajo muerto”, por el contrario, no aporta más que su propio desgaste. La proporción entre ambos tipos de capital es lo que explica la tasa de beneficios de las distintas empresas en el corto plazo. En el largo plazo, a través de la competencia entre las empresas, se produciría una redistribución de la “masa de plusvalías”, igualándose la tasa de beneficios de todas las empresas del mercado. Ahora bien, como el capital constante es imprescindible para lograr un uso cada vez más eficiente de la mano de obra, su continuo aumento era la razón última del descenso de los beneficios. Por ello los capitalistas se ven obligados a reinvertir en la compra de capital fijo o constante para expandir su

---

reprobaba los circuitos  $M-C-M'$  y  $M-M'$ ). Según ambos, cuando los términos del circuito son  $M$ , se dota a la moneda de una fecundidad de la que carece.

<sup>80</sup> El valor de toda mercancía –y por lo tanto de la labor– depende de la cantidad de labor socialmente necesaria para producirla. El salario debe ser el equivalente al esfuerzo del obrero para mantenerse y reproducirse, algo que ya había anticipado Ricardo.



producción y disminuir la “tasa de explotación” (razón entre capital variable y fijo). Marx resalta en este punto una contradicción inherente al capitalismo: la compulsión a la acumulación conlleva el descenso continuo de la tasa de beneficios<sup>81</sup>. Más aún, crea la necesidad de reducir los costes sociales de producción a través de una disminución de salarios –y de obreros– y un aumento de productividad<sup>82</sup>.

Marx percibió el proceso de cambio industrial con mayor agudeza que la tradición británica; veía el progreso técnico como una variable constitutiva e inseparable del desarrollo de las fuerzas productivas, fundamento y motor de la historia. Sentía una gran admiración por la técnica y la ciencia, a la cual consideraba de modo acrítico exenta de la ideología que regía sobre los modos capitalistas de producción.

La superación dialéctica del capitalismo no se produjo abruptamente sino de manera progresiva, mediante crisis cada vez más agudas. Las crisis, perturbaciones en el ciclo de reproducción capitalista, se producen cuando de repente una gran cantidad de mercancías no pueden ser vendidas. Es decir, se presentan dificultades para que el capital vuelva a su forma monetaria inicial, lo cual desvaloriza el capital productivo y disminuye la acumulación. Consecuentemente, aumenta el desempleo, disminuye el consumo y se contrae aún más la demanda. El desajuste entre oferta y demanda se origina en el complejo proceso de relaciones entre las posibilidades de acumulación monetaria y el volumen de crédito

---

<sup>81</sup> Marx explica el fenómeno de la disminución continua de los beneficios, que había sido objeto de estudio de Smith y Ricardo, a través de un concepto de beneficio basado en el principio de explotación de la mano de obra, dentro de un proceso –el capitalismo– en continua expansión y cambio, sin posibilidad de alcanzar un estado de equilibrio (límite). La innovación no es exógena –como consideraba Ricardo– sino endógena, la genera el propio sistema, lo cual provoca aumentos continuos de capital fijo. Gracias a la innovación, el proceso productivo moderno utiliza cada vez más capital y menos trabajo, razón por la cual está condenado a entrar en crisis sucesivas. Para Ricardo la producción no podía crecer de modo explosivo sino que alcanzaba un equilibrio estacionario en el largo plazo, pues estaba limitada por la misma naturaleza de los procesos agrícolas (rendimientos decrecientes).

<sup>82</sup> La marcha del capitalismo provocaba un descenso continuo en la demanda de trabajo y de la tasa salarial promedio, provocando una situación de creciente miseria de los obreros. Paradójicamente, al mismo tiempo que el capitalismo “triumfa” al producir más a un coste cada vez menor, la misma masa de obreros desempleados que genera se convierte en la fuerza antagónica del capital, aquella que acabaría con su destrucción –según la dialéctica de la historia– y superación en un nuevo modo de producción.

existente en cada momento<sup>83</sup>. La moneda, para Marx, incluía todos los tipos de obligaciones y su circulación estaba estrechamente relacionada con el volumen de crédito y transacciones.

Según Marx, el problema de fondo estaba en que el capitalismo no determina la producción en función del consumo –necesariamente limitado– sino con vistas a la valorización del capital, lo que lleva a la sobreproducción de mercancías y a la sobreacumulación de capital productivo. Las crisis capitalistas son endémicas e inevitables y los aumentos de capital constante en relación al variable se producirían de modo cada vez más rápido e inesperado, aumentando la obsolescencia del capital y reduciendo la capacidad de reacción del sistema, hasta su mismo desplome. Marx creía que el capitalismo se encontraba en su fase terminal y que había llegado el momento de sustituirlo por el comunismo<sup>84</sup>, en el que no habría antagonismo de clases sociales ni alienaciones, pero requería una acción revolucionaria para su implantación. Llegados a una situación de descontento generalizado, la clase obrera tomaría conciencia de clase y se levantaría contra la clase dominante minoritaria –burguesía– para implantar la “dictadura del proletariado” que organizaría la sociedad comunista. Una vez en el poder, y tras una serie de medidas que Marx establece en el *Manifiesto comunista*<sup>85</sup>, el paso siguiente sería hacer desaparecer el Estado y establecer un sistema de justicia cuyo reparto sería “de cada cual según

---

<sup>83</sup> Las fases expansivas de la economía suelen darse de manera repentina, obligando a disponer de financiación y crédito, lo que aumenta la demanda agregada y los precios. Durante estas fases los capitalistas gastan más de lo que ingresan, pero como sus expectativas son positivas, la oferta monetaria se hace más elástica y la tasa de beneficios supera el tipo de interés, lo que expande aún más el crédito e impulsa las inversiones en bienes de capital duraderos. De manera inevitable aparecen las presiones al alza de los salarios –y consecuentemente disminuye la tasa de beneficios– y los bancos aumentan la tasa de interés para restringir el crédito. Se produce una falta de liquidez que lleva a la quiebra a aquellas empresas que no pueden cumplir con sus compromisos de deuda y comienza la fase contractiva del ciclo económico.

<sup>84</sup> Se observa la influencia de Saint Simon, quien abogaba por un socialismo utópico. Marx propone un socialismo científico.

<sup>85</sup> Entre otras: abolición de la propiedad privada, organización de los medios colectivos de producción, centralización del crédito y el transporte, abolición del derecho de herencia, confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sediciosos, instauración de un fuerte impuesto progresivo, obligación de trabajar para el Estado, organización de ejércitos industriales, combinación de la industria y la agricultura, educación pública y gratuita, abolición del trabajo infantil, etc.

sus capacidades y a cada cual según sus necesidades”. Entonces comenzaría, según Marx, la auténtica historia de la humanidad.

No obstante, el socialismo fracasó y la crítica a la economía política se volvió superflua después de Marx. Al reducir todo lo que existe a mercancía<sup>86</sup>, cuya realidad es el valor, expresado en el “valor de cambio”, Marx denuncia la culminación del camino metafísico emprendido por Platón, para quien la realidad son las ideas. Aristóteles había matizado el realismo extremo platónico al llevar la realidad a la sustancia, posición que se había perfeccionado con el cristianismo y su visión de Dios como realidad absoluta. El “giro copernicano” que realiza Descartes inicia el camino hacia el idealismo, que alcanzará su cúspide en Hegel. Marx propone liberar al hombre de la “tiranía de los pensamientos” que habían impuesto los filósofos hegelianos, “ideólogos” cuya representación ideal los alejaba de la *praxis* real. Como consecuencia de la crítica marxiana, el ser de las cosas se diluye en las transacciones del mercado, y todo lo que es tiene el modo de ser del intercambio mercantil, de lo comprable y vendible. Marx recalca cómo detrás del valor se esconde la alienación humana, de manera tal que la misma dinámica por la cual el hombre moderno había destronado a Dios, convirtiéndose en el valor fundamental, lo lleva a su propia deshumanización, al desvalorizarse todos los valores supremos. Marx prepara el camino al nihilismo de Nietzsche<sup>87</sup>, según el cual, en palabras de Heidegger, “se reduce el ser al valor”, pero como es el hombre quien asigna los valores a las cosas, toda la realidad depende de su propia voluntad de poder.

---

<sup>86</sup> Véase el primer capítulo de *El capital*. El capitalismo es un estadio necesario y universal en la Filosofía de la Historia, y todo lo que existe en las sociedades capitalistas se ha convertido en valor.

<sup>87</sup> Nietzsche define su filosofía como un “platonismo invertido” (*umgedrehter platonismus*).

## **Parte II**

**Genealogía de la racionalidad  
económica desde sus fundamentos positivos:  
la economía como ciencia autónoma**



## Capítulo 1

# Una visión estática de la realidad económica

### 1.1. Un enfoque objetivista

En la primera parte hemos analizado la evolución del pensamiento económico en el amplio marco de la historia de las ideas, bajo el supuesto de que no es posible el conocimiento del fenómeno económico independientemente de sus fundamentos filosóficos subyacentes, que incluyen la consideración –explícita o no– de una determinada antropología y la elección de ciertos supuestos epistemológicos, los propios de cada tradición de pensamiento. Aún a riesgo de caer en una excesiva simplificación, podemos afirmar que, en líneas generales, se observa un alejamiento progresivo de las cuestiones metafísicas y sustantivas, acabando por imponerse una visión positivista de la realidad, que considera a la ciencia como único modo legítimo de conocimiento. La economía no es una excepción, y en esta segunda parte, de manera similar a como hemos hecho en la primera, analizaremos la evolución de la economía en su esfuerzo por erigirse en una disciplina autónoma, en definitiva, por desarrollar una racionalidad dentro de sus propios límites.

El desarrollo de la economía como ciencia autónoma está estrechamente ligado al de la filosofía de la ciencia o epistemología desde un punto de vista positivo, como reemplazo de la metafísica. El sueño de Descartes de construir una *matesis universal* había puesto fin al reinado de la epistemología aristotélica, dotando de nuevos fundamentos al mecanismo racionalista<sup>1</sup>. En líneas generales podría decirse que el origen de la ciencia moderna está en la síntesis entre el racionalismo de Descartes y el empirismo de Bacon que realiza Newton<sup>2</sup>. El

---

<sup>1</sup> Véase Urdanoz, T. (1984), p. 10 a 15. La postura aristotélica suele considerarse como un “racionalismo experimental”; la cartesiana, al identificar la materia con la extensión, vendría a ser algo así como un racionalismo abstracto, matemático.

<sup>2</sup> Véase Hackney, J. (2006), Cap. 1.

determinismo mecanicista de la física de Newton acabaría por dar estructura a esta “nueva ciencia”<sup>3</sup> –ahora conocida como “ciencia clásica”– una ciencia físico-matemática que ya no se pregunta por las causas ontológicas sino por las propiedades mecánicas de las cosas y sus leyes matemáticas<sup>4</sup>. “El determinismo natural de Newton, combinado con el conocimiento absoluto de Descartes y la visión de que la ciencia debe servir a la humanidad de Bacon, dieron forma a la modernidad y la búsqueda de la certeza”<sup>5</sup>.

“Es generalmente asumido que el nacimiento de la ciencia económica moderna<sup>6</sup>, convencionalmente producido por la publicación de *La riqueza de las naciones* en 1776, fue una de las manifestaciones más significativas del triunfo del paradigma del interés. De acuerdo a esta visión, el interés propio provee el axioma sobre el cual Adam Smith construyó su economía política”<sup>7</sup>. Desde entonces se asentaría como un dogma indiscutible la idea de que “el primer principio de la economía es que cada agente actúa sólo por interés propio”<sup>8</sup>, y la paternidad de dicho axioma se atribuiría a Adam Smith<sup>9</sup>, quien, en su intento por construir una “física social” que fuera resultado de sus propias leyes, imprimiría un cambio en el modo de abordar el conocimiento<sup>10</sup> que daría origen a la teoría económica como ciencia autónoma<sup>11</sup>.

<sup>3</sup> Esta idea pertenece a Galileo, para quien “El Universo está escrito en lengua matemática” (*Il saggiatore*) y, por tanto, la *scienza nuova* era la físico-matemática, ciencia suprema por la que se expresan las relaciones necesarias entre las cosas y que responde a una concepción geométrica del universo.

<sup>4</sup> Basta ver el título de su obra *Principios matemáticos de filosofía natural* para conocer su proyecto filosófico.

<sup>5</sup> Hackney, J. (2006), p. 12. En la modernidad la búsqueda de la verdad es reemplazada de manera definitiva por la búsqueda de la certeza.

<sup>6</sup> La ciencia del siglo XVII y de comienzos del XVIII no se desvincula de otros ámbitos del saber: la teología, la historia, la política; véase Lázaro Cantero, R. (2002).

<sup>7</sup> Force, P. (2006), p. 7. Véase también Hirschman, A. (1999).

<sup>8</sup> Edgeworth, F. (1881) p. 16. Edgeworth fue el primero en enunciar formalmente la dicotomía entre ética y economía.

<sup>9</sup> La noción smithiana del interés propio no tiene que ver con el egoísmo, sino más bien es el resultado de una línea que comenzó en el siglo XVI y se postergó hasta afianzarse en el siglo XVIII, resumida en la siguiente frase de Helvecio: “Igual que el mundo físico es gobernado por las leyes del movimiento, así el universo moral es gobernado por las leyes del interés”. Hirschman, A. (1999), p. 65.

<sup>10</sup> Finley muestra cómo F. Hutcheson, profesor de Filosofía de A. Smith en Glasgow, en *Short Introduction to Moral Philosophy* (1742) sigue la tradición de considerar la

Como advierte Martínez Echevarría: “Hay que reconocer que su obra [Smith] no es un ejemplo de originalidad e innovación. No es necesario realizar una profunda labor de crítica para descubrir cómo se apropia, con entera libertad, de las ideas económicas desarrolladas por otros autores que le precedieron (...). Pero, en cualquier caso, si logró ser capaz de sistematizar y coordinar, fue porque intuyó el problema básico de lo que hoy se llama economía de mercado: compaginar la iniciativa privada con el interés común”<sup>12</sup>. La economía política clásica –cuyo núcleo es, obviamente Adam Smith– es el resultado de la consideración del hombre desde el punto de vista naturalista, y bien podría ser incluida en el último apartado de la primera parte respetando el orden cronológico. Considérese por tanto este punto como una ampliación de dicho desarrollo desde un enfoque didáctico diferente.

### 1.1.1. Economía naturalista

#### 1.1.1.1. Precursores del pensamiento económico clásico

El proyecto moderno de explicar el orden social sin recurrir a la ley divina ni a la voluntad arbitraria de los hombres vio en la naturaleza una base común y objetiva, por encima de las creencias y opiniones que pudieran ser fuente de discrepancias. Desde los supuestos básicos del racionalismo surgiría la fisiocracia; y desde los del empirismo –con origen remoto en el racionalismo hobbesiano– el famoso “mecanismo de la mano invisible”<sup>13</sup>.

---

economía como una parte de la Filosofía Moral, y que no hay continuidad entre su *Oeconomics* y *La Riqueza de las Naciones* de A. Smith, considerada la piedra fundamental de la Economía Moderna. Véase Finley, M. (1973) p. 17–20.

<sup>11</sup> Sobre las causas de este cambio de orientación, conocido como “revolución científica”, y en especial sobre la influencia de Newton en Smith, véase Lázaro Cantero, R. (2002).

<sup>12</sup> Martínez Echevarría, M.A. (1983), p. 52.

<sup>13</sup> Cabe mencionar también a los llamados mercantilistas, nombre con el que Adam Smith se refirió a quienes entendían la economía como un sistema de comercio. Entre ellos destacan: Jean Bodin (1530-1596); Josiah Child (1630-1699); Thomas Mun (1571-1641); Jean Baptiste Colbert (1619-1683); William Petty (1623-1687); Dudley North (1641-1691) y Richard Cantillon (1680-1734) que si bien no constituyen un cuerpo organizado de conocimientos, realizaron los primeros desarrollos teóricos de la economía clásica (teorías del capital, del dinero, naturaleza del interés y del beneficio, mecanismo de precios, pleno empleo, impuestos, inflación, comercio internacional,



Desde el dualismo cartesiano no era posible explicar la sociedad, pues no estaba muy claro cómo se podía establecer un puente entre las ideas y las cosas. Descartes estaba convencido de que llegaría un momento en que se descubrirían las leyes del orden social, que tendrían estructura matemática, pero lo urgente era reconstruir la física y la matemática, para luego proseguir con la política y la historia. François Quesnay (1694-1774) fue el primero en elaborar una explicación del orden social que se ajustaba a los supuestos básicos de Descartes, tras establecer una conexión entre los diseños matemáticos y los comportamientos humanos<sup>14</sup>. Según Quesnay, Dios habría puesto en los individuos el amor propio –la inclinación a lo placentero y la huída del sufrimiento– como una manera de lograr que sus conductas coincidieran con el orden que debía darse a las cosas externas. Así, el orden social sería un diseño de la mente divina, una estructura matemática deducible de unas pocas ideas claras y distintas, y para alcanzarlo habría que permitir que los hombres se dejaran llevar por su amor propio, eliminándose las trabas impuestas por la ley, las costumbres y los prejuicios. Esta idea encontraba soporte ideológico en el epicureísmo y el agustinismo<sup>15</sup>, propugnado durante el

etc.). Suelen incluirse en esta tradición los aportes de Hume en materia estrictamente económica, en especial su teoría cuantitativa del dinero, donde se observa la influencia –no probada– de Cantillon.

<sup>14</sup> Dicha solución la encontró en la “teoría de las sensaciones” que Condillac había elaborado para superar el “ocasionalismo” de Malebranche, según el cual los cambios en los cuerpos materiales eran ocasiones para que Dios provocara en el espíritu las sensaciones e ideas correspondientes. Es decir, que existe un paralelismo entre los cambios en la materia y los cambios en el alma. Condillac, inspirado por Locke, sostenía que la base del conocimiento humano eran las sensaciones, partiendo del placer y el dolor –en presencia del objeto– hasta llegar a los deseos –ausencia del objeto–, de los cuales nacen las pasiones: amor, odio, esperanza, temor, etc.

<sup>15</sup> A simple vista podría sonar incompatible encontrar relaciones entre una doctrina que en líneas generales se muestra hostil a la religión, como es la epicúrea, y otra proveniente nada menos que de un padre de la Iglesia. No obstante, en este tema se alinean en un mismo bloque. Entre los agustinianos La Rochefoucauld, por ejemplo, sostiene que todo comportamiento humano, excepto cuando actúa la gracia de Dios, está motivado por el amor propio (*amor sui* de San Agustín). Para los epicúreos la universalidad de la búsqueda del placer es un axioma y se aplica a todas las manifestaciones humanas; según Gassendi, amamos a Dios porque encontramos placer en ello. En su intento de realizar una interpretación cristiana del pensamiento epicúreo, es común que Gassendi recurra a la autoridad de San Agustín en sus escritos, dado que existe una convergencia entre agustinianos y epicúreos en lo que respecta a la centralidad del placer como motivo de la acción. Pascal se basa en este principio para mostrar cómo la gracia de Dios nunca falla en mover a quien la recibe. Hagamos lo que hagamos, nunca fallamos en elegir lo que nos da más placer, porque, aún cuando

siglo XVII a través del jansenismo<sup>16</sup>, de tal manera que podría calificarse la posición de Quesnay como un “epicureísmo cristiano”.

Los fisiócratas<sup>17</sup>, seguidores de Quesnay, fueron los primeros en llamarse a sí mismos “economistas” y en formar una escuela. Tenían una firme convicción en el orden armonioso de la naturaleza y buscaban las leyes que garantizaban dicho orden. Desde el punto de vista epistemológico realizan un análisis estático y global<sup>18</sup>, centrando su atención en las fuerzas y condicionamientos que producen un equilibrio estable en la incesante actividad económica. La ley natural se convertía así en un proceso de cambio continuo en la búsqueda del diseño divino de un orden social, un estado óptimo de placer y bienestar; y ajustarse a la ley natural era aplicar el principio de “*laissez faire, laissez passer*”, acabando con las imposiciones arbitrarias de los soberanos, pero también con las costumbres inmemoriales, fruto de prejuicios sin sentido, para dejarse guiar por las sensaciones. Este cambio debía ser un proceso gradual, en el cual se fueran descubriendo poco a poco las leyes exactas del orden social, evitando así el caos y la violencia asociados a un programa político tan revolucionario<sup>19</sup>. La insistencia de los fisiócratas

---

parezca que no estamos eligiendo lo más placentero, como dice en sus *Escritos sobre la gracia*, “siempre queremos lo que queremos” (*On veut toujours ce que l'on veut*). Esta proposición no es una tautología, pues tiene un contenido teológico, relacionado con el dogma del pecado original. Antes de la caída, la voluntad estaba subordinada a la razón, y la razón a su vez a la voluntad de Dios. Tras el pecado original, la voluntad ya no se domina a sí misma, sino que se ha vuelto servil al placer. Queremos (en el sentido de dominio) sólo lo que queremos (en el sentido de lo que nos place). La idea de que “cada uno es atraído por su propio placer” adquiere un significado epicúreo y agustiniano cuando es pronunciada por autores como Gassendi, Pascal, Bayle y Mandeville. Véase Force (2006).

<sup>16</sup> Arnauld y Nicole, contemporáneos de Pascal, habían sostenido que el hombre caído no podría actuar con absoluta obediencia a la ley de Dios, y que por tanto una sociedad perfecta –de santos– no era posible. Sin embargo, Arnauld sostenía, que la misericordia divina, compadecida de la situación de la humanidad caída, había hecho que el amor propio pudiera actuar como sustituto de la verdadera bondad, dando lugar a una dinámica que llevara al equilibrio de las pasiones.

<sup>17</sup> El término *fisiocracia* es de origen griego y significa “gobierno del orden natural”.

<sup>18</sup> Véase Martínez Echevarría, M. A. (1983), p. 40.

<sup>19</sup> El de los fisiócratas era un programa ilustrado, burgués, refinado y moderno, que se llevaría a cabo mediante la educación y el manejo de la opinión pública. Su supuesto liberalismo era técnico, resultado de la eficiencia de las leyes deterministas de la naturaleza, compatible con el mantenimiento de un poder político absoluto en manos del rey de Francia –al cual además necesitaban para que traspasara su poder a la

en la necesidad de la reforma social inoculó en Francia el germen revolucionario que acabaría en la Revolución Francesa, en 1776.

El orden social de los fisiócratas vendría a ser algo así como una estructura lógico-mecánica que permanecía escondida bajo las apariencias hasta que todos los individuos pudieran guiarse por su amor propio. Para explicar el funcionamiento de esa estructura, Quesnay recurrió a la elaboración de la famosa “tabla económica” (*tableau economique*)<sup>20</sup>, una representación esquemática de los flujos de riqueza circulantes entre los tres grupos sociales de la época: los campesinos y granjeros –única clase productiva<sup>21</sup>–, los terratenientes (la nobleza y el alto clero); y los artesanos, industriales y comerciantes, que desempeñaban actividades improductivas pero necesarias para el mantenimiento de la ciudad.

El proyecto fisiócrata de construir una ciencia de las riquezas impulsaba un cambio gradual en la mentalidad, para pasar de una economía de comunidades rurales con estructuras productivas estables y autonomía al concepto abstracto del mercado nacional, en el que el precio de los bienes no es resultado de relaciones personales en casos concretos sino de un cálculo científico en condiciones de competencia. De ahí sus esfuerzos por convencer al rey y a las clases dirigentes –que consideraban el grano un bien de subsistencia que debía mantenerse al margen del comercio– de las riquezas derivadas de la libertad de comercio del grano. El naturalismo fisiócrata es paradójico porque requiere un poder fuerte y centralizado que, desde fuera, imponga de manera violenta las ideas abstractas surgidas del diseño racional. En este sentido es similar a la propuesta de Hobbes, para quien el orden social

---

maquinaria de progreso que habían diseñado– que ya no sería un hombre sino el artefacto del Estado moderno. Fueron grandes estadistas y burócratas que propugnaban un gobierno científico, basado en leyes naturales, rigurosas e inalterables, susceptibles de ser expresadas matemáticamente.

<sup>20</sup> Quesnay, médico cirujano de profesión, interesado en la circulación sanguínea; concebía que las riquezas producidas por la tierra circulaban y daban vida a la totalidad del cuerpo político de Francia, de la misma manera que la sangre, calentada por el corazón, daba vida al cuerpo humano.

<sup>21</sup> La riqueza era para Quesnay una sustancia natural, fruto de la tierra y tenía valor por sí misma, antes de ser introducida en el plano de las relaciones sociales. El excedente neto solo era posible en la agricultura y en menor medida en la minería. Lo que pretendía con la tabla económica era demostrar que la circulación de las riquezas obedecía a una lógica vital, que por sí misma llevaría al bienestar y orden sociales.

surgiría si los hombres fueran capaces de diseñar una técnica similar a la empleada por Dios para mantener el orden físico, que cree ver en el *Leviatán*.

### 1.1.2.2. La síntesis de Smith

Adam Smith (1723–1790) se propuso modificar el planteamiento de su amigo Hume de manera tal que el progreso de la humanidad quedase definitivamente asegurado hacia un futuro de riquezas, virtudes y bienestar. La influencia de Hume en su filosofía moral<sup>22</sup> y económica es evidente, pero lo es también la de muchos otros pensadores, entre los que destacan sus maestros Hutcheson y Shaftesbury, pero también Mandeville, Rousseau, Quesnay, Burke, y un largo etcétera. Smith se propuso rediseñar la mano invisible<sup>23</sup>, de tal modo que no fuera instrumento de la Providencia –como pensaban los fisiócratas– ni de la Fortuna –como sostenía Hume–, sino que se comportara como una especie de providencia intramundana<sup>24</sup> que por encima de las intenciones

<sup>22</sup> No obstante, Smith no estaba de acuerdo con la supresión de la moral que se deriva del excesivo naturalismo de Hume. En *Teoría de los sentimientos morales* sostiene que: “por más egoísta que se pueda suponer el hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o compasión.”... Smith, A. (1997), p. 49. Smith utiliza la compasión como una ilustración empírica de un fenómeno psicológico al que llamará simpatía. Asimismo, en lugar del “espectador promedio” de Hume, animado por una motivación utilitarista y pragmática, introduce la figura del “espectador imparcial”, movido por un sentimiento moral esteticista, que permitiría dar sentido a la marcha positiva del progreso. El sentimiento de simpatía, junto con el continuo refinamiento del sentimiento del gusto, llevaría a los hombres a realizar conductas más propias de la naturaleza humana, incrementando la armonía de todos.

<sup>23</sup> Smith utiliza la expresión “mano invisible” con una connotación providencial que era común en la literatura inglesa y francesa de la modernidad temprana, como metáfora para explicar el orden espontáneo, tanto en el orden político como cósmico. Aparece en autores como Daniel Defoe, Nicolas Lenglet Dufresnoy, Charles Rollin, Jean-Baptiste Robinet, Charles Bonnet y otros. Véase Force, P. (2006), p. 72.

<sup>24</sup> El principio de perfecta armonía entre el todo y las partes, que gobernaba tanto el universo como la sociedad, sólo sería accesible a la visión de Dios; a los hombres les sería dado observar unos fines, debajo de los cuales actuaría una sabiduría natural que, sin contar con la intención, y la conciencia de los hombres, aseguraba el logro del orden y la armonía. Smith llamó a esta sabiduría natural para mover las cosas visibles a través de las invisibles “mano invisible”, concepto que no tenía que ver con un Dios trascendente, una causa final, que actuaría a través de causas segundas, sino que

y el diseño humano, llevase a la humanidad hacia un estado de armonía, mayor bienestar y formas de convivencia cada vez más amables y civilizadas, sin recurrir a conceptos teológicos ni metafísicos<sup>25</sup>.

Elaboró así una explicación naturalista de la economía, entendida como historia natural del progreso –una filosofía de la historia–, una inmensa máquina sometida a una racionalidad intrínseca. Esta, gracias a la “mano invisible”, lograría que todos los procesos productivos fuesen cada vez más eficientes, organizados al mismo tiempo de un modo cada vez hermoso, tanto en su estructura como en su funcionamiento y en sus resultados. El hombre sólo tendría que dejarse llevar por sus tendencias naturales, pues el orden social es comparable a un ecosistema en el que los impulsos instintivos de los individuos trabajan para la armonía del conjunto. A pesar de la convergencia entre fines naturales y designios racionales, como la razón humana puede caer en concepciones erróneas, es conveniente permitir que la naturaleza utilice sus propios medios para alcanzar los fines que se propone. Como el interés propio es un impulso natural, puede contrarrestar las intervenciones descaminadas del gobierno en la armonía natural de la economía. “Aquel esfuerzo del hombre, constante, uniforme e ininterrumpido por mejorar de condición, que es el principio a que debe originariamente su opulencia el conjunto de una nación y el particular de sus individuos, es capaz, por regla general, de sostener la propensión natural de las cosas hacia su adelanto”<sup>26</sup>. Smith cree que el poder de la naturaleza es usualmente más fuerte que los intentos racionales de interferir en su curso. De esta manera argumenta Smith su tesis de que el esfuerzo de cada hombre por mejorar su condición<sup>27</sup> es el medio por el cual la naturaleza produce la riqueza de las naciones.

---

guardaba más relación con el *Logos* estoico, una divinidad que, desde dentro del mundo, actuaba de modo inmediato y era causa eficiente del orden del universo y de la sociedad humana.

<sup>25</sup> Véase Minowitz, P. (1993).

<sup>26</sup> Smith, A. (1984), p. 310.

<sup>27</sup> Smith divide esta idea, que pertenece a Hume, en tres tendencias secundarias que se complementan mutuamente: la tendencia al trabajo en una actividad continuada con vistas a tener más; la tendencia natural al cálculo, a aplicar el criterio de eficiencia para lograr más con menos esfuerzo; y la tendencia natural al intercambio, para lograr una ventaja. La conjunción de las tres tendencias desembocaría en la continua extensión natural de la división del trabajo.

Smith elogia a la sociedad comercial moderna desde un punto de vista neo-estoico: puesto que la economía es un sistema armonioso y bien ordenado, esforzarse por volverse rico es lo que corresponde. Sin embargo, cabe destacar que la posición de Smith frente a la era del comercio y la industria era ambivalente<sup>28</sup>. En la edición de 1790 de la *Teoría de los sentimientos morales* agrega un capítulo titulado: “Sobre la corrupción de nuestros sentimientos morales ocasionados por la disposición a admirar a los ricos y a despreciar a las personas pobres o de inferior condición”, donde muestra cómo quienes persiguen la fortuna frecuentemente abandonan los caminos de la virtud. Por un lado acepta (y lamenta) el hecho de que el cálculo de intereses conduzca la mayoría de los comportamientos humanos en la sociedad comercial moderna, que corrompe a los hombres; pero, por el otro, afirma que la economía moderna es un sistema de una complejidad maravillosa, digno de admiración, cuya misma concepción justifica el deseo de volverse rico.

En ese esquema las pasiones y los intereses son el motor de la creación de riqueza, adquieren una connotación positiva y hay que aprovecharse de ellos. Vemos aquí la influencia de Mandeville, quien en *La fábula de las abejas* continúa la interpretación hobbesiana del egoísmo natural, pero con la diferencia de que promueve los vicios para el beneficio de la sociedad: “Así pues, cada parte estaba llena de vicios, pero todo el conjunto era un Paraíso (...) Aún el peor de la multitud, algo hacía por el bien común”<sup>29</sup>. Mandeville sostenía que “una sociedad dotada de todas las virtudes se convertiría en una sociedad estática y estancada. Sólo cuando los individuos, buscando su propio placer y confort, contribuyen y participan en nuevos inventos y cuando, viviendo lujosamente, hacen circular el dinero, progresa y florece la sociedad. En este sentido, los vicios privados se convierten en beneficios públicos”<sup>30</sup>.

Smith estaba convencido de que existía un sistema de libertades naturales que se impondría por sí mismo, de modo necesario. Los desórdenes y barreras acumulados por la historia y los malos gobiernos acabarían por ser superados por la misma fuerza del sistema. No era consciente de las contradicciones existentes en su diseño: por un lado, un naturalismo determinista muy estricto; por el otro, un intento de dar

<sup>28</sup> Force, P. (2006), p. 163; Hirschman, A. (1999), p. 126.

<sup>29</sup> Mandeville, B. de (1997), p. 15.

<sup>30</sup> Copleston, F. (2004), p. 142. Véase la *Paradoja de Mandeville* en Mandeville B. de (1997), pp. xxviii a xxxiii.

entrada a la libertad. Sin embargo, sobre estas contradicciones se construiría la ciencia económica moderna, sobre la idea subyacente de la sociedad concebida como un “orden natural” en el que cada individuo, buscando satisfacer sus necesidades, guiado por sus tendencias pasionales naturales, contribuye involuntariamente a constituir un orden universal y justo.

La propuesta de Smith se basaba en el uso de la labor con vistas a su eficiencia: lo importante era lograr que en todas las tareas productivas se diese la mejor adecuación de medios a fines. Una mejora impulsada por la aparición de un “excedente” de los procesos más eficientes, en relación a los menos; una especie de premio que la naturaleza otorgaría a la conducta más eficiente, y por tanto virtuosa, o conforme a razón. A medida que en una nación se fuese extendiendo el uso cada vez más eficiente de la labor (división del trabajo) el precio de todas las mercancías iría descendiendo hasta aproximarse a lo que Smith llamaba su “precio natural”, el que usaba el mínimo posible de labor en cada proceso.

Las divergencias entre el “precio natural” y el “precio de mercado”, serían consecuencia de intervenciones políticas, en forma de privilegios, estatutos, edictos y monopolios, que impedían que los modos de producir se ajustasen a los principios de la “economía natural”. En la medida en que se fuesen eliminando esas trabas, el “precio de mercado” tendería de modo inevitable a su “precio natural”. Por otro lado, esas divergencias eran la fuente de ventaja que animaba a todos a llevar adelante la división del trabajo, y el modo de ir reduciendo todos los precios. El aumento de la riqueza, incremento en la eficiencia del uso de la labor, pasaba por impulsar la división del trabajo. Bastaría con el mismo descenso de los precios, provocado por ese aumento de producción, y la consecuente ganancia monetaria, para que todos se empeñaran en buscar la ampliación de sus mercados, por encima y más allá de lo que estableciesen estatutos y reglamentos.

La riqueza de una nación, y más en el caso de Inglaterra, no podía basarse sólo en la agricultura. Tanto la cantidad de tierra disponible, como las posibilidades de aumentar su extensión y su rendimiento, eran muy limitadas. Por el contrario, la división del trabajo no dependía de la cantidad de tierra disponible, sino de la cantidad de dinero disponible que, en principio, pensaba Smith, se podía aumentar tanto como se quisiera. Para Smith, siguiendo a Locke, el valor de las cosas dependía de

su coste, de la cantidad de labor incorporada, o empleada en producirlas. La división del trabajo, al exigir menos labor por unidad producida, abarataría el precio de las cosas, y vendidas al precio de mercado daría lugar a un excedente monetario. Este, según Smith, sería debido al ahorro en el uso más eficiente de labor empleada, con lo que pretendía mostrar que la ganancia en el comercio no procedía de un cierto engaño, sino de un uso más racional o eficiente de la labor. El excedente monetario existiría para los primeros en aplicar la división del trabajo, e iría disminuyendo a medida que la fueran aplicando los competidores, con lo que la competencia haría bajar el precio de mercado se disminuiría la ganancia obtenida, y se facilitaría la extensión del mercado.

Sin embargo, la ventaja más importante de la aplicación de la división de la labor era que fomentaba la cohesión entre ricos y pobres. Mediante una supuesta igualdad contractual, el deseo común de ganancia monetaria, y no el sometimiento jerárquico de una clase a la otra, se lograba un nuevo orden social. No cesaba de requerir un aumento continuado de puestos de trabajo, lo que permitía a los pobres conseguir salarios a cambio de su labor, única propiedad de la que disponían. Por otro lado, tampoco cesaba de requerir fondos monetarios con los que adelantar los salarios, comprar las materias primas, y situar los productos en el mercado. Unos fondos que los ricos estaban dispuestos a invertir, ya que los recuperaban con creces. Se generaba, por tanto, una convergencia entre los intereses de ricos y pobres, que llevaba a una solución de integración social.

La propuesta de Smith exigía dejar atrás el modelo de economías cerradas de las pequeñas comunidades autosuficientes. Se requería un nuevo tipo de economía de ámbito nacional en la que todos vivieran como comerciantes, para lo cual era imprescindible que todos dispusiesen de algo para vender en el mercado, que todos fuesen propietarios, por lo menos, de su cuerpo y, por tanto, de su labor, mercancía natural de la que en principio dispone todo individuo. A favor de su tesis señalaba Smith que bastaba con observar la conducta de los ricos comerciantes de Londres y el resultado de abundancia, patente para todos. Smith estaba convencido de que este mecanismo de la mano invisible había existido siempre en toda sociedad a lo largo de la historia, desde los tiempos más remotos, cuando la vida había sido ruda, primitiva y pobre, hasta su propia época, en la que Inglaterra se había convertido en una de las naciones más poderosas de Europa.



Mientras no hubo propiedad, el trabajo había estado retribuido con la totalidad de su producto, pero con la aparición de la propiedad civil, la acumulación y la división del trabajo –el hecho de que unos trabajaban para otros–, el trabajo dejaría de estar retribuido por la totalidad de su producto, ya que había que destinar una parte a retribuir a la propiedad y el capital<sup>31</sup>. Esto planteaba un serio problema pues se oponía a la idea defendida por Smith de que el fundamento de la propiedad y el valor era la labor<sup>32</sup>. Sin embargo, Smith perseveró en su empeño por mantener la labor como mercancía, fruto natural del cuerpo, fuente de la propiedad y del valor, probablemente impulsado por su deseo de colocar a la economía en el plano de la naturaleza, para de este modo ponerla fuera de las manos de un poder absoluto cada vez más controlador de todos los aspectos de la vida humana<sup>33</sup>. De esta manera, si bien la presentación de la economía como un sistema natural no fue originaria de Smith, gracias a él alcanzó una difusión inusitada, sentando las bases del núcleo teórico más persistente en la historia de las ideas económicas.

---

<sup>31</sup> Smith distingue entre salario, renta y beneficio, que son la retribución de la labor, de la tierra, y del capital, respectivamente.

<sup>32</sup> Si por un lado, al obrero se le retribuía según el principio de mercado, donde podía haber aumento de valor, mientras que al capitalista se le retribuía según el principio de división del trabajo, donde sí había aumento de valor debido al mejor uso de la labor, había entonces una simetría retributiva que podía interpretarse como resultante de que el capitalista no compraba propiamente la labor, un producto acabado, sino el derecho a usar la labor, lo cual no podía considerarse una mercancía. No parecía que se pudiera seguir manteniendo que la labor, supuesto fruto natural y homogéneo del cuerpo humano, fuese una mercancía, separable del individuo, que pudiera ser comprada y vendida en el mercado.

El problema es que Smith, probablemente sin saberlo, estaba empleando dos teorías incompatibles del valor: por un lado, afirmaba que el valor surgía de la ventaja relativa provocada por la división del trabajo; por otro lado, que la única fuente del valor era la labor. Este dualismo le impedía dar una explicación satisfactoria a la razón por la cual había que asignar el excedente a los capitalistas. La única justificación que se le ocurrió fue de carácter funcional: si los capitalistas no obtenían ninguna ventaja de la división de la labor, tampoco sería posible el empleo de los pobres, ni un mayor bienestar colectivo para todos.

<sup>33</sup> Smith llega a una contradicción entre el principio de economía natural y el bienestar humano, ya que el proceso de la división del trabajo obligaba al aislamiento del obrero, que quedaba encerrado en una tarea simple y repetitiva, algo inhumano y embrutecedor, pero inevitable por el requisito de la eficiencia.

### 1.1.2.3. La formalización de la economía clásica

Si bien Smith estableció los fundamentos de la economía clásica, hay en su obra muchas generalidades y aspectos insuficientemente desarrollados que serían continuados por sus seguidores. Thomas Robert Malthus (1766–1834) se propuso demostrar de modo científico que el naturalismo de Hume no se podía interpretar en clave optimista, como había pretendido Smith, y que la economía debía funcionar bajo una estructura política inspirada en los principios de la Revolución británica<sup>34</sup>, pues eran necesarios una estructura institucional y un control político para evitar que la mano invisible fuera destructiva. La extensión de la división del trabajo había hecho crecer la industria pero no la agricultura, incrementando la producción de manufacturas y la demanda de alimentos, a la vez que la oferta de alimentos se mantenía bastante estable. Como consecuencia, el precio del trigo –impulsado por la división del trabajo– aumentaba progresivamente. Esto evidenciaba que la solución de Smith para acabar con el problema de los pobres podría incluso agravarlo.

Malthus creyó encontrar la causa de esta paradoja en el funcionamiento de una ley natural a la que llamaría “ley de la población”, que en líneas generales venía a decir que la población tendía a crecer de modo fácil y rápido, mientras que los alimentos lo hacían de manera difícil y lenta<sup>35</sup>. Creyó ver en su ley de población una versión modernizada del concepto de caridad cristiana<sup>36</sup>, que consistía en instruir

<sup>34</sup> Malthus compartía los principios de la “Gloriosa Revolución” de los británicos, pero su defensa no era política, sino que pretendía presentarlos como parte de un sistema científico, construido a partir de leyes inexorables.

<sup>35</sup> Malthus formuló una ley de forma abstracta y con pretensiones de universalidad para referirse a un hecho empírico de la Inglaterra de sus tiempos (la falta de trigo para alimentar la población creciente). El primer intento de justificación se basa en un prejuicio puritano respecto a la sexualidad humana, que le llevaría a convertir el instinto sexual en una fuerza de la naturaleza indomable, causante del crecimiento irrestricto de la población. El freno a la concupiscencia humana vendría dado por la fecundidad natural de la tierra. Esta inversión en la valoración de la moral tradicional –hasta entonces se veía el aumento de la población como una bendición– no es ajena a la influencia de Hume, para quien los vicios y las virtudes se definen en relación al bienestar de la sociedad.

<sup>36</sup> Si bien esta posición llegaría a la postura oficial de la confesión anglicana, debido a las críticas recibidas, en sucesivas ediciones Malthus no volvería a recurrir a la supuesta justificación cristiana de sus argumentos, limitándose a la mera “restricción moral”. No obstante, quedaba patente el uso instrumental que hacía del cristianismo (el matrimonio era un remedio para la concupiscencia y la promiscuidad).

a los pobres para que no se reprodujeran<sup>37</sup>. Por ello la manera en que presentó dicha ley no era muy rigurosa ni tenía suficiente apoyo empírico, aunque servía a sus objetivos ideológicos. Pronto se difundiría la idea de que la población crecía de forma exponencial, mientras que los alimentos lo hacían de forma lineal. Toda vez que la población superase el freno que le imponía la productividad de la tierra, se restauraría el equilibrio a través del hambre, la enfermedad y la muerte.

Con su argumentación, Malthus quería demostrar que para el logro del progreso no bastaba la acumulación de capital –como sostenía Smith–, pues la producción no genera por sí sola su propia demanda. La continua extensión de la división del trabajo conllevaba una continua distribución de la riqueza que generaba desajustes entre la oferta y la demanda, provocando excedentes y escasez. El déficit de demanda generado por el aumento de capital sólo podría ser resuelto gracias a los terratenientes, que consumían sin producir. Así, no era conveniente –ni posible– eliminar las diferencias entre ricos y pobres o la economía colapsaría. La virtud social de los ricos radicaba en que, a través del consumo equilibraban la economía, cuya marcha dependía entonces del comportamiento de la demanda, que avanzaba de modo incierto impulsada por la continua lucha por la distribución del aumento del producto total, dentro de la senda marcada por la ley de la población. Por lo tanto, la economía debía ser enfocada desde el corto plazo, es decir, desde los intercambios y el consumo; y era además un proceso inestable que debía ser gobernado, pues no había ningún automatismo que pudiera garantizar el bienestar de todos, como había pretendido Smith con su mano invisible.

Por su parte, David Ricardo (1772-1823), si bien no estaba estrictamente a favor de la Revolución, compartía sus objetivos de una sociedad más igualitaria y participativa. Se propuso estudiar cuál podría ser la situación de la economía británica sin la corrupción institucional de su tiempo –la llamada “vieja corrupción”–, debida al monopolio político de la aristocracia propietaria. Consideraba importante acabar con la situación de miseria de los trabajadores, pero no con medidas

---

<sup>37</sup> Los subsidios establecidos por las “leyes de pobres” remediaban el hambre y la miseria en el corto plazo, pero no permitían que los pobres tomaran conciencia y pusieran remedio a su situación. Según Malthus, no eran subsidios monetarios lo que ellos necesitaban sino educación en el funcionamiento de las virtudes utilitarias en la sociedad comercial (prudencia, diligencia, laboriosidad, previsión, sobriedad, etc.)

intervencionistas y paliativas –como las leyes de pobres o de granos–, sino con medidas políticas institucionales que les dieran mayor presencia en el ámbito de las decisiones políticas. En este sentido, creía que el mercado era una institución fundamental para lograr la coincidencia de los intereses particulares con el interés general, es decir, que mercado y democracia se apoyaban mutuamente. Más aún, el correcto funcionamiento de la economía sería posible cuando se ajustase a un cálculo científico objetivo y riguroso, libre de las interferencias políticas<sup>38</sup> o morales. En este sentido Ricardo es quien más ha influido en la constitución de la economía como ciencia autónoma y la construcción de modelos explicativos, de ahí que un exceso de modelización se conozca hoy día como “vicio ricardiano”.

Su propuesta era extender el principio democrático para anular la lucha por el control del poder por parte de los grupos sociales, bajo el supuesto de que con mayor igualdad económica y política se alcanzaría una mayor eficiencia económica que mejoraría el bienestar de todos. Desde su punto de vista, Smith no había dado ningún criterio científico para establecer la distribución del producto entre los factores que intervienen en su producción. Su método para determinar las leyes de distribución consistió en concebir la economía como un sistema sometido a fuerzas naturales que actúan siempre y que tienden a un equilibrio natural. Según su opinión, son precisamente esas leyes –inalterables como la física de Newton– las que gobiernan la economía y, para descubrirlas, era necesario adoptar un enfoque abstracto y a largo plazo<sup>39</sup>.

Su intento de organización de la producción y la distribución<sup>40</sup> para alcanzar la mayor riqueza posible es un planteamiento normativo y

<sup>38</sup> Para Ricardo la protección política de los señores sólo servía para ocultar sus privilegios económicos, que de ningún modo eran imprescindibles para el sistema de libertad natural. Su propuesta sostenía incluso conceder el derecho a voto a los obreros.

<sup>39</sup> En el largo plazo –suprimido el tiempo– se puede alcanzar el estado de equilibrio, definido como el de máxima producción y estabilidad en el proceso de distribución del producto, es decir, no existe pugna entre los factores, dadas unas determinadas condiciones físicas –factores naturales, capacidad de la tierra, tamaño de la población, etc.– e institucionales –nivel de educación, igualdad social y política, habilidad comercial, capital acumulado, etc.–. Consecuentemente, los precios serían estables, ya que se habrían agotado todas las oportunidades de ganancia.

<sup>40</sup> El salario de equilibrio es el natural, proporción entre la población –fija– y el volumen total de capital disponible. La renta –también fija– viene determinada por la proporción entre la tierra y la población. El beneficio sería residual, una vez descontados el salario y la renta. Como el salario es el de subsistencia, los aumentos en

teórico, un “deber ser” que prescinde de las decisiones de demanda en el corto plazo –una manera de anular las pasiones y los intereses individuales– para estudiar la oferta y la producción, que es lo que en definitiva determina la demanda y el consumo en el largo plazo. Si bien en el corto plazo la demanda –efectuada en términos monetarios– podía influir en los precios o el valor de manera transitoria, lo que determinaba el valor era la producción a largo plazo, habiéndose levantado el “velo monetario” que produce distorsiones. En equilibrio, el valor de las cosas viene determinado por la cantidad de labor necesaria para producirlas<sup>41</sup>, bajo el supuesto de que la producción genera siempre su propia demanda. Aunque con el tiempo Ricardo adoptaría una posición que resaltaría las ventajas diferenciales como causa del valor, no se apartaría de las ideas Smith y Locke que consideran la labor como fuente de riqueza.

Por último, Jeremy Bentham (1748-1832) considerado el último economista clásico, parte de una visión humeana de la sociedad como un proceso natural en marcha que no cesaba de evolucionar, en un sentido u otro. Por lo tanto, era un error intentar establecer una igualdad estricta de manera abrupta y definitiva, sino que había que operar en la misma marcha del proceso, atendiendo a su propia dinámica, que configura los deseos e intenciones de los hombres en cada momento histórico. Consideraba inaplicable la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de 1789, porque partía de una visión teórica y abstracta del individuo<sup>42</sup>; sin embargo, el fracaso de la Revolución Francesa había demostrado que era inútil reformar a los hombres por la fuerza. Por ello propugnaba una reforma social gradual que combinase racionalidad y empirismo para elaborar un plan de actuación que impulsara las reformas necesarias. Para ello era necesario estudiar previamente las leyes

---

el precio del grano serían absorbidos por los capitalistas (beneficios menores) de manera que la armonía de intereses en el modelo expansivo de Adam Smith se convierte en pugna entre capitalistas y obreros, y ésta es la línea de pensamiento que explotaría Marx.

<sup>41</sup> Ricardo estaba interesado en el valor de los bienes industriales, que requieren cantidades crecientes de labor y capital. No negaba que había cosas cuyo valor dependía sólo de su escasez, pero eran pocas (vinos exquisitos, cosechas reducidas, obras de arte y otros bienes de lujo) en relación a la producción total de la economía. En un segundo momento refinó su teoría, reemplazando la labor por el “costo de producción”, que incluye también el capital físico.

<sup>42</sup> Para Bentham, por el contrario, el individuo era una realidad empírica surgida de la misma evolución del proceso social, moldeado por las costumbres y prejuicios del pasado, y susceptible de ser moldeado –manipulado– para alcanzar el bienestar general.

científicas que gobiernan la marcha de la sociedad, para descubrir los mecanismos de equilibrio y estabilidad de cada individuo y manipularlos con vistas a un futuro mejor. Así, a través de una asignación de recursos más igualitaria, por medio de la educación y la persuasión, se alcanzaría sin violencia un estado de mayor bienestar general y libertad. El orden social óptimo vendría dado por la mayor felicidad para el mayor número de individuos, convirtiéndose esta máxima utilitarista en el lema de su plan de reforma social.

Para ello Bentham estudió con precisión el mecanismo de interacción entre el sentimiento de felicidad de los individuos y los cambios introducidos en la estructura de la sociedad. Consideraba al individuo como un mecanismo pasivo y reactivo, movido desde fuera por la combinación de pasiones directas e indirectas, que reflejaba de modo empírico en su tendencia natural a la huida del dolor. Estaba convencido de que tenía que existir una relación funcional estable entre las variaciones en el medio social y la reacción interna de cada individuo, y de que dicha relación se podría demostrar de modo empírico, y, con el paso del tiempo, formularse matemáticamente. Incluso creía que llegaría un momento en que sería posible predecir los estados mentales de los individuos en función de los condicionamientos externos. La felicidad de cada individuo venía dada por la suma de sus placeres individuales, y el bienestar social era la suma de los mayores placeres posibles para el mayor número de individuos, una agregación que presentaba problemas de difícil resolución<sup>43</sup>.

## 1.2. Un enfoque subjetivista

La fuerte crítica de Marx al capitalismo de mercado, síntesis de la economía política clásica, había llevado la teoría económica a una encrucijada. La explicación de los precios que ofrecían los clásicos, centrada en el análisis de la oferta, justificaba la teoría marxista de la lucha de clases. La armonía de intereses que defendía Smith –equilibrio entre beneficios, rentas, salarios– se había transformado más bien en un conflicto de intereses encontrados, que parecía no tener otra solución que la planificación económica estatal. A pesar de que, tras la publicación del *Capital*, se había producido un estancamiento de la teoría económica, la

---

<sup>43</sup> Principalmente por la dificultad de explicar cómo pasar de un concepto subjetivo como la felicidad individual, a otro objetivo, como la felicidad colectiva.

Revolución Industrial había dado lugar a una innegable prosperidad económica<sup>44</sup>. En palabras de Schumpeter “nunca estará suficientemente claro por qué a un éxito tan rápido siguió un estancamiento absoluto”<sup>45</sup>.

Asimismo, la Revolución Francesa había instalado el deseo de adoptar formas de gobierno constitucionales, basadas en los principios democráticos de la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano. La conjunción de ambas tendencias presentaba la necesidad de abandonar el enfoque económico de los sujetos colectivos – terratenientes, capitalistas, obreros–, así como la visión tradicionalista de que las principales fuentes de riqueza provenían de la naturaleza – fertilidad de la tierra o fecundidad humana–. Por lo tanto el valor era algo objetivo ligado a una mercancía (labor, grano). Difuminados los sujetos colectivos, la teoría de precios, que era resultado de la pugna de los intereses de dichos sujetos, debía ser reemplazada por un método analítico, que tuviera en cuenta la agregación sistemática de las decisiones de todos los individuos. Para ello era necesario poner atención en las decisiones de consumo de los individuos<sup>46</sup>, es decir, en la demanda más que en la oferta.

La ciencia de Newton, apoyada en el cálculo infinitesimal, permitía la descripción exacta de todos los movimientos del universo. Esta certeza de que en el mundo físico todo puede ser previsto, junto con el prestigio científico de que gozaba la física, fomentaron la idea de que para que la economía fuera una verdadera ciencia debía ser construida en términos físico-matemáticos, y la complejidad humana, simplificada para posibilitar una explicación atómica de la realidad social. Se partía de la base de que existe un paralelismo entre la física y la economía, de

---

<sup>44</sup> Según Cameron, “la renta real media per cápita de los británicos entre 1850 y 1914 se multiplicó por 2,5, su distribución se hizo ligeramente más igualitaria, la proporción de la población en condiciones de vida miserable también se redujo y de este modo el británico medio en 1914 gozaba del nivel de vida más alto de toda Europa”, Cameron, R. (1997), p. 228. En EE.UU. el crecimiento es todavía más rápido.

<sup>45</sup> Schumpeter, J. (1971), p. 119. Se refiere al éxito de la economía ricardiana.

<sup>46</sup> Subyace el supuesto de que los individuos se mueven por el principio utilitarista de interés propio, y que, sometido al “campo gravitatorio” de sus deseos, se comporta de acuerdo a leyes fijas, volviéndose determinista y previsible. El estudio de la decisión de consumo individual se conoce como “individualismo metodológico” y cuenta con el respaldo del éxito del método analítico de la física matemática que Laplace y Lagrange habían desarrollado a partir de las intuiciones de Newton, a su vez, reforzadas por la filosofía de la ciencia kantiana. Este camino conduce al llamado “*homo oeconomicus*”.

manera tal que, así como el orden físico se explicaba a partir de fuerzas de atracción entre cuerpos, la economía podía entenderse como el resultado de las fuerzas de atracción que ejercen los bienes sobre individuos libres e iguales –átomos–, cuya regla de decisión se rige por la máxima satisfacción<sup>47</sup>.

Sería precisamente la aplicación del principio marginalista que ofrecía el cálculo diferencial lo que daría un impulso renovado a la situación crítica en la que se encontraba la teoría económica a mediados del siglo XIX. El problema de este modo racionalista de ver la realidad, es que acaba por suprimir el tiempo<sup>48</sup> y, por lo tanto, la historia. “Puede decirse que cuanto más perfecto y detallado es el diseño *a priori*, más son los aspectos de la realidad que se escapan o quedan desenfocados, y menor es la viabilidad del proyecto que se propugna”<sup>49</sup>. Sólo desde una visión excesivamente simplificada de la realidad como ésta se puede aceptar la idea de una consistencia lógica en las elecciones humanas.

### 1.2.1. Economía marginalista

Como consecuencia de aplicar la física matemática a la economía, se daría lugar a una nueva escuela: el “marginalismo”. Simultáneamente aunque de manera independiente, tres economistas: William Stanley Jevons (1835-1882) en Gran Bretaña, Carl Menger (1840-1921) en Austria<sup>50</sup> y León Walras (1834-1910) en Francia<sup>51</sup>, producen una

---

<sup>47</sup> Nociones propias de la física como “átomo”, “fuerza” y “energía”, encuentran su equivalente en teoría económica en los conceptos de “individuo”, “pasiones” y “utilidad”, respectivamente. Las relaciones contractuales, por su parte, son exógenas.

<sup>48</sup> Una teoría mecanicista de la acción, como el marginalismo, que busca hacer previsible la acción humana, se basa en su “espacialización”, ya que debe necesariamente reducirla a sus consecuencias externas y observables. El cálculo diferencial puede aplicarse al movimiento si se impone el principio de conservación de la acción, que implica que el agente no tiene “rozamientos”, es decir, que está cerrado sobre sí mismo y por tanto no resulta modificado por su propia acción. Por ello para la aplicación del cálculo diferencial debe suprimirse el tiempo. Véase Martínez Echevarría, M. A. (2005), pp. 83–91. Sobre las relaciones entre matemática y economía, véase también Pokorny, D. (1978).

<sup>49</sup> Martínez Echevarría, M. A. (2005), p. 80.

<sup>50</sup> Es ampliamente aceptado que ellos son los fundadores de la economía actual, por haber descubierto de manera independiente el principio de maximización de utilidad sujeto a una restricción presupuestaria. Sin embargo, mientras que esto “parece ser



revolución en la teoría del valor, la llamada “revolución marginalista”, que combinaría el liberalismo clásico con la teoría marginal del valor<sup>52</sup>. Se basaba en el principio de utilidad marginal, de corte subjetivista<sup>53</sup> dando lugar a un tratamiento matemático de la economía que permitiría buscar situaciones óptimas de máximos o mínimos, es decir, calcular estados de equilibrio.

El proyecto moderno de reemplazo progresivo de la metafísica por la ciencia había alcanzado su cima con la filosofía positivista, desarrollada en especial por Augusto Comte (1798-1857) quien había procurado un enfoque científicista para las llamadas “ciencias sociales” –entre las que se encuentra la economía–. De la misma manera que el modelo de ciencia para Descartes había sido la matemática, y para Kant, la física, Comte creyó haber encontrado en la sociología el modelo científico definitivo, el que suplantaría de una vez y para siempre a la metafísica.

El objeto de la sociología era ofrecer una visión total del mundo, científica y definitiva<sup>54</sup>, algo que, de alguna manera, ya habían intentado

---

verdad para Jevons y Walras, la obra de Menger parece tener un sabor diferente”. Alter, M. (1990), p. 23. Por tal motivo, será objeto de un apartado posterior.

<sup>51</sup> Jevons publica su propuesta en *Teoría de la Economía Política* y Menger en *Principios de Economía Política*, ambos en 1871. Walras hace lo propio en *Elementos de Economía Pura*, en 1874 y 1877. Sin embargo, el principio de marginalidad ya había sido introducido, de manera más o menos explícita, por Bentham, Lloyd, Senior, Malthus, Thompson, Bernoulli, Ellet, Dupuit, Cournot, von Thünen y Gossen, entre otros. El libro de Jevons no fue recibido con agrado en Inglaterra, por la dominancia de la ortodoxia ricardiana; y la obra de Walras era excesivamente matemática y difícil para sus contemporáneos, por lo que permaneció ignorada hasta principios del siglo XX.

<sup>52</sup> Para Jevons, por ejemplo “el valor depende enteramente de la utilidad” (Jevons, W. (1998), p. 67); para Menger, “valor es la significación que unos concretos bienes o cantidades parciales de bienes adquieren para nosotros, cuando somos conscientes de que dependemos de ellos para la satisfacción de nuestras necesidades” (Menger, K. (1996), pp. 102–103) y por lo tanto “el valor de los bienes (...) es por su propia naturaleza totalmente subjetivo” (ibidem, p. 109).

<sup>53</sup> Según este principio, cuanto mayor sea la cantidad de un bien que una persona tenga, menos valorará una unidad adicional. Como puede observarse, el marginalismo surge de un intento de adaptar el cálculo diferencial al estudio de las decisiones individuales. Con esta idea se resuelve la famosa “paradoja del valor”, según la cual el precio del agua y de los diamantes es resultado de su escasez y utilidad. No es el trabajo lo que determina el valor de una cosa, sino que, por el contrario, “es el valor del producto lo que determina el salario de los productores”, Jevons, W. (1998), p. 180.

<sup>54</sup> Según Comte, en su intento por dar razones a lo inteligible, la humanidad había pasado por diversos estadios: fetichismo, teología, metafísica y, por último, ciencia.

los filósofos de la historia. Por su parte, también en reemplazo a la metafísica, a nivel individual surgiría una nueva psicología, construida según el modelo representativista kantiano, y que, por lo tanto, prestaba especial atención a lo formal, en este caso, a la estructura lógico-matemática de los modelos que ordenan las sensaciones empíricas<sup>55</sup>.

Esta visión de la psicología ejerció una gran influencia en los economistas marginalistas, en especial en Jevons, quien consideraba fundamental, para la construcción de una economía científica, conocer cómo un individuo alcanza un equilibrio, aquel que maximiza su satisfacción (utilidad). Con el objeto de establecer una relación objetiva y medible entre la utilidad del hombre y la cantidad de bienes consumidos<sup>56</sup>, entiende al hombre como una máquina hedonista que, en función de unos precios dados, y movido por sentimientos de placer y dolor provocados por estímulos externos, se comporta de manera inexorable como un maximizador de utilidad. En efecto, la utilidad es “todo aquello que pueda producir placer o impedir el dolor”<sup>57</sup>.

Es evidente que la comprensión de la psicología humana como un conjunto de reglas y fórmulas matemáticas era una gran simplificación. Sin embargo, permitía “cerrar” al hombre sobre sí mismo<sup>58</sup>, volviéndolo

---

Como estaba convencido de que toda la humanidad acabaría por compartir una visión científica única y definitiva, que daría lugar a un nuevo orden social universal. Con un razonamiento similar al de Hegel, el “espíritu positivo” se iría manifestando progresivamente en la historia, racionalizando –y de esa manera unificando– las visiones del mundo, que avanzarían de meras creencias a leyes científicas o naturales.

<sup>55</sup> En este marco se sitúa la obra de W. T. Fechner (1801–1887) y de W. Wundt (1832–1920) que permitieron construir una nueva “psíquica matemática”. Lo que éstos pretendían era establecer conexiones precisas entre estímulos externos y sensaciones psicológicas internas (que reducían a su base fisiológica de placer-dolor).

<sup>56</sup> El hombre puede ser representado por una función matemática, una relación fija, estable, continua y medible: la función de utilidad, que relaciona para cada individuo la cantidad de satisfacción obtenida con la cantidad de bienes consumidos. Este recurso matemático no sólo es una gran abstracción, sino que requiere para la aplicación del cálculo infinitesimal, hacer continuas variables discretas como son los bienes.

<sup>57</sup> Jevons, W. (1998), p. 94.

<sup>58</sup> Jevons encuentra grandes dificultades para superar el solipsismo, resultado de su visión de individuo introspectiva. Edgeworth (1845-1926) se centra en la “utilidad total” (más que en la individual) y la manera en que se distribuyen los recursos para alcanzar la máxima satisfacción social posible. Para contrastar la “utilidad conjunta” se sirvió de un instrumento al que llamó “curvas de indiferencia”. Curiosamente Edgeworth afirmó que, si bien era posible determinar una asignación óptima de recursos –punto de equilibrio–, para ello era necesario el ejercicio de la “reciprocidad”, algo que

predecible y facilitando la construcción de modelos teóricos. En definitiva, la impredecible apertura humana se negaba para, gracias a estos supuestos, volverse objeto de análisis económico<sup>59</sup>.

Menger, a quien abordaremos en extenso más adelante, comparte el objetivo de construir una teoría económica exacta y precisa, y la idea de que el valor económico es subjetivo, aunque se aparta de la posibilidad de fundamentarla en alguna teoría psicológica. “Menger tiene el mérito de haber demostrado que la teoría de los valores subjetivos conduce a un profundo cambio de las ciencias sociales. La economía es para Menger una disciplina capaz de abrir nuevos horizontes sobre las motivaciones y sobre las realizaciones de la acción humana”<sup>60</sup>. Su subjetivismo es radical: la utilidad que otorga un bien varía en cada individuo, e incluso, en función de las relaciones entre los mismos bienes, de manera que la misma medida del valor también es subjetiva. Cada individuo puede ordenar sus satisfacciones de manera ordinal y cardinal. Es decir, puede jerarquizarlas y medirlas con exactitud y en función de las diferentes apreciaciones subjetivas respecto a un bien, se produce el intercambio. Como consecuencia, el comercio es el resultado de la necesidad<sup>61</sup> de los individuos por maximizar sus utilidades totales.

Walras intentó combinar el psicologismo hedonista con un enfoque normativo de la sociedad, para pasar del enfoque individualista del equilibrio del consumidor de Jevons al equilibrio global de todos los individuos. Aunque Walras instituyó los cimientos de una sólida teoría del valor-utilidad, su objetivo final era el establecimiento de un modelo que le permitiese alcanzar un equilibrio general<sup>62</sup> y simultáneo para todos

---

escapaba de la pura lógica de las decisiones matemáticas abstractas. El intercambio tiene una dimensión social que no puede reducirse al plano de los fenómenos mentales subjetivos.

<sup>59</sup> En este sentido es de destacar el esfuerzo de Agustín Cournot (1801-1877), quien ejerció una notable influencia en el desarrollo de la metodología propia de la escuela marginalista.

<sup>60</sup> Cubeddu, R. (1997), p. 30.

<sup>61</sup> El punto de partida de Menger para la consideración de los bienes económicos son las necesidades humanas. Pero una cosa adquiere la cualidad de bien cuando, además de responder a una necesidad, es útil para su satisfacción, el hombre tiene conocimiento de ello y está disponible. Si además la demanda de un bien es mayor a la oferta –idea de escasez–, dicho bien es económico.

<sup>62</sup> La idea de equilibrio general también es deudora de Cournot, quien se había percatado de la dificultad de alcanzar un equilibrio –algo estático– cuando los

los mercados, y del que se derivarían los precios para todos los bienes. En dicho equilibrio, alcanzado gracias a un monumental sistema de ecuaciones matemáticas, se alcanzaría la satisfacción de las necesidades de todos los individuos.

Walras no partía de la realidad empírica sino de una teoría matemática apriorística de la justicia social<sup>63</sup>, donde no cabría la posibilidad de poder arbitrario de algún individuo sobre los demás (competencia perfecta). Pensaba que existía una especie de “máquina social” –un “subastador”<sup>64</sup>– que coordinaba los movimientos de todos los individuos, transformando sus intereses inmediatos, subjetivos y amorales en intereses racionales, objetivos y éticos. Walras entiende la moralidad social al estilo kantiano, como “igualdad de libertades” en los individuos. Así, su “gran maquinaria”, racionalmente diseñada, permitiría el movimiento ajustado de todos los individuos, que se expresaría de manera mecánica, automática y despersonalizada. Al estilo hobbessiano, sacrifica la comunidad al servicio de una seguridad externa y mecánica; como consecuencia, el intercambio no es libre sino “natural”.

Walras se enfrenta a grandes dificultades para incluir cualquier dinamismo en su modelo cuando, en verdad, las realidades económicas son esencialmente dinámicas. Así, las variables temporales como el consumo, la producción, la inversión, el ahorro, el empresario y la moneda, fueron introducidas de manera artificial. Por ejemplo, en el modelo walrasiano el empresario es un mecanismo de ajuste reactivo – que incluso en el equilibrio general no puede ser más que uno–; la producción se reduce a un conjunto de funciones matemáticas que transforma recursos en bienes, sin errores ni desvíos; la moneda se vuelve superflua, no es más que un mero numerario que bien podría ser cualquier otro bien. En definitiva, con Walras queda de manifiesto que entender la economía como una psíquica matemática requiere una

---

individuos no son agentes pasivos sino sistemas abiertos, interactuantes, no susceptibles de formalización matemática.

<sup>63</sup> Para Walras el estudio de la economía política admitía tres planos: el de la “economía pura” orientada al estudio de lo natural, lo verdadero, lo que “debe ser”; el de la “economía aplicada” orientada al estudio de lo útil, lo relacionado con el bienestar; y el de la “economía social”, intermedio entre los anteriores, cuyo objeto es la justicia social. La economía pura es la única susceptible de tratamiento científico y su modelo de equilibrio se desarrolla en este plano.

<sup>64</sup> Toma como modelo la Bolsa de París, donde un subastador central, mediante “tanteos”, permite alcanzar el equilibrio de las ofertas y las demandas.

abstracción tal que lleva a prescindir de lo propiamente humano, implica “cerrar el sistema”, y con ello, una simplificación excesiva que acaba por suprimir el tiempo y, en última instancia, la libertad humana. Sin embargo, Wilfredo Pareto (1843-1923) llevaría este camino hasta sus últimas consecuencias, aislando a la economía de toda consideración ética, metafísica, teológica e, incluso, rechazando todo psicologismo. Así, el equilibrio general, que en Walras era un concepto moral, pasaría a ser un mero instrumento, una situación “de hecho” que debía limitarse a establecer una asignación eficiente, permitiendo alcanzar un equilibrio mecánico o fáctico, más allá de toda consideración moral.

De esta manera, acabaría por imponerse el enfoque individualista de la economía, abandonando el tradicional de las “fuerzas y recursos naturales”, para situarse en el ámbito mental o psicológico. El objeto de la economía pasa a ser el estudio de la toma de decisiones de un individuo libre, autónomo e igual a todos los demás, cuya regla de decisión se deriva del uso eficiente de su racionalidad instrumental<sup>65</sup>, una simplificación que se conoce como “*homo oeconomicus*”, y cuya existencia es posible únicamente si se suprime la realidad humana intensiva fundamental: el tiempo. Para dar entrada a esa variable, sería necesario reemplazar el modelo de sistema cerrado y reversible que se derivaba de la física newtoniana por un sistema abierto al cambio. La biología parecía ser la ciencia ideal para ocupar el lugar que hasta entonces había asumido la física.

---

<sup>65</sup> En medio de la crisis de la psicología experimental, en gran parte debido a la crítica del positivismo, este tipo de racionalidad contaba con la ventaja, como había sugerido Pareto, de que permitía prescindir del concepto psicologista de utilidad, así como de los estados internos de los individuos, o cualquier otro elemento psicologista del que los economistas querían librarse a toda costa.

## Capítulo 2

### Una visión dinámica de la realidad económica

Hasta mediados del siglo XIX había predominado una visión cartesiana de la ciencia, un enfoque mecanicista que, habiendo reducido la lógica a una axiomatización matemática, aspiraba a un sistema de validez universal. La metafísica había pasado a un segundo plano, pues “desde que en el siglo XVII Bacon y Descartes negaron la noción de forma sustancial (forma que en su unión con una materia constituye una substancia), la noción de causa final se hizo inconcebible (...) Lo que quedó una vez excluida la forma fue la materia extensa, o más bien la extensión misma, que es el objeto de la geometría y no es susceptible sino de modificaciones puramente mecánicas”<sup>1</sup>. Así, habiendo excluido la noción de finalidad<sup>2</sup>, y por su marcado dualismo, la ciencia cartesiana se centró en el diseño racional más que en la realidad misma, pues el pensamiento es más susceptible de ser conocido que la realidad.

La economía marginalista, en especial la de Walras, pero también la de Jevons y Pareto, fue construida sobre estas bases, con una idea de individuo universal, objetivo y abstracto –el *homo oeconomicus*– que responde a una racionalidad ideal, pasiva, mecánica e impersonal, a una axiomática matemática abstracta, fuera del tiempo y del espacio, donde no tienen entrada el cambio o la innovación. El modelo de equilibrio general, que supone mercados siempre eficientes, funciona como un

<sup>1</sup> Gilson, E. (1980 [1976]), p. 52.

<sup>2</sup> “La noción de orden es inseparable de la de causalidad, que es en sí un orden de dependencia. Lo que es causa en relación a algo puede ser efecto sobre otro. La aptitud del viviente de moverse a sí mismo, aunque sólo sea para asimilar y crecer implica la organización de las partes heterogéneas de que se compone. Por eso se dice de los cuerpos vivos que son organismos, o que la materia viva está organizada. El finalismo de Aristóteles es un esfuerzo por dar razón de la existencia misma de esta organización”. Gilson, E. (1980 [1976]), p. 28.

sistema de coordinación automática de las decisiones racionales –con todas las limitaciones propias de este tipo de racionalidad– de individuos homogéneos y reactivos.

En el último tercio del siglo XIX se produjo una crisis en esta manera de pensar, provocada en gran parte por la rápida difusión de las ideas evolucionistas, que imprimió un nuevo sentido al modo de entender la ciencia, y en especial, el cambio. El teleologismo implícito en todo orden racional fue reemplazado por la idea de adaptación, que centra la atención en el cambio en sí mismo, al margen de toda finalidad prevista. La fuerza impulsora que está detrás de la adaptación es el éxito, resultado de la “lucha por sobrevivir”, bajo el supuesto de que la acción humana no puede predecirse –puesto que no es repetición–, sino que es una continua adaptación a las cambiantes circunstancias del entorno. Esta concepción supone de suyo una cierta apertura, y requiere la consideración explícita del entorno al que pertenece el agente. Analizaremos la influencia de tres corrientes filosóficas: el darwinismo, en el ambiente empirista británico; el historicismo, en la cultura germánica y el pragmatismo, en la cultura norteamericana. De ellos surgirían la economía evolucionista, la austríaca y la institucionalista, respectivamente<sup>3</sup>.

Los aportes en materia económica surgidos en el seno de estas tres tradiciones de pensamiento compartirán el rechazo al ideal cartesiano de alcanzar una verdad absoluta y necesaria, puesto que el conocimiento será considerado algo provisorio y relativo. Asimismo, la apertura del hombre a lo impredecible lo transforma en una realidad pendiente de configuración histórica. Consecuentemente dicha apertura impide toda modelización apriorista, razón por la cual los esfuerzos de los economistas historicistas e institucionalistas no tendrán una trascendencia significativa, como sí fue el caso de la escuela de Cambridge, aunque, como veremos, será más bien por su resabio mecanicista. Sin embargo, el mérito de estos intentos reside en que dan origen a un nuevo planteamiento de la racionalidad económica, al que podríamos llamar orgánico –como superación del planteamiento mecánico–, y que se caracteriza por la búsqueda de una respuesta al problema del cambio en un entorno de incertidumbre.

---

<sup>3</sup> Véase Guerrero, D. (1997), cap. 4. Aunque con cierto sesgo marxiano, la obra de Guerrero es una buena introducción al pensamiento económico heterodoxo.

## 2.1. Tradición británica

### 2.1.1. Presupuestos filosóficos: evolucionismo

Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), había fracasado al intentar, siguiendo la corriente cartesiana de su época, explicar los fenómenos biológicos por medio de hipótesis mecanicistas. Era un naturalista reacio a las clasificaciones y fue uno de los primeros en destacar que la vida es un fenómeno de cambio sistémico, basado en una gran cantidad de dependencias mutuas, incompatible con el enfoque analítico de la mecánica. Esta visión global le llevó a desafiar la idea de un orden jerárquico estático de los seres naturales, también llamados especies<sup>4</sup>. Para él, el ámbito de los seres vivos formaba una totalidad orgánica –lo que luego se llamaría “biosfera”–, en cuyo seno las especies interactuaban y admitían transferencias entre ellas, lo cual daba una especie de continuidad que, en cierto sentido, rechazaba la existencia de órdenes y géneros, confirmando la tesis nominalista según la cual sólo existen individuos.

Jean-Baptiste de Monet, caballero de Lamarck (1744-1829), se opuso a Buffon, al sugerir que los cambios observados en los organismos podían deberse a la adaptación a los estímulos del medio en el que éstos se desenvolvían<sup>5</sup>, derivándose organismos complejos de otros más simples. Siguiendo el principio nominalista, también Lamarck consideraba que únicamente existen individuos que se suceden, y que se parecen a quienes los han generado –los cambios se transmiten por

<sup>4</sup> La visión reinante en esa época es la que ahora se conoce como “fijismo”, según la cual Dios –causa divina inmutable– no podía haber creado sino seres definitivos. La posición opuesta es el “transformismo”, según la cual las especies animales y vegetales han cambiado con el paso del tiempo. Buffon y Linneo eran los principales representantes del fijismo, cuyos argumentos intentaban alinearse con el mensaje revelado, en el primer caso y con la razón, en el segundo. Los principales exponentes del transformismo serían Lamarck y Darwin. El problema teológico que hay detrás de esta posición, y por la cual la tradición cristiana se mantenía en el fijismo, era la posibilidad de que el hombre tuviera un origen común con el mono, o lo que es lo mismo, que fuera descendiente de éste.

<sup>5</sup> En el cap. 6 de *Philosophie zoologique* afirma: “Siendo todos los cuerpos vivos producciones de la naturaleza, ésta ha organizado por sí misma, necesariamente, los más simples de entre esos cuerpos, les ha dado directamente la vida y, con ella, las facultades generalmente apropiadas a quienes la poseen. En medio de esas generaciones directas producidas al principio de la escala, sea animal, sea vegetal, la naturaleza ha llegado a dar, progresivamente, existencia a todos los demás seres vivos”. Citado en Gilson, E. (1980 [1976]), pp. 99–100.



herencia biológica–, lo que lleva a clasificarlos en colectivos de género, especie o clase.

Sin lugar a dudas, fue la publicación en 1859 de *El origen de las especies*<sup>6</sup>, de Charles Darwin (1809-1882), lo que daría impulso definitivo a esta nueva corriente. Darwin combinó la idea de evolución<sup>7</sup> con la de selección natural para desarrollar una teoría científica unificada y convincente<sup>8</sup>. Inspirado en la manera en que los criadores de plantas o animales seleccionaban artificialmente las características que les interesaba obtener, se preguntó si no sería posible que en la naturaleza existiese algo así como una “selección natural” que determinase la evolución de las especies, aunque sin finalidad conocida. Su intuición fundamental era que la naturaleza, aunque no se percibiera fácilmente, estaba en cambio continuo, y eran los cambios que mejor se adaptaban al medio los que se transmitían a la prole y perduraban con mayor facilidad.

El pensamiento de Darwin tiene relación con la postura de Malthus<sup>9</sup>, quien en su *Ensayo sobre la población* sostenía la tesis de que la capacidad de las especies para reproducirse era mayor que la de la tierra para generar los recursos necesarios para alimentarlas, provocando una pugna por la subsistencia en la que sobrevivirían quienes mejor se adaptasen al medio. En efecto “lo que realmente funcionó para Darwin fue su decisión de describir la realidad biológica en términos de una

---

<sup>6</sup> Darwin, C. (1859).

<sup>7</sup> Por la ambigüedad que suele asociarse a este término en la visión de Darwin –quien se mostraba más bien reacio a esta idea lamarckiana–, conviene decir “transmutación” o simplemente cambio de las especies, como el mismo Darwin hizo al principio, aunque más adelante acabaría por utilizar, aunque con reservas, las palabras “transformación” o “modificación”.

<sup>8</sup> “La evolución sin la selección natural era una interesante teoría filosófica; la evolución con la selección se convirtió en una teoría convincente”, Russert, C. (1975), p. 7.

<sup>9</sup> Él mismo reconoce dicha influencia “unos quince años después de haber empezado mi investigación sistemática, fui a parar, leyendo para distraerme, a Malthus, *De la población*, y como estaba bien preparado, por la observación prolongada de las costumbres de los animales y de las plantas, para apreciar la lucha que tiene por doquier, fui inmediatamente sorprendido por la idea de que, en tales circunstancias, las variaciones favorables tenderían a ser preservadas y las desfavorables a ser destruidas. El resultado había de ser la formación de las especies nuevas. Tenía con esto, al menos una hipótesis de trabajo, pero tenía tal deseo de evitar todo prejuicio que decidí no escribir durante cierto tiempo ni la más breve nota sobre esta teoría” en *The Autobiography of Charles Darwin and Selected Letters*, Dover Publications Inc, Nueva York, pp. 42–43. Citado en Gilson, E. (1980 [1976]), pp. 170–171.

ontología individualista, algo ya corriente y atractivo en la visión que los economistas políticos tenían de la realidad humana (...) Darwin despojó completamente el mundo orgánico de esencias aristotélicas, generalizando la ontología individualista de la economía política”<sup>10</sup>.

El teleologismo, implícito en los sistemas de Bacon y Descartes, era superado por la tesis evolucionista, que centraba su interés en estudiar el cambio y la variación en sí mismos, sin importarle la finalidad<sup>11</sup>. Sin embargo, el origen de las especies no podía explicarse sin hacer referencia a algún tipo de finalidad, y ésta a su vez no puede ser objeto de experiencia. Darwin elude el problema, al estilo del biologicismo que denuncia Gilson: “en biología, el mecanicista puro es un hombre cuya actividad entera tiene por fin el descubrimiento del cómo de las operaciones vitales en la planta y en el animal. Al no buscar otra cosa, no ve otra cosa, y puesto que no puede integrar el resto a su investigación, lo niega. Por eso niega sinceramente la existencia, por otra parte evidente, de la finalidad”<sup>12</sup>. Para Darwin, el proceso de evolución era un fenómeno sometido al azar, sin ningún tipo de diseño ni intencionalidad, en el que los organismos se comportan “como si” persiguieran su propia ventaja, cuando en realidad, dado que carecen de subjetividad para definir tal ventaja, están sometidos a un principio universal que premia el éxito en la adaptación al medio.

Desde el punto de vista epistemológico este enfoque significó un cambio radical. Al rechazar las causas metafísicas –formal y final– desaparece la posibilidad de alcanzar una verdad definitiva y estable, y por lo tanto la ciencia se vuelve parcial y provisional. La realidad se torna progresivamente comprensible a través del estudio del cambio, en la búsqueda de regularidades –leyes– en lo contingente, que nunca son absolutas. En cierto sentido esta visión representa una vuelta a la visión

<sup>10</sup> Depew, D. y Weber, B. (1995), p. 129.

<sup>11</sup> Según Gilson: “Se llega, así, a la noción de una teología sin causas finales. Con la única concurrencia de fuerzas naturales, tales como la tendencia a la variación espontánea, la competencia vital motivada por la escasez de los medios de subsistencia y la eliminación de los menos aptos que de ella resulta, se diría que las formas mal adaptadas son eliminadas por sí mismas y reemplazadas por las mejor adaptadas, y hay transformación de especies antiguas y adaptación de las nuevas a sus condiciones de existencia cada vez más satisfactorias, sin que haya necesidad de recurrir a la hipótesis de una causalidad de tipo particular encargada de dirigir la operación”. Gilson, E. (1980 [1976]), pp.193–194.

<sup>12</sup> Gilson, E. (1980 [1976]), p. 42.

pagana del cosmos, con el agregado de la idea optimista de progreso, de clara reminiscencia cristiana.

Herbert Spencer (1820-1903) llevó estas ideas al plano filosófico<sup>13</sup> al combinar, influido por el positivismo de Comte y por la tradición psicologista británica, evolucionismo y positivismo para elaborar, sobre una base científica, una teoría consistente de la evolución que permitiera explicar el cambio en la historia.

Convertida la evolución en dogma, lo único cierto era el cambio continuo, por lo que carecía de sentido preguntarse por el origen y destino del universo, al cual se consideraba una realidad misteriosa e indescifrable. Sólo cabía observar dichos cambios e intentar establecer las leyes que los rigen. Spencer consideró como certezas iniciales –necesarias para toda ciencia– la indestructibilidad de la materia, la continuidad del movimiento y la persistencia de la fuerza. En definitiva, las causas material y eficiente en continua redistribución. Partiendo de unos estados iniciales homogéneos e inestables, se avanzaría hacia otros cada vez más estables y heterogéneos gracias a la acción de una supuesta “ley de la evolución”, que actuaría según el principio de “mínima resistencia”.

En el ámbito social, la división del trabajo –variante del criterio de mínima acción y expresión de la razón y la cultura–, sería una condición necesaria para el desarrollo y supervivencia de la especie humana, lo que permitiría a la sociedad alcanzar estructuras cada vez más diferenciadas y complejas, a la vez que más universales e integradoras. Las capacidades humanas, al igual que el resto de los organismos, son instrumentos al servicio de lo orgánico y de la vida. Como en toda filosofía de la historia, hay una visión optimista del devenir de la humanidad, que avanzaría hacia estados de creciente bienestar social y perfección científica y técnica.

---

<sup>13</sup> Darwin era un naturalista, un gran observador que aplicaba la inducción para obtener sus conclusiones. Por el contrario, Spencer fue un especulativo, que utilizó el método deductivo para hacer de la idea de evolución una filosofía. Simpatizaba más con las tesis de Lamarck que con las de Darwin, y probablemente (Spencer) tenga más mérito que ambos –incluso que Darwin, con quien mantenía una relación hostil– en la difusión del evolucionismo.

### 2.1.2. Economía evolucionista

Durante el último tercio del siglo XIX la idea de evolución estaba tan firmemente arraigada en la agenda científica que ocasionó una importante crisis en el campo filosófico-teológico. La intelectualidad del Cambridge victoriano no se vio exenta de esta crisis en las creencias religiosas<sup>14</sup>, hasta el punto de que sus pensadores más destacados – Edward Carpenter, Leslie Stephen, Henry Sidgwick, Arthur Balfour y Alfred Marshall, entre otros– formaron parte de los llamados “escépticos de 1860”<sup>15</sup>.

La filosofía moral de la Ilustración escocesa e inglesa se había construido en un marco de pensamiento cristiano. Más aún, era difícil concebir un orden social que no estuviera fundamentado teológicamente. Los intelectuales “inconformistas” fueron los encargados de desarrollar una doctrina moral adecuada a la progresiva secularización que se vivía en el orden social y a un modelo de educación liberal<sup>16</sup>. Para ello, era necesario apelar al recurso de la naturaleza humana, en detrimento de las razones teológicas, las cuales debían obviarse. El utilitarismo y el intuicionismo eran dos tradiciones que se adecuaban a tal fin. El primero, de corte consecuencialista y el último, más esencialista.

La conexión entre la filosofía moral y la social se tornaba problemática si se desestimaban los presupuestos teológicos, pues las exigencias y deberes sociales de esa época generaban fuertes tensiones en el plano de la felicidad personal. El ideario educativo del Cambridge victoriano tenía como centro las humanidades y la matemática, y buscaba formar a la clase dirigente, inculcándole cierto desprecio por las actividades lucrativas. Este principio conservador, de corte republicano, aumentaba la brecha entre lo privado y lo público, brecha que el

---

<sup>14</sup> Skidelsky, R. (1986), cap. 2. En esa época se produjo la “modernización” de Cambridge, que dejó de ser un “monasterio anglicano” para convertirse en una institución secular de enseñanza e investigación. Véase Cook, S. (2009), p. 49.

<sup>15</sup> “...ninguno de ellos podría haber sido llamado ‘cristiano’. Sin embargo, Marshall, a semejanza de Sidgwick, estaba muy lejos de adoptar una actitud ‘antirreligiosa’. Tenía simpatía por la moral, los ideales y los incentivos cristianos”, Marshall, A. (1949), p. XVII.

<sup>16</sup> Los principales promotores de este modelo en Cambridge fueron Henry Fawcett, Leslie Stephen y William Whewell. La tendencia era a disminuir la carga dogmática y convertir a la Universidad en un referente social, cultural y político.

utilitarismo pretendía acortar<sup>17</sup>. En cualquier caso, “el utilitarismo de Mill, las Matemáticas y la conciencia inconformista de Cambridge fueron los principales ingredientes de lo que llegó a ser la Escuela de Economía de Cambridge fundada por Alfred Marshall”<sup>18</sup>.

La obra de Alfred Marshall (1842-1924) está estrechamente ligada a la de Henry Sidgwick (1838-1900), catedrático de Filosofía Moral, quien intentó construir una ética laica que sirviese como fundamento para la conducta individual y social –en reemplazo de la descreída teología–, en medio de un importante debate teológico sobre los fundamentos racionales de la fe anglicana. Por su parte, Marshall, cuyo interés intelectual era el comportamiento humano, tras ser nombrado catedrático de Economía Política se ocupó de la ética aplicada, que era su modo de entender la economía<sup>19</sup>. Asimismo, mantuvo una firme oposición a la postura de Sidgwick de considerar a la teoría económica subordinada a la filosofía moral<sup>20</sup>. Aunque el fracaso del proyecto intelectual de Sidgwick es notorio, su esfuerzo por dotar a la ética de fundamentos racionales derivó en una especie de consecuencialismo, en el que el cálculo hedonista se convirtió en el único parámetro válido para suministrar razonamientos rigurosos en ciencias sociales. Quedaba libre el terreno para que G. Moore desarrollase en su *Principia Ethica* (1903) un sistema

<sup>17</sup> En este sentido es relevante la obra de John Stuart Mill. Sidgwick se ve en dificultades para ofrecer en su *Methods of Ethics* (1874) una explicación convincente a la relación entre lo que llama el “egoísmo racional” (que persigue el amor propio o la felicidad individual) y la “benevolencia racional” (que busca el bienestar general o felicidad universal). Era consciente de que para justificar dicha conexión necesitaba demostrar racionalmente la existencia de Dios, algo que su escepticismo no le permitía aceptar de modo pleno, aunque sí reconocer que era “indispensable desde el punto de vista sociológico”. Intentó una solución por medio del “intuicionismo”, según el cual gracias a nuestra “intuición personal” podemos conocer que la felicidad universal es el único bien. Pretendía así dar una justificación utilitarista a las intuiciones morales.

<sup>18</sup> Skidelsky, R. (1986), p. 52.

<sup>19</sup> Para ver el contraste entre las visiones de Marshall y Sidgwick acerca de la relación entre economía y ética, véase Coats, A. W. “*Utilitarianism, Oxford Idealism and Cambridge Economics*”, en Groenewegen, P. (1996) p. 87.

<sup>20</sup> Tras la muerte de Sidgwick se afirmó más aún la posición de Marshall, respaldada por el éxito de sus *Principles of Economics*, publicado en 1890 (durante la vida de Marshall se publicaron 7 ediciones). Sidgwick no pudo escapar del tormento religioso, y en cierto sentido era consciente de que para unificar racionalmente todas sus intuiciones, necesitaba el cristianismo que rechazaba, tal como expresa con agudeza Keynes: “nunca hizo otra cosa que no fuera preguntarse si el cristianismo era verdadero, probar que no lo era y confiar en que lo fuera” (citado en Skidelsky, R. (1986), p. 54).

libre de utilitarismo y metafísica, y para que Marshall hiciese de la economía la nueva autoridad moral y científica.

“Educado en un ambiente lleno de los tópicos del progreso evolutivo, Marshall fue uno de los primeros economistas en comprender que la economía es una ciencia evolutiva y que, en particular, la naturaleza humana, en el aspecto que a él le interesaba, es maleable y cambiante en función de las transformaciones del medio”<sup>21</sup>. En efecto, el objetivo principal de su estudio fue siempre la formación del carácter del individuo – un proceso de ajuste continuo– de acuerdo a los cambios de su entorno. Al no contar con un fundamento metafísico para la moral, tuvo que apoyarse en un psicologismo evolucionista, y, por la influencia de Spencer, creía que la economía era parte de una nueva ciencia evolutiva de la sociedad.

Para Marshall los problemas económicos no podían reducirse al cálculo hedonista sino que requerían el ejercicio de las facultades humanas más altas<sup>22</sup>. Sentía una gran sensibilidad hacia los pobres, y creía que la moralidad colectiva era consecuencia de condiciones sociales justas y equitativas<sup>23</sup>. En ese sentido su preocupación se enmarcaba en la línea victoriana, que miraba con recelo la ética smithiana del propio interés<sup>24</sup> y buscaba justificaciones racionales para los motivos

---

<sup>21</sup> Schumpeter, J. (1971), p. 135. Sin embargo, el mismo Schumpeter destaca cómo este aspecto es ignorado por muchos de sus críticos, quienes acusan a Marshall de haber olvidado los factores evolutivos.

<sup>22</sup> Véase Rafaelli, T. (2003), p. 39.

<sup>23</sup> Véase Reisman, D. (1987). En la biografía que Keynes escribió de su maestro Marshall, destaca que el interés genuino de Marshall por la economía no era de carácter intelectual sino ético. Keynes publica *Memoir of Marshall* inicialmente en el *Economic Journal*, y luego en la edición que prepara Pigou: *Memorials of Alfred Marshall* (1925) y en *Essays in Biography* (1933). Aparece también en la introducción a *Obras Escogidas* (C. Guillebaud), editada en castellano por F.C.E. en 1949, edición que he utilizado y que cito como Marshall, A. (1949). Al final de dicha selección se encuentra una lista con las obras y conferencias de Marshall, preparada por el propio Keynes.

<sup>24</sup> En su lección inaugural como Catedrático de Economía Política en Cambridge, titulada “*La situación actual de la teoría económica*”, leída en febrero de 1885, se fijó las siguientes tareas: fortalecer la autoridad científica de la Teoría Económica, alinearla con el pensamiento moral y político victoriano, y atraer hacia ella a los mejores hombres de Cambridge. Véase Skidelsky, R. (1986), p. 61.

benevolentes. Esto explica su redefinición de la teoría económica como la ciencia de las “motivaciones cuantificables”<sup>25</sup>.

Marshall adoptó una visión materialista del hombre, al cual consideraba algo así como una máquina, un autómata capaz de aprender<sup>26</sup>, de formar ideas a través de impresiones recibidas desde fuera y, a través de relaciones mecánicas, generar acciones. Asimismo, “Marshall emplazó su máquina dentro del orden evolucionista”<sup>27</sup>, con el que pretendía dar expresión a los principios básicos de la psicología asociacionista, típica de la filosofía británica. Muy interesado por la incipiente investigación en anatomía y fisiología neurológica de su tiempo, mantuvo un estricto dualismo entre cuerpo y mente.

Su psicología social evolutiva se fundamentaba en la idea de que la lucha de los individuos por adaptarse a su entorno impulsaba la continua división del trabajo, generando una espiral de nuevas necesidades y modos de satisfacerlas, que requería una organización social cada vez más compleja. En medio de este proceso evolutivo<sup>28</sup> los hombres irían formando su carácter, al enfrentarse a nuevos problemas –provocados por cambios en el medio–, cuya resolución exitosa implicaría la supervivencia, y, consecuentemente, nuevas rutinas que serían luego transmitidas a la descendencia; o por el contrario, llevaría a la extinción.

Detrás de este mecanismo estaban las ideas darwinistas de variación al azar y selección natural, y la idea lamarkiana de transmisión de caracteres adquiridos. “Con el paso del tiempo, una máquina individual desarrolla hábitos mentales y rutinas, que pasan de una generación a otra de acuerdo a un modelo de herencia formado por un principio mecánico de selección”<sup>29</sup>. El conocimiento humano sería, por tanto, un producto de

<sup>25</sup> Para Marshall la misión del economista era en sí misma una empresa ética, cuyo propósito no era únicamente aliviar la pobreza y el sufrimiento sino incrementar la calidad de vida humana. Véase Coats, A. W., “Marshall and ethics”, en Mc Williams Tullber, R. (1990), p. 158.

<sup>26</sup> Marshall desarrolla esta idea en “Ye machine”, véase Marshall, A. (1949). También Cook, S. (2009) pp. 120 y 133. Allí combina los estudios en inteligencia artificial de Babbage con la psicología evolucionista de Bain y Spencer. Véase Rafaelli, T. (2003), p. 17.

<sup>27</sup> Cook, S. (2009), p. 134.

<sup>28</sup> En los estadios más primitivos de este proceso, antes del descubrimiento de la autoconciencia, los hombres se habrían movido exclusivamente por los sentimientos de placer y pena, siguiendo conductas rutinarias.

<sup>29</sup> Cook, S. (2009), pp. 191–192.

esa “máquina”, como resultado del desarrollo de nuevas rutinas que se acumulan en la estructura y organización de la máquina y potencian su capacidad para resolver nuevos y más complejos problemas<sup>30</sup>. La sociedad funcionaba de manera análoga al individuo, siendo capaz de resolver problemas cada vez más complicados, una especie de exteriorización de la creciente complejidad de los procesos mentales.

A pesar del esfuerzo de Marshall por superar el utilitarismo de Bentham y Mill, su visión del hombre como una “máquina” no dejaba de ser la de un autómata que busca aumentar el placer y evitar el dolor. En definitiva, una variante del *homo oeconomicus*. Asimismo, sus firmes preocupaciones morales se enfrentaban al problema de que el determinismo de una estructura mecánica le impedía explicar cómo podía tener libertad –cuya idea, por cierto, era kantiana<sup>31</sup>– y autoconciencia.

Aunque la obra de Marshall fue ampliamente superada, sentó las bases de la economía neoclásica<sup>32</sup>, que, como dijera Edgeworth y Keynes,

---

<sup>30</sup> En “The duty of the logician” confirma sus intenciones de explicar la adquisición de conocimiento desde una visión evolucionista. Véase Rafaelli, T. (2003), p. 31.

<sup>31</sup> Marshall había pasado un tiempo en Dresden (Alemania) para estudiar a Kant en su idioma original, por la gran admiración que sentía por él: “Kant es mi guía –dijo en cierta ocasión–, el único hombre a quien he venerado”. Marshall, A. (1949), p. XX. También conocía la filosofía de Hegel, que tuvo una gran influencia en su idea de autoconciencia y le permitió además unir sus estudios iniciales de psicología con los de economía política. Dice Keynes: “en una conversación que sostuve con él unas semanas antes de su muerte, insistió mucho y muy especialmente en que la *Filosofía de la Historia* de Hegel y la influencia cordial de su amigo el Dr. Bateson fueron los que determinaron de modo definitivo el curso de su vida”. Marshall, A. (1949), p. XX, nota 20. Véase también Cook, S. (2009) pp. 206 a 210.

<sup>32</sup> “Lo que hoy se conoce como teoría neoclásica de la empresa se reduce a una serie de ejercicios teóricos de optimización con restricciones, en los que la empresa aparece como un agente abstracto que, a partir de unos precios y de una tecnología, que se suponen exógenos, determina el nivel de producción óptimo, el que proporciona un máximo de beneficios. Su estructura se apoya sobre los siguientes principios: a) el empresario no tiene ningún poder sobre la fijación de precios, es decir, actúa en «competencia perfecta»; b) la empresa tiene un solo objetivo: maximizar el beneficio monetario; c) la decisión del empresario se guía por el principio marginalista de comparación entre el coste marginal y el ingreso marginal; d) el óptimo a largo plazo coincide con el óptimo a corto plazo, con lo que se supone que no hay posibilidad de errores, ni incertidumbre en las decisiones del empresario; e) el empresario es el propietario de la empresa; f) lo que sucede dentro de la empresa no es visible; la empresa se considera «una caja negra» en cuyo seno, mediante una tecnología dada, se



permanece sobre los economistas como el “vuelo de un águila”<sup>33</sup>. La intuición de Marshall, que se transformó luego en un ambicioso propósito académico, fue descubrir que para estudiar la evolución de la sociedad se requería un método dinámico. Para afrontar el cambio, lo mejor era descomponer el tiempo en una sucesión de instantes sucesivos y estudiar cómo los individuos toman decisiones en un instante fijado<sup>34</sup>. Su método para explicar el estado de la sociedad combina dos principios que, aunque no encajaban con su ciencia evolutiva, eran necesarios para que la economía sea una ciencia predictiva: el de razón suficiente, según el cual cada momento vendría determinado por los estados inmediatamente anteriores (causalidad determinista); y el individualista, por el que cada estado sería el resultado de la acumulación de las decisiones individuales<sup>35</sup>.

De su psicología social evolutiva se desprende que las decisiones subjetivas e individuales se irían objetivando con el paso del tiempo, incorporándose en la estructura social, que a su vez las posibilitaba y condicionaba. El conocimiento se acumulaba en las instituciones, de manera abierta e imprevisible. Era imposible intentar el cálculo de todo el sistema –como había pretendido Walras–. Sólo cabía un cálculo parcial (local) y relativo, en el seno de alguna organización social y en un ámbito temporal reducido. Esto era posible porque, según Marshall, a la vez que existía un factor de innovación –principio de sustitución–, ligado a las decisiones individuales en continua evolución y cambio; existía

---

combinan insumos adquiridos en el mercado de factores para obtener un producto que se venderá en ese mercado”. Martínez Echevarría, M. A. (2005), pp. 99–100.

<sup>33</sup> Tal es el título del minucioso estudio de Groenewegen (1995). Véase Stigler, G. “The place of Marshall’s *Principles* in the Development of Economics”, en Whitaker, J. (1990) pp. 1–13. Walras lo llamó “el gran elefante blanco de la economía política”. Véase Becattini, G. “The return of the ‘White Elephant’”, en Arena, R. y Quéré, M. (2003).

<sup>34</sup> Esto es compatible con su visión evolutiva de la sociedad como un proceso extraordinariamente complejo, sometido a cambio continuo. Según el principio general de evolución spenceriano, la clave para comprender el movimiento global –al caso, la economía– estaba en analizar sus movimientos más elementales, que en este caso eran las decisiones individuales.

<sup>35</sup> Como veremos más adelante, este método permitía explicar las decisiones de consumo –individuales, instantáneas y observables– pero no las de producción, que son mucho más complejas.

también otro de estabilidad –principio de continuidad<sup>36</sup>–, que era resultado de la acumulación institucional de las estrategias exitosas, y que, si bien estaba abierto al cambio, lo hacía de manera más lenta<sup>37</sup>.

Este dualismo le permitió, a diferencia de los teóricos de la economía que pretendían desvelar el orden de la estructura económica global, interesarse en el estudio de las pequeñas y numerosas variaciones de realidades parciales, aquellas que constituyen los elementos fundamentales de la actividad económica<sup>38</sup>. Marshall pretendía reformular la teoría económica clásica a través de principios y razonamientos basados en las matemáticas<sup>39</sup>, a pesar de que era reticente a hacer de la economía un lenguaje matemático abstracto, inaccesible a la mayoría; más aún, tenía el firme propósito de ser leído por hombres de negocios<sup>40</sup>. Sostenía que los fundamentos del marginalismo estaban implícitos en los supuestos de la economía clásica, y realizó una síntesis armónica entre ambos<sup>41</sup>, insistiendo en diferenciarlos metodológicamente. Entendía la teoría económica como un instrumento intelectual para descubrir las leyes subyacentes a los fenómenos económicos, que no son inmutables y eternas –como sostenía el

<sup>36</sup> *Natura non facit saltum*, que Darwin llamaba el ‘canon’ de la biología, es el lema de *Principles*. Rafaelli, T. (2003), p. 89.

<sup>37</sup> Para aplicar el cálculo diferencial a un proceso evolutivo, donde no se cumple la propiedad local de continuidad abstracta propia del espacio matemático, Marshall supuso que debajo de ese proceso actuaba una dinámica regida por estos dos principios –continuidad y sustitución– que, de alguna manera, posibilitaba la predicción del progreso. Estos principios para explicar la evolución social eran una aplicación por analogía del funcionamiento de la mente.

<sup>38</sup> Por ejemplo, el “equilibrio parcial” permite aislar el comportamiento de un elemento económico para su análisis –estático–, permaneciendo lo demás constante (condición “*ceteris paribus*”). Sin embargo, Marshall apoyaba la idea del equilibrio general, a la cual consideraba, como señala Keynes “todo un sistema de Copérnico, conforme al cual todos los elementos del universo económico se mantienen en sus puestos por contrapeso mutuo y acción recíproca”. Marshall, A. (1949), p. LV.

<sup>39</sup> Lo más destacado de *Principles* es el análisis microeconómico de la formación de precios, la distribución de las rentas y las economías de escala y rendimientos decrecientes dentro de un sistema estático de equilibrio parcial.

<sup>40</sup> Véase Maloney, J.: “Marshall and business”, en Mc Williams Tullber, R. (1990), p. 196.

<sup>41</sup> Según Schumpeter, Marshall “manifestó sus sentimientos a través de una escrupulosa cortesía hacia los clásicos, especialmente hacia Ricardo y hacia Mill, y de una actitud de neutralidad armada con respecto a Menger, a Jevons y a Walras”. Schumpeter, J. (1971), pp. 138–139.

naturalismo smithiano— sino concretas y cambiantes. No obstante, era consciente del problema que suponía la introducción del tiempo, al que consideraba “el centro de la principal dificultad de casi todo problema económico”<sup>42</sup>.

Así, el sistema o estructura organizativa no sería más que un planteamiento hipotético que otorga sentido a las relaciones entre dichos elementos, y que podría considerarse más o menos fijo o estable, permitiendo el estudio de los factores causantes de las decisiones individuales —equilibrios de “corto plazo”— como si estuviesen separadas del marco institucional, que sería el resultado acumulado —equilibrio de “largo plazo”— de una sucesión continua de equilibrios parciales.

Este método del equilibrio parcial —que no era más que un instrumento metodológico para simplificar el análisis de un proceso complejo— permitió a Marshall elaborar una teoría dinámica de precios, en la que el individuo, en lugar de contar con información perfecta —como suponía el modelo de equilibrio general—, tenía información parcial, en función de los precios y expectativas de cada momento. Era la información no explícita acumulada en el marco institucional lo que influía en la formación de dichas expectativas, y la racionalidad en la decisión del individuo dependía de la maximización de su satisfacción, dadas las condiciones en ese momento. Era entonces la información del pasado acumulada en las instituciones lo que gobernaba la marcha de la economía y la sociedad; información que era incierta en el largo plazo, por lo que desaparecía toda posibilidad de maximización. No todo se reducía al cálculo, sino que había que considerar también un complejo entramado de fenómenos mentales y físicos en el que influían las costumbres, la cooperación, la organización y el aprendizaje, aunque contempladas desde el punto de vista de la filosofía evolutiva.

La oferta, ligada a la organización productiva existente en cada momento, era algo fijo en el corto plazo, mientras que la demanda, en relación con las decisiones de compra de los individuos, variaba de modo instantáneo. Sería por tanto la demanda lo que determinaría los precios de equilibrio en el corto plazo, o “precios de mercado”<sup>43</sup>, mientras que en

<sup>42</sup> Marshall, A. (1920), *Principles*, p. VII; citado en Loasby, Brian, “Efficiency and time”, en Arena, R. y Quéré, M. (2003), p. 204.

<sup>43</sup> Para que estos precios de mercado fueran estables se requería que la curva de oferta tuviese pendiente positiva, y la de demanda, negativa. Marshall no pudo demostrar empíricamente estos supuestos.

el largo plazo, los “precios naturales o normales” vendrían determinados por la oferta. Estos últimos estarían determinados por factores reales y perdurables, al margen de las decisiones subjetivas de compra. En el corto plazo el ajuste se realizaría por el lado de la demanda, ya que los individuos irían retrasando o adelantando sus compras en función de sus expectativas, lo que no exigía un cálculo riguroso e instantáneo de todas las ofertas y demandas, como en el equilibrio walrasiano<sup>44</sup>. Asimismo, podrían ser posibles distintos precios para un mismo producto, a lo largo del espacio y el tiempo.

Como la economía era un proceso sujeto al principio evolucionista, a largo plazo tendría que crecer<sup>45</sup>, por lo que en cada momento debía producir algo más que lo que los individuos demandaban. Desde el punto de vista de los individuos esto significaba que los planes de futuro tenían que realizarse, y por lo tanto, las decisiones de ahorro deberían coincidir con las de inversión. Por tal motivo, Marshall introdujo un mercado en el que se intercambiaban bienes presentes –ahorro– por bienes futuros –inversión–, y para que estuviese en equilibrio supuso que su precio –tipo de interés– vendría determinado por el lado de la oferta, es decir, por el ritmo de producción global determinado por los factores a largo plazo<sup>46</sup>. Esto significa que el crecimiento de la economía viene impulsado por el pasado, por fuerzas acumulativas no conscientes, esto es, que exceden a las decisiones individuales. En la diferencia marshalliana entre “economía real” –de largo plazo, movida por fuerzas naturales– y “economía monetaria” –de corto plazo, movida por factores de la psicología social–, se evidencia su pesimismo antropológico. La economía real, objetiva e impulsada por leyes naturales, era la verdadera; las decisiones subjetivas –fuente de la economía monetaria– no eran más

---

<sup>44</sup> En el enfoque de Marshall la hipótesis de competencia perfecta no es necesaria, pues las decisiones subjetivas de compra no están relacionadas de modo mental y consciente, sino de modo efectivo e implícito, a través del marco organizativo de la sociedad y su estructura productiva. Por este condicionamiento estructural las conductas promedio resultaban bastante previsibles.

<sup>45</sup> “Crecimiento económico significa mejora humana y políticas buenas. Alfred Marshall creía que la economía era importante y más aún lo era el crecimiento económico –y que la economía era objeto de estudio para un moralista y un misionero ansioso por hacer el bien”. Reisman, D. (1987), p. 309.

<sup>46</sup> En este sentido Marshall comparte la visión smithiana de la economía, de corte naturalista y organicista, que se pondría especialmente de manifiesto en su explicación del ciclo económico.

que perturbaciones efímeras y transitorias, destinadas a disolverse en la marcha inexorable del proceso global evolutivo, que es lo único real.

Esta visión evolutiva de la sociedad llevaba a Marshall a pensar que en el largo plazo se daría una mejora continua de la tecnología y organización productiva, que aumentaría el tamaño, complejidad y capacidad productiva de las empresas. Por otra parte, esta tendencia oligopólica pondría en peligro la competencia y la capacidad innovadora, que es lo que impulsa el progreso. Es decir, su diseño le obligaba a elegir entre la tendencia creciente al monopolio o la competencia perfecta, y como Marshall estaba empeñado en demostrar que la competencia sería cada vez más perfecta y extensa –caso contrario tendría que dar razón a los socialistas– y los individuos cada vez más independientes y autoconscientes, intentó ofrecer una explicación que combinase ambos argumentos<sup>47</sup>. Por ello apeló al recurso biologicista, en el que la unidad de lo múltiple no entra en conflicto con la fuerza vital del todo<sup>48</sup>. Sin embargo, como le criticaría Piero Sraffa, el concepto de equilibrio parcial y competencia perfecta se implicaban mutuamente, por lo que no era posible apoyarse en uno para demostrar la existencia del otro, como había hecho Marshall<sup>49</sup>. Para ser fiel a su ideal democrático de justicia, a pesar de su diseño evolucionista, Marshall se vio obligado a imponer la hipótesis de competencia perfecta.

---

<sup>47</sup> Esta tensión entre ambos enfoques es patente en el pensamiento de Marshall, quien pasa de la economía evolutiva industrial y realista del libro IV de sus *Principles* a un análisis de equilibrio mecánico y abstracto en el libro V. En *Industry and Trade* el contraste se resuelve a favor del modelo evolutivo. Véase Rafaelli, T. (2003), p. 44.

<sup>48</sup> Por ejemplo, en un bosque, conviven árboles de distintos tamaños y edades, que a la vez que luchan por los mismos nutrientes, se ayudan en un proceso de simbiosis. Cada árbol, intentando adaptarse al medio, contribuye a la estabilidad del bosque y no crece de modo ilimitado sino que alcanza el tamaño representativo de su especie. Esta idea le llevó a desarrollar su teoría de la industria. Según Jenner, es precisamente la idea de firma representativa lo que permite construir un puente entre las analogías mecánicas y biológicas. Citado en Rafaelli, T. (2003), p. 108.

<sup>49</sup> Al suponer que una industria estaba en equilibrio parcial, se la consideraba aislada de las restantes, y por ello el uso creciente de un factor productivo llevaba a rendimientos comunes decrecientes, requisito necesario para que la industria estuviera en equilibrio –madurez y estabilidad– y que justificaba la pendiente positiva de la curva de oferta total de la industria. Sólo en el caso de una industria madura las empresas que la forman mantienen un alto grado de competencia.

## 2.2. Tradición germánica

### 2.2.1. Presupuestos filosóficos: historicismo

El mundo germánico siguió una dirección diferente para dar entrada a la dimensión temporal en la economía. Al igual que el evolucionismo, adoptó un enfoque holista, aunque se interesó por la evolución de la cultura<sup>50</sup> más que de la naturaleza, mundos que –por influencia kantiana– eran considerados esencialmente diferentes. Kant había pretendido una justificación de las “ciencias naturales”<sup>51</sup> (*Naturwissenschaften*) pero no de las llamadas “ciencias del espíritu”<sup>52</sup> (*Geisteswissenschaften*) – relacionadas con la libertad–, que no admitían los fundamentos deterministas de los procesos naturales. “El problema de la historia es el de la novedad que la libertad aporta en el tiempo”<sup>53</sup>. Para el evolucionismo, incluso las capacidades espirituales de inteligencia y voluntad venían determinadas por la evolución natural de unas pocas formas primitivas, y por lo tanto, no permite una explicación de la libertad, que es una novedad ontológica<sup>54</sup>.

Como consecuencia, surge en Alemania, a fines del siglo XVIII el movimiento historicista, impulsado por una corriente de neo-kantianos que tenían como objetivo crear un método propio para las ciencias del

---

<sup>50</sup> En esta actitud influye el desarrollo de la hermenéutica bíblica, que defendía una interpretación subjetivista de la Biblia, ligada al desarrollo de profundos sentimientos pietistas, características propias de la corriente protestante. Esta actitud crítica fue muy importante durante la segunda mitad del siglo XVII, en reacción a la dogmática escolástica protestante, y destacan los escritos de Schleiermacher, Boeckh, Von Humboldt, Ranke, Droysen, Savigny, y, de modo muy especial, Herder. Véase Alter, M. (1990), p. 26.

<sup>51</sup> Kant estaba fascinado por la cosmología de Newton, y se propuso dar fundamentos a la física newtoniana, según él, la más importante entre las ciencias de la naturaleza. Según Betz “el historicismo es quizás el concepto más completo para caracterizar la reacción contra la visión generalizada de la cosmología newtoniana y sus extensiones empiristas”. Betz, H. (1988), p. 411.

<sup>52</sup> Para un detallado y actual estudio sobre este tema, véase Polaino, A. (2010).

<sup>53</sup> Cruz Cruz, J. (1995), p. 157. Si la libertad viniera a coincidir con cualquiera de las capas ontológicas susceptibles de explicación estrictamente bioquímica o biofísica, no tendría sentido plantear la aportación histórica como una novedad ontológica (la historia coincidiría con la evolución). En última instancia, el evolucionismo no puede explicar el problema del mal.

<sup>54</sup> Véase Cruz Cruz, J. (1995), pp. 157-169.

espíritu, que son todas aquellas relacionadas con la acción humana<sup>55</sup>. “*Historicismus* fue utilizado por primera vez en 1879 por K. Werner, en una investigación sobre Vico, para designar un conjunto de corrientes muy diversas que subrayaban el papel desempeñado por el carácter histórico del hombre. Se generalizaría luego como la insistencia en la irrepitibilidad e irrecursividad de los fenómenos humanos frente a los hechos naturales”<sup>56</sup>. Desde esta nueva perspectiva, entender el mundo era hacerlo de manera histórica o genéticamente, y “para el historicismo, el hombre todo se agota en su historia: el tiempo y la historia tienen tal profundidad ontológica que absorben la esencia misma del hombre (...) En un sentido estricto, ‘historicismo’ es la doctrina que define la esencia del hombre por su historia: ésta sería además la forma necesaria de todo lo que hay”<sup>57</sup>.

Más allá de la variedad y diversidad de las posturas consideradas historicistas, podemos caracterizar, siguiendo a Rama, al historicismo según los siguientes principios: “1) La historia humana es cambio, evolución, devenir perpetuo. 2) No existen verdades, ideas o valores universales y eternos. 3) Cada hecho o proceso histórico tiene una individualización absoluta dada la multiplicidad y variedad de lo humano, aunque admite el uso del método comparativo. 4) No existe una naturaleza humana inmutable. 5) El hombre social es un ser histórico. 6) Los fenómenos psicológicos, sociales, culturales, etc. son históricos, pues el objeto de la historia es la suma de la existencia [...] 7) Todo juicio

<sup>55</sup> La renovación “historicista” del idealismo alemán se manifestó en distintas disciplinas (jurisprudencia, economía política, cultura, religión) teniendo en común la consideración de la investigación científica esencialmente como un proceso de comprensión (*Verstehen*), palabra que puede ser traducida como comprender, interpretar, entender, ver, conocer, etc., pero que implica una cierta actitud subjetiva de aceptación, estrechamente ligada al movimiento protestante de hermenéutica bíblica. “*Verstehen*, básicamente, constituye una reacción contra la introducción de la metodología racionalista de las ciencias naturales dentro de la *Geisteswissenschaften* – las humanidades y las ciencias sociales– en primer lugar, pero también de la filología y la historia”. Alter, M. (1990), p. 26.

<sup>56</sup> Véase Cruz, M. (1991), p. 47. Sin embargo, reconoce Cruz que el término es equívoco, y aunque Werner dice expresamente “*historicismus*” muchos hablan de “*historismus*”, respetando el término empleado por cada autor.

<sup>57</sup> Cruz Cruz, J. (1995), p. 179. El historicismo es la afirmación de que la historicidad engloba y define radicalmente todos los actos humanos. Reducir la esencia humana a su historicidad –el conjunto de los actos pasados– conduce a la negación de una naturaleza que “recoja” los actos humanos y por lo tanto exalta la libertad. Esta posición es llevada al extremo por Ortega y Gasset en España y por Sartre en Francia.

lógico o vulgar es juicio histórico. 8) Cada época se explica en una unidad, teniendo en cuenta antecedentes, ambiente, etc. 9) Una concepción histórica del mundo sustituye a las concepciones filosóficas o teológicas del mundo”<sup>58</sup>.

Los filósofos historicistas pensaban que el método debía ser empírico, epistemológico y objetivo, pero distinto al de las ciencias de la naturaleza, que tendía al análisis individualizante o atomista (típico de la epistemología mecanicista). Rechazaban el individualismo igualitario y homogeneizador del racionalismo cartesiano para afirmar la singularidad irrepetible (*individualität*); y proponían una visión holista del mundo que permitiera situar la totalidad de la acción humana en el seno de la historia de alguna comunidad. La naturaleza no era una realidad fija e inalterable sino que estaba en continuo crecimiento y desarrollo. Consideraban a la sociedad una unidad orgánica viva, dotada de su propia dinámica, que crecía y se desarrollaba gracias a la relación funcional entre sus individuos, cuyas acciones sólo podían entenderse en relación a esa totalidad. Sin embargo, ese entendimiento no era resultado de ir conociendo o desvelando las leyes subyacentes a la estructura del mundo, sino que era posible recurriendo a la imaginación y la intuición, puesto que no existía algo así como una verdad absoluta u objetiva. Rechazaban el enfoque abstracto e idealista de la historia propuesto por Hegel; no creían en la manifestación de un principio espiritual absoluto sino en la acción humana y las relaciones entre los hombres. En definitiva, el historicismo podría comprenderse como la interrelación de tres componentes: organicismo, desarrollo e individualidad (entendida como singularidad)<sup>59</sup>.

Así como para el evolucionismo todo conocimiento es provisorio, puesto que está abierto al propio devenir de la naturaleza; para el historicismo todo conocimiento es relativo, ya que, como el sujeto individual no es algo cerrado y definitivo, el estudio de la cultura humana está siempre pendiente de configuración histórica. Por lo tanto, lo importante es la interpretación que el hombre hace de la naturaleza para distanciarse de ella –de su inmediatez– y afirmarse en la cultura. La historia sería entonces el esfuerzo incesante del hombre por entenderse a sí mismo, un proceso abierto a la crítica y revisión constantes. Consecuentemente, para ser comprensible dentro de un cierto contexto

<sup>58</sup> Rama, C. M. (1974), p. 102.

<sup>59</sup> Betz, H. (1988), p. 412.



histórico, la conducta humana no debería estudiarse de manera homogénea y abstracta, sino desde la misma estructura interna de una sociedad concreta, resaltando su singularidad histórica.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) consideraba erróneo separar la vida<sup>60</sup> del conocimiento, de tal manera que las acciones humanas, debían enfocarse como vivencias, experiencias vitales del sujeto protagonista. Para él, las ciencias naturales se refieren a una experiencia externa carente de unidad y significación que el hombre debe explicar mediante hipótesis unificadoras, mientras que las ciencias humanas hacen referencia a fenómenos del espíritu dotados de sentido, que el hombre debe comprender como estructuras de significación mediante una interpretación intuitiva que escapa a las categorías lógicas. Así, pretendía construir las ciencias humanas desde un subjetivismo fundado en la ontología de los agentes humanos<sup>61</sup>, donde la temporalidad no es una estructura mundana en la que el hombre “está” accesoriamente, sino una estructura formal que el hombre “es” internamente<sup>62</sup>. Para entender los hechos humanos había que partir de la autoconciencia de propósitos que hay en las expresiones de una vida humana, a lo que llamaba “conciencia de la vida”, y que consideraba la realidad última y suprema. Todo el acontecer histórico era resultado de las vivencias internas de los sujetos, de ahí la importancia de comprender, no sólo esas vivencias, sino también las motivaciones, propósitos y expresiones conscientes de todas las dimensiones de la vida.

Debajo de todo plan humano, influenciado por el entorno cultural y físico de cada uno, hay un determinado modo de entender la vida y el actuar del otro. Sobre un fundamento ontológico Dilthey construye una psicología descriptiva, que, si bien está fundada en la introspección de la conciencia –expresión de la unidad del yo individual–, tiene en cuenta

---

<sup>60</sup> Según Dilthey el positivismo propio de su época había llevado a las ciencias humanas a adoptar una visión superficial y empírica de la realidad, fruto de una separación entre el mundo de la vida (*Lebenswelt*) y el conocimiento. Sus primeros intentos, cargados de romanticismo, por construir una “filosofía de la vida” estuvieron influenciados por la lectura de Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, Tolstoi, Ruskin y Maeterlinck, puesto que veía en el arte “la última resistencia ante el dominio completo de la vida por parte de la ciencia”. Véase Hamilton, P. (1996), p. 68 y Oakley, A. (1997), pp. 90–96.

<sup>61</sup> Sobre la epistemología de Dilthey, véase Hodges, H. (1952), especialmente caps. 2, 3 y 8. Su epistemología en el campo de las ciencias humanas cae en un relativismo histórico.

<sup>62</sup> Véase Cruz Cruz, J. (1995), p. 172.

también la analogía interpersonal. Es decir, combina la propia subjetividad con la incidencia del entorno en las decisiones humanas, a través del análisis hermenéutico del contexto de la acción. Este enfoque de la psicología permite fijar procesos de tipificación de conductas que facilitan la comprensión de la complejidad humana. Esto es posible gracias a que los hombres se entienden por lo que de común hay en sus interrelaciones, de las que surgen interpretaciones compartidas, significados comunes y modos colectivos de entender la vida.

### 2.2.2. Economía historicista

Hasta mediados del siglo XIX, a diferencia de los británicos, que habían construido su economía política partiendo de las necesidades individuales, en los países germánicos el estudio de la economía había sido una especie de ciencia de administración del Estado, puesto que dominaba la tradición cameralista –*Kameralismus*–, orientada a mejorar los procesos de policía y administración pública<sup>63</sup>. Sin embargo, la Revolución Francesa dio entrada a enfoques individualistas, dando lugar a la *Nationalökonomie*, el equivalente a la economía política británica. No obstante, persistía la idea de considerar al Estado como la institución ética por excelencia, capaz de imponer justicia entre los intereses sectoriales. Así, a partir de la confluencia de este nuevo enfoque más individualista y la filosofía historicista comenzaría a perfilarse, a mediados del siglo XIX, la llamada “escuela alemana de economía historicista”, configurándose propiamente como tal hacia 1870 en torno a la figura de Schmoller<sup>64</sup>.

Esta escuela pretendía desarrollar un método más realista que la explicación matemática y abstracta que ofrecían los marginalistas, que les permitiese explicar los cambios en los patrones socioeconómicos. En este sentido, consideraban a la economía un instrumento para estudiar los problemas concretos de sociedades particulares en momentos puntuales de la historia. En lugar de enfocar el fenómeno del mercado como un equilibrio estático, lo veían como un complejo proceso que cambia constantemente, generando percepciones y expectativas inestables en las

<sup>63</sup> Marx, en la segunda edición de *Capital*, se refirió a las “ciencias camerales” como un “batiburrillo de conocimientos por cuyo purgatorio tiene que pasar el prometedor candidato a la burocracia alemana”. Marx, K. (1964), p. XVIII.

<sup>64</sup> Véase Rojo, L. (2004), p. 302.

evaluaciones subjetivas de los agentes<sup>65</sup>. Por lo tanto, se mostraban reacios a la abstracción de los modelos mecanicistas y sus leyes naturales o científicas, de carácter general; pensaban más bien que la teoría surgiría de modo inductivo tras analizar la información recolectada ante cada problema concreto. Por ello era necesario combinar la teoría con elementos históricos, tener en cuenta la compleja interdependencia entre lo social y lo cultural, en cuyo seno se configura la conducta económica.

En última instancia, la economía debía ofrecer una explicación de la génesis de la cultura económica de cada pueblo, bajo el supuesto de que para poder entender el tipo de elecciones individuales era necesario explicar cómo en cada cultura se formaban y cambiaban los modos de entender la función y sentido de la economía<sup>66</sup>. Desde esta visión de la economía como una teoría ética y cultural, se podría explicar la formación del “espíritu objetivo” de una economía concreta, que era lo que dotaba de una armonía social o moralidad económica a esa sociedad concreta. Era necesario, por lo tanto, entender el “espíritu” de un pueblo, su sentido de lo comunal, su concepción de lo religioso, sus costumbres y leyes, su modo de entender la política, etc., para descubrir la moralidad pública, aquello que lleva a los ciudadanos a una existencia más elevada, más allá de su propio interés egoísta<sup>67</sup>, y que es el fundamento de la economía de un pueblo.

En una primera fase, conocida como la “vieja escuela”, eran habituales las críticas al enfoque británico, que había abandonado la tradición socio-económica escocesa para reemplazarla por el utilitarismo de Bentham, de corte más racionalista, válido para todo tiempo y lugar. Sin embargo, según Wilhelm Roscher<sup>68</sup> (1817-1894) profesor en Leipzig,

---

<sup>65</sup> Smith, B. (1994), p. 299.

<sup>66</sup> El enfoque mecanicista pretendía imponer instituciones construidas racionalmente, con validez universal. Los historicistas, en cambio, seguían la línea de F. K. von Savigny, quien sostenía que las instituciones sociales crecían orgánicamente y reflejaban la particular idiosincrasia de un pueblo, por lo que era necesario estudiar su génesis y sus particularidades culturales.

<sup>67</sup> Como vimos, la Escuela de Cambridge encontraba dificultades para explicar la moralidad pública desde su intento de construir una ética sin fundamentos teológicos.

<sup>68</sup> Roscher es el fundador de la vieja generación de economistas historicistas. Junto con Hildebrand (Jena) y Knies (Heidelberg), son considerados los representantes de la vieja Escuela Historicista, que se oponían tanto al liberalismo británico como al socialismo revolucionario. “Son agrupados por sus intentos de complementar la economía clásica con material histórico, por buscar (bajo la influencia de la metafísica hegeliana) leyes

“tan difícil es admirar un ideal económico adaptado a las necesidades de todos los pueblos como encontrar un vestido que pueda ajustarse a todos los individuos”<sup>69</sup>. Asimismo, el objetivo de la economía debía ir más allá del estudio del origen y desarrollo de las riquezas de las naciones, objeto de la economía política. Puesto que cada una de ellas tenía su propio desarrollo había que seguir un método comparativo, una combinación del método histórico con el analítico de los economistas británicos.

Roscher sostenía que era necesario, entonces, complementar las enseñanzas clásicas con referencias históricas e institucionales concretas, que mostrasen la conexión entre los fenómenos económicos y los demás aspectos de la vida de una nación, que incluye una multitud de factores, como su idioma, religión, arte, ciencia, derecho, estado y economía, etc. Otros, como Hildebrand o Knies, creían que dicha conexión no era suficiente, y pretendían hacer de la economía una ciencia esencialmente histórica. Sin embargo, como sostiene Schumpeter, “cualquiera que fuese el grado de radicalismo de los autores de la ‘vieja’ Escuela Histórica en sus propuestas para completar o transformar la Economía, su historicismo quedó reducido a poco más que una *professio fidei* metodológica que nunca plasmó en estudios basados en el método histórico”<sup>70</sup>.

Sería Gustav von Schmoller (1838-1917), profesor de la Universidad de Berlín en la capital de Prusia y principal representante de la llamada Nueva Escuela Historicista<sup>71</sup>, quien llevaría adelante dicho desarrollo. Al igual que Roscher, no veía posible separar la teoría económica de la economía política, y por lo tanto, estudiar la economía con independencia del Estado era una “fantasía”. Propuso entonces complementar el enfoque teórico-deductivo de los británicos –al que consideraba una extensión del derecho natural individualista del siglo XVI– con lo

---

permanentes de desarrollo económico, y por desarrollar teorías de etapas económicas, así como por su fracaso en realizar sus ambiciones”. Betz, H. (1988), p. 415. Cabe destacar que las convicciones religiosas de Roscher lo mantuvieron alejado de la filosofía hegeliana.

<sup>69</sup> Roscher, W. (1857), *Principes d’Economie Politique*, Tomo I, París, p. 52, citado en Rojo, L. (2004), p. 312. (Original: *Grundlagen der Nationalökonomie*, 1854).

<sup>70</sup> Schumpeter, J. (1963), p. 808–809.

<sup>71</sup> En sus escritos puede observarse la influencia de Comte, Spencer y Darwin, y un distanciamiento aún mayor de la filosofía hegeliana. Su principal preocupación eran los problemas sociales, y creía que el objetivo de la economía debía ser incrementar el bienestar social. Betz, H. (1988), p. 421.

empírico-inductivo, a través de un método “histórico-ético”, de carácter totalizante. Según su parecer, el progreso económico no es inseparable del progreso ético-moral –expresión de la justicia social– y las disciplinas prácticas tienen un único fin: “el bien común y el interés común”<sup>72</sup>. Se empeñó entonces en demostrar que la conducta económica no podía explicarse como manifestación del interés propio, sino que era además resultado de otros factores, tales como las costumbres, normas morales y leyes, que actuaban en los hombres como una “segunda naturaleza” (la naturaleza cultural). “La economía nacional es, en último término, el sistema de los hábitos y las instituciones económicas y sociales del pueblo, considerado como un todo”<sup>73</sup>. Era, por lo tanto, objeto de la economía estudiar la génesis y evolución de las instituciones, puesto que esto era lo que otorgaba sentido al estudio de cuestiones estrictamente económicas como la utilidad o los precios.

El método de la economía debía compaginar lo estático con lo dinámico, y, partiendo de la observación empírica de la realidad concreta, coleccionando materiales históricos, ir ascendiendo hacia la unificación conceptual –siempre provisional y revisable– a través de la comparación y contraste de dichos materiales, sin perder de vista la unidad de la vida social y su desarrollo continuo. La conducta humana no podía modelarse desde un punto de vista universal y abstracto, sino como una realidad surgida de un proceso histórico, con una idiosincrasia y carácter particulares, y por lo tanto, era necesario considerar los factores que influyeron en la formación de dicha idiosincrasia (geografía, clima, historia, cultura, política, etología, derecho, etc.) para poder hacer de la

---

<sup>72</sup> Véase Betz, H. (1988), p. 423. Para Schmoller, la única solución posible a la cuestión social debería surgir del poder estatal, independiente y autónomo, de la monarquía prusiana. Habitado a los círculos más altos, como consejero y educador de funcionarios, era un gran admirador de la alta burocracia alemana –a quien veía un grupo social situado por encima de las luchas de clases–, como se recoge en esta cita: “Pongo todas mis esperanzas políticas y sociales en el mantenimiento y mejora de esta aristocracia espiritual de los funcionarios, los maestros y los clérigos alemanes” Schmoller, G. (1905), *Principes d’Economie Politique*, Tomo I, París, p. 240, citado en Rojo, L. (2004), p. 309. (Original: *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, 1900–1904)

<sup>73</sup> Schmoller, G. (1905), *Principes d’Economie Politique*, Tomo I, París, pp. 18–20, citado en Rojo, L. (2004), p. 313.

economía algo así como una psicología comparada<sup>74</sup>. Las teorías económicas eran producto de la historia y debían estudiarse como tales, y como no era posible una visión absoluta, *sub specie aeternitatis* –válida para siempre y en todo lugar– el método tenía que ser necesariamente hermenéutico, es decir, una interpretación contextual, provisional y revisable de un fenómeno complejo<sup>75</sup>.

#### 2.2.2.1. Corriente austríaca

Carl Menger (1840-1921), profesor de economía en Viena, se consideraba historicista en la línea de Dilthey, pues se oponía al método ingenuamente empírico que proponía Schmoller, con quien protagonizó durante 1883 y 1884 la famosa “controversia del método” (*Methodenstreit*) en defensa del método abstracto y deductivo (desarrollado en su *Principios*), también llamado “individualismo metodológico”<sup>76</sup>. Compartía con los historicistas la necesidad de un método diferente al de las ciencias naturales, pero consideraba que la propuesta de Schmoller imposibilitaría a la economía para llegar a ser una verdadera ciencia –rigurosa y exacta– al estilo de la física; por lo que debería buscarse un método nomotético, independiente del marco cultural o histórico. “En esta tarea no le empujaba el interés hacia la política económica o la historia de las ideas, ni le movía el deseo de añadir nuevos datos empíricos al conjunto de los ya acumulados, sino

---

<sup>74</sup> Schmoller consideraba la psicología la “clave de toda la ciencia cultural”. Según él, todas las actividades económicas tienen su raíz en los motivos (*Triebe*) humanos, sentimientos y necesidades, esto es, en su psicología. Betz, H. (1988), pp. 422–423.

<sup>75</sup> “Lo poco que sabemos de pasado jamás nos permitirá comprender el curso de la historia como algo absolutamente necesario (...) Lo que hay de particular en el destino de cada pueblo resulta de la complicación de las relaciones de causalidad. Nunca llegaremos a predecir con seguridad el destino general de los pueblos, y ni siquiera su destino económico, porque nunca podremos abarcar en una visión unitaria el conjunto de las causas y apreciar su acción relativa”, Schmoller, G. (1905), *Principes d’Economie Politique*. Tomo I, París, p. 260, citado en Rojo, L. (2004), p. 314.

<sup>76</sup> Menger y Schmoller diferían en el punto de partida. Para el primero –bajo la influencia aristotélica– los fundamentos científicos debían ser empíricos, inmediatamente cognoscibles y verdaderos; mientras que para el último –de influencia kantiana–, hipotéticos y abstractos. Como consecuencia, el método para Schmoller debía ser hipotético-deductivo, y para Menger, inductivo-hermenéutico.

principalmente el anhelo del teórico nato por encontrar nuevos principios de conocimiento, nuevos instrumentos para ordenar los hechos”<sup>77</sup>.

Educado en el seno de la tradición filosófica austríaca<sup>78</sup>, optaría por un método para la economía que se basa en un enfoque apriorístico muy distinto al kantiano<sup>79</sup>. Se reconocía deudor de Roscher, a quien dedica su *Principios (Grundsätze)* y es el autor que más veces aparece citado allí<sup>80</sup>. Sus investigaciones fueron continuadas por Eugen von Böhm-Bawerk y Friedrich von Wieser, dando origen a la Escuela Austríaca<sup>81</sup>. Al comienzo de *Principios* explicita las bases epistemológicas y metodológicas de su teoría económica<sup>82</sup>. Destaca en su obra la idea de causalidad<sup>83</sup>, donde se observa tanto la influencia racionalista como la

<sup>77</sup> Schumpeter, J. (1971), p. 121.

<sup>78</sup> Fue formado en la filosofía esencialista de Leibniz y Wolff, que era la tradicional del imperio austríaco, donde no predominaba el luteranismo ni la epistemología idealista kantiana. Véase Smith, B. (1994). “Los filósofos [austríacos] eran realistas que rechazaban la bifurcación kantiana entre el fenómeno y el nómeneo en relación a los objetos de estudio (...) Dicho realismo era aristotélico en sus orígenes”, entendido tanto en un sentido ontológico como epistemológico. Oakley, A. (1997), p. 33.

<sup>79</sup> Menger distingue, al igual que Aristóteles, las ciencias según su objeto y no en función de la separación entre ciencias naturales y del espíritu que era tan común en el ámbito germánico durante esa época. El primero en destacar dicha influencia fue Kraus en 1905. Véase Cubeddu, R. (1997), pp. 34-35.

<sup>80</sup> Véase Streissler, E. “The influence of German Economics on the work of Menger and Marshall”, en Caldwell, B. (1990), p. 46.

<sup>81</sup> Véase la nota biográfica de Hayek, F. A. von (1934), “Carl Menger”, *Economica*, vol. 1, n° 4, pp. 393-420, en Blaug, M. (1992), pp. 42-69.

<sup>82</sup> Menger se refirió al método económico como analítico, analítico-sintético, analítico-compositivo hasta que finalmente se decidió por “exacto”. En *Investigaciones (Untersuchungen)*, aunque sin mayores argumentos epistemológicos, da más información sobre su método al decir que la “teoría exacta es verdadera por definición (*per definitionem*) que no es susceptible de verificación o falsación contra la realidad empírica”, Citado en Alter, M. (1990), p. 92. Una explicación completa de su método iba a ser presentada en un tratado separado que nunca vio la luz. En una carta dirigida a Walras, Menger sostiene que la teoría económica pura no sólo investiga relaciones cuantitativas sino también la esencia del fenómeno económico. Citado en Alter, M. (1990), p. 95.

<sup>83</sup> Utiliza “causalidad” en las ediciones de 1871 y 1883, pero cambia el término por el de “teleología” en 1923. Es notable, y fue ampliamente remarcada, la influencia aristotélica en Menger, no solo por su concepción del conocimiento por causas y su carácter teleológico sino por muchos otros elementos, en especial su esencialismo y realismo ontológico. Sin embargo, un punto débil de su doctrina es su interpretación errónea de que Aristóteles sería un individualista metodológico, rechazando el carácter

romántica-historicista. “Menger identifica la causalidad con el tiempo; por un lado, incorpora la noción aristotélica de que el tiempo es meramente el numerario del cambio, y, por otra, va más allá al situar el proceso de cambio en el pensamiento romántico-historicista a través de su identificación con *Werden* y *Entstehen* (llegar a ser). El tiempo es la esencia del fenómeno económico, es real, es un elemento de las bases ontológicas de la teoría económica, y es fundamentalmente irreversible como el proceso teleológico es unidireccional y real”<sup>84</sup>.

Desde su concepción empírica de la ciencia, Menger sostenía que la economía alcanzaba el conocimiento a través de un método *sui generis*, en el que sus leyes debían ser causales, ligadas a la experiencia y, por lo tanto, aproximadas, pero también universales y exactas, puesto que debía alcanzar la esencia de los fenómenos económicos. Así como en la acción humana se daban unas dimensiones contingentes y otras necesarias y universales, debajo de la actividad económica había un orden inmanente, una sólida base ontológica que dotaba de rigor científico a la economía. Por lo tanto, para explicar el movimiento observable en los fenómenos –y para comprenderlos– la economía debía encontrar sus leyes subyacentes, algo que va más allá de la mera descripción y que exige llegar a su misma esencia. En ese sentido, debía moverse entre lo aproximado y lo exacto, entre la historia y la teoría.

Así pues Menger distinguió dos orientaciones metodológicas: la “realista empírica”, que empleaba “tipos reales”, y la “exacta”, que utilizaba “tipos exactos”. Mientras que los primeros eran descripciones cuantitativas de situaciones concretas, que admiten variantes y excepciones, los últimos eran diseños rigurosos deducidos de leyes naturales, universales y necesarias<sup>85</sup>. Era precisamente de éstos de quienes debía servirse la ciencia económica, que por un lado, era teoría, y por otro, historia. Menger distingue entre las ciencias económicas

---

primariamente social y comunitario del hombre. Para Menger, primero está el individuo y luego el Estado, pensamiento que probablemente obedezca a razones ideológicas contra el socialismo. Véase Alter, M. (1990), pp. 91–95 y 112–121.

<sup>84</sup> Alter, M. (1990), p. 94. Menger, al igual que Marx, motivado por fundamentar la economía en bases meramente ontológicas, llega a otorgar cierta substancia a la actividad económica, mientras que para Aristóteles la economía pertenecía al plexo de relaciones. Véase Crespo, R. (2011).

<sup>85</sup> Las leyes exactas de Menger requerían de un apriorismo ontológico radicalmente diferente al apriorismo epistemológico de Kant. Suponía la existencia de estructuras implícitas en el mundo de las relaciones humanas, inteligibles por sí mismas.



históricas –subdivididas en historia y estadística–, cuya misión es el estudio de la naturaleza individual de los fenómenos y de las relaciones económicas; la economía teórica, que se dedica al estudio de la naturaleza general de los fenómenos y las relaciones económicas; y las ciencias prácticas de la economía –política económica y doctrina práctica de la economía individual, que incluye a las finanzas–, abocadas a señalar el modo más apropiado de conseguir los fines económicos<sup>86</sup>.

En última instancia, el elemento explicativo de su enfoque residía en la subjetividad e intencionalidad del actor, unida a un individualismo ontológico, del que se seguía un individualismo metodológico, según el cual no habría organismos sociales sino resultados no intencionales de las decisiones individuales. Esto representaba para Menger el núcleo de la economía, lo que le permitía ser una ciencia teórica. Un conocimiento teórico de la sociedad –algo complejo– no podía fundarse en generalizaciones empíricas, sino que debía partir de sus elementos más simples, esto es, las decisiones individuales. Para que los resultados no intencionales de una multitud de actores pudieran ajustarse a leyes exactas, Menger les atribuyó una finalidad externa, que daba lugar a un “orden espontáneo”, resultado de la evolución de un organismo que apunta a la mejora continua del bien común<sup>87</sup>.

#### 2.2.2.2. *Corriente alemana*

Una corriente de pensadores neo-kantianos, proveniente del sur de Alemania (Baden) ante la búsqueda de un método para las ciencias del espíritu, acentuó aún más la distancia entre el conocimiento y la realidad, al afirmar que la validez de una proposición era independiente de la existencia de su objeto<sup>88</sup>. Así, centraron su atención en la validez de las

---

<sup>86</sup> Menger, C. (1883), pp. 252–256. Traducido al inglés como “Problems of Economics and Sociology” (1963) y luego “Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics” (1985), New York University Press, Nueva York. Véase también Alter, M. (1990), p. 84 y ss.

<sup>87</sup> Menger cree en el orden como un “hecho espontáneo”, algo que no debe ser buscado con un empeño común sino que más bien es resultado de un organismo no intencional que emerge del resultado de finalidades estrictamente individuales. Véase Crespo, R. (2002).

<sup>88</sup> Véase Oakley, A. (1997), pp. 124–147. No obstante, el objeto no es una realidad independiente del conocimiento, conocer es construir el objeto mediante un proceso de representación de la realidad. A diferencia de Dilthey, que clasifica las ciencias en

proposiciones en sí mismas, con independencia de los objetos. Como consecuencia, la verdad –antiguamente adecuación del intelecto a la realidad– pasaría a ser definida en términos de relación entre ideas. Para explicar la relación entre conocimiento y experiencia, recurrieron al concepto de valor, de tal manera que la validez de una proposición provendría de su valor o interés para la sociedad.

En este sentido, puesto que no eran los objetos sino los valores dominantes los que determinaban el conocimiento, Wilhelm Windelband (1848–1915) concluyó que la distinción entre las ciencias debería depender del método. Oponía por tanto al método “nomotético” de las ciencias naturales –orientado a fijar leyes y conceptos universales– el método “ideográfico” de las ciencias del espíritu –orientado a entender la singularidad de los hechos sociales–. La valoración de los hechos implica la perspectiva de un “deber ser”, que no proviene de la naturaleza sino del espíritu humano.

Un discípulo suyo, Heinrich Rickert (1863-1936), insistiría en esta línea, llegando al extremo de afirmar que es precisamente el juicio de valor –la cultura como fuente de valores objetivos– lo que dota de fundamento último, no sólo a las ciencias del espíritu, sino a todo tipo de conocimiento. Todos los hechos –naturales o sociales– podían ser objeto de generalización o singularización, de manera que considerar a un hecho natural o histórico no es más que una distinción formal, una manera de conceptualizar en función de un objetivo<sup>89</sup>. Es decir, incluso las ciencias de la naturaleza, en las que predominaba el método de generalización, eran consecuencia del modo humano de dar sentido al mundo. Más aún, en el plano de la “ciencia histórica cultural” –como él llamaba a las ciencias del espíritu–, no cabía la posibilidad de generalizar en leyes históricas, sino que había que referirse a los objetos individuales, a través de una selección y articulación conceptual que siempre sería reflejo de los valores y juicios personales<sup>90</sup>. En efecto, para Rickert, en la base de

---

función del contenido de los objetos, los neo-kantianos apelan a la diferencia metodológica.

<sup>89</sup> Véase Rickert, H. (1965), p. 155.

<sup>90</sup> En última instancia, Rickert no creía en la posibilidad de conceptualizar lo singular, dada la impotencia del concepto para captar la riqueza de la realidad. Según su gnoseología, de inspiración kantiana, la realidad no es accesible a la razón. Lo racionalmente manejable de la realidad es consecuencia de la intervención de la mente humana.

toda epistemología está el interés del observador<sup>91</sup>, expresión de sus valores –que a su vez son producto de un ambiente cultural determinado–, lo que rechaza la posibilidad de una ciencia objetiva de la realidad socio-histórica, un enfoque claramente relativista. Sin embargo, Rickert se resistió a aceptar tal relativismo y pretendió resolver el problema refiriendo al científico social a unos valores generales, objetivos y universalmente reconocidos<sup>92</sup>.

En este ambiente intelectual, Max Weber<sup>93</sup> (1864-1920) siguió la postura de Menger de que el conocimiento científico debería suministrar explicaciones causales –y por lo tanto, permitir predicciones– pero no compartía la idea de que las leyes de la economía tuvieran que tener validez universal. Atacó vehementemente a la Escuela Histórica<sup>94</sup>, lo que le llevó a una creciente tensión personal con Schmoller. Influido por Rickert, no sólo adoptaba una epistemología sin bases ontológicas, sino que distinguía entre fenómenos naturales y humanos, siendo estos últimos construcciones objetivas cuyo sentido remitía a la subjetividad de los individuos, a sus valores, que, como tales, eran arbitrarios.

<sup>91</sup> Según esta posición, conocida como “teoría del interés cognitivo”, el conocimiento científico no se interesa por la realidad en sí misma –ontológicamente–, sino en función de los valores subjetivos de quienes hacen ciencia. Este enfoque ejercería una notable influencia en Max Weber.

<sup>92</sup> Véase Rickert, H. (1965) y Rickert, H. (1961) p. 71. Coincidió con Schmoller en la posibilidad de una ética objetiva o científica, que recogía los valores dominantes en el pensamiento oficial alemán anterior a la Primera Guerra Mundial. Precisamente esta ética hacía posible la elaboración de una ciencia de la Economía Política. Véase Rojo, L. (2004), p. 317.

<sup>93</sup> Véase, Tribe, K. “Max Weber and the ‘New Economics’”, en Hagemann, H. et al. (2010), pp. 62–88.

<sup>94</sup> Sin embargo, sus trabajos iniciales se adecuan a los informes y monografías típicos de la línea historicista. Basta citar su tesis doctoral (1889): “*Contribución a la historia de las organizaciones de comercio en la Edad Media*”, y una investigación de 900 páginas sobre el trabajo agrario en las provincias alemanas situadas al este del río Elba, encargada en 1892 por la Asociación de Política Social, que le valió el ingreso a la academia. Véase Bendix, R. [1960 (2000)], pp. 33-63. Años más tarde, en 1909, con ocasión de otra encuesta organizada por la A.P.S., deja claro en la Introducción metodológica la cuestión que le interesa, tanto en este estudio empírico como en sus estudios sociológicos, a saber: “indagar «qué tipo de hombre está configurando la gran industria moderna en virtud de sus características internas y qué tipo de destino profesional les depara a las personas que trabajan en ella, y a través de ahí, de manera indirecta, qué destino extraprofesional les depara»”. Prólogo de Joaquín Abellán a Weber, M. (1988), p. 13. Sobre este cambio metodológico, véase Hagemann, H. et al. (2010), p. 63.

Consecuentemente, los fenómenos sociales eran representaciones hermenéuticas de la realidad, visiones pragmáticas, interesadas y parciales<sup>95</sup>. Por lo tanto, toda ciencia debía ser neutral respecto a los valores, que actúan como principios de fe. Precisamente por esto Weber criticaba la pretensión de Schmoller y Rickert de elaborar una ética positiva.

Weber niega la capacidad de la razón para justificar la elección de ciertos contenidos concretos de valor, plurales y en pugna, y los somete al juicio de una racionalidad formal, que analiza la consistencia de los valores mismos, en la medida en que puedan actuar como principios orientadores de un “estilo de vida” unitario. “Del axioma de libertad de los juicios de valor (*Werturteilsfreiheit*) que hoy es dispuesto como un mero postulado de valor, Weber extrae conclusiones sociológicas. La imposibilidad de los valores sustancialmente racionales juega un rol fundamental en la sociología de Weber. La racionalidad intrínseca de los fines, las razones por las cuales los objetivos son queridos, no es susceptible de prueba racional; los modos de comportamiento más diversos y contradictorios pueden ser racionales en términos de relaciones medios-fines. Lo que en realidad es racional, y en qué respecto, depende en última instancia de bases irracionales”<sup>96</sup>. Puesto que no es posible un acuerdo común ante este politeísmo de valores, y que éstos subyacen a la investigación científica, las explicaciones causales que proporcionan las ciencias nunca serían absolutas y definitivas sino parciales y provisionales, ya que se corresponden con un punto de vista interesado y subjetivo. En efecto, la representación que el hombre puede hacerse de la realidad es fragmentaria e interesada. Incluso las leyes de la economía, al contrario de lo que creía Menger, siempre estarían ligadas a una interpretación subjetiva y a unos valores sociales concretos, ante los que no cabe una racionalidad objetiva.

Weber realiza una separación entre racionalidad teórica y normativa que hace que para la resolución de problemas empírico-analíticos se recurra a la racionalidad objetiva-formal, mientras que, para cuestiones valorativas, se acuda a la racionalidad subjetiva. Frente a este tipo de

---

<sup>95</sup> De alguna manera Weber asume una postura similar a la de Hume, para quien la razón era “esclava de las pasiones”. Para Weber la razón es “esclava de los valores”, permanentemente en conflicto y sobre los cuales no cabe ningún tipo de justificación. Véase Brubaker, R. (1984), p. 59.

<sup>96</sup> Tenbruck, F. (1980), p. 335.

cuestiones, ya no existe una cosmovisión única, de la que se deriven criterios sustantivos para la acción práctica, sino que ésta es fruto de la elección individual, elección que implica en última instancia “crear” el propio sentido de nuestra vida. “El destino de una época de cultura que ha comido del árbol del conocimiento consiste en tener que saber que podemos hallar el *sentido* del acaecer del mundo no a partir del resultado de una investigación, por acabada que sea, sino siendo capaces de crearlo; que las «cosmovisiones» jamás pueden ser producto de un avance en el saber empírico, y que, por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, sólo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros”<sup>97</sup>. Mediante la adhesión a postulados de valor, los que sea, desde la conciencia del profundo politeísmo, el hombre “elige su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser”<sup>98</sup>. Esta es la idea de personalidad (*Persönlichkeitsbegriff*) que adquiere un valor trascendental, y que reclama la “consagración incesante a una ‘labor’, cualquiera sea, y la exigencia cotidiana que de ella se deriva”<sup>99</sup>, puesto de manifiesto en un “estilo de vida”. Así, la elección, subjetiva pero racional, es el núcleo de la personalidad, y presupone la *autonomía* de la conciencia individual en lo referente a valores y la responsabilidad ante lo elegido.

En *La ciencia como vocación* Weber vincula el proceso de progresiva racionalización de Occidente con la posibilidad de un nuevo politeísmo: “el grandioso racionalismo de una vida ética y metódicamente ordenada, que resuena en el fondo de toda profecía religiosa destronó aquel politeísmo en favor del “único necesario”, pero hoy (...) los numerosos dioses antiguos, desencantados y, por tanto, convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y reanudan entre ellos su eterna lucha”<sup>100</sup>. De esta manera, Weber relaciona el desarrollo de la razón occidental con el pluralismo que resulta de la autonomización de las distintas esferas de valor<sup>101</sup> –política, jurídica,

<sup>97</sup> Weber, M. [1982 (1973)], p. 46.

<sup>98</sup> Weber, M. [1982 (1973)], p. 238.

<sup>99</sup> Weber, M. [1982 (1973)], p. 226.

<sup>100</sup> Weber, M. (1967), pp. 217–218.

<sup>101</sup> Las esferas de valor no son creadas por los individuos sino que tienen existencia objetiva, aunque cambian a medida que emergen nuevas formas de vida social. Cada esfera de valor tiene sus propias normas, y no existe ninguna esfera que pueda arbitrar ante conflictos entre ellas, sino que es el propio individuo quien debe elegir. Por último,

estética, erótica, científica—, cada una con una racionalidad propia, e incapaces de dar un sentido teórico y práctico unitario a las acciones. Cada una de estas cosmovisiones, en su pretensión de erigirse en interpretación global de la realidad y criterio de actuación, entra en conflicto irresoluble con las demás. Para Weber dicho proceso es necesario e irreversible, “es la historia del desarrollo autodestructivo de la Razón carismática, el destino de la razón con pretensiones de racionalizar lo real”<sup>102</sup>.

La conciencia de legalidad autónoma de cada una de las esferas hace que avancen al margen de las demás, produciendo una fragmentada —y algunas veces antinómica— estructura del mundo de la vida. En el caso de la economía, esto era patente, pues donde mejor se observaba el aumento incesante de la eficiencia de lo procesal era precisamente en este ámbito, hasta el punto de invertirse las relaciones entre medios y fines, imponiéndose lo procesal sobre el modo de ser del hombre<sup>103</sup>. La economía debía tener como objeto comprender una conducta históricamente constituida, orientada a la utilidad, que sólo podría entenderse desde una determinada representación de la realidad. De ahí que elaborar un esquema de esa representación sea tan importante para el método de la economía. Sin embargo, no debería seguirse una lógica deductiva —propia de la física matemática— ni la inducción empírica —

---

mientras que el conflicto entre postulados de valor es subjetivo —surge de las diferencias en las creencias individuales—, el conflicto entre esferas de valor es objetivo —surge de diferencias en la estructura propia y lógica interna de las diferentes formas de acción social—. Asimismo, Weber aclara que las esferas de valor no son un concepto metafísico ni empírico sino teórico; son tipos ideales de órdenes de vida potencialmente conflictivos. Véase Brubaker, R. [1984 (2006)], pp. 71–73 y 82–82.

<sup>102</sup> Ruano, Y. (1996), p. 92.

<sup>103</sup> Este proceso de racionalización es posible porque Weber se adhiere a la interpretación protestante del “carisma”, no como una fidelidad renovadora y fecunda a la autoridad original, sino como una ruptura con el orden establecido —con el don, con lo recibido—, expresión de la libertad humana. Véase Rieff, P. (2007). También es consecuencia de haber reducido la ética a mera exterioridad formal. Para Weber, toda acción éticamente orientada puede orientarse conforme a la «ética de la convicción» o conforme a la «ética de la responsabilidad» según se elija como fin último para la acción un valor intrínseco o el éxito, respectivamente. Weber subordina la primera —que persigue valores absolutos, irreconciliables— a la última, que se adapta a los órdenes de un mundo objetivado, y asume que la regularidad de las acciones será consecuencia de la racionalidad teleológico-instrumental en función de los intereses individuales más que de sistemas de valores internalizados. Véase Weber, M. (1967), p. 163 y Kalberg, S. (1979), p. 134–135.

propia de la historia—, sino una vía heurística en la que se combinasen ambas perspectivas. Gracias a ese método, que consistía en la observación interesada de la realidad para detectar los rasgos más importantes a la hora de explicar una conducta, era posible construir lo que Weber llama “tipo ideal”<sup>104</sup>, que no es más que un instrumento metodológico que le permitía realizar explicaciones causales<sup>105</sup>, nunca definitivas; una vía media entre la de Schmoller y Menger.

La economía tenía que estudiar singularidades históricas, y para ello había que recurrir a conceptos y regularidades generales procedentes de las ciencias nomológicas, pero complementándolas con algún tipo ideal que posibilitara descubrir las conexiones y regularidades de ese tipo de actitudes humanas que permiten dar respuestas a lo que se intenta explicar<sup>106</sup>. Según Weber, sólo desde un método hermenéutico se puede entender la racionalidad de un modo de actuar colectivo, en una determinada comunidad y en unas circunstancias históricas. Eso era, en última instancia, lo que debía hacer la economía: establecer conexiones entre un hecho observable y la lógica subjetiva que habría dado lugar a la mentalidad desde la cual puede explicarse dicho fenómeno<sup>107</sup>. Sólo el

<sup>104</sup> Ante la imposibilidad del conocimiento para acceder a las conexiones reales de las cosas, Weber, siguiendo la tradición kantiana, recurre a la metodología de los “tipos ideales”, introducidos por Jellinek en 1900 y desarrollados por Rickert en 1902, y que define como: “puros tipos conceptuales contruidos para fines de la investigación sociológica, respecto de los cuales la acción se aproxima más o menos, o lo que es más frecuente, de cuya mezcla se compone”. Véase Weber, M. [1984 (1964)], pp. 16-21.

<sup>105</sup> “Tipos ideales” eran, por ejemplo, el supuesto de recurrir a un principio marginalista para ordenar preferencias o el “*homo oeconomicus*” utilitarista.

<sup>106</sup> Existen dos tipos de causalidades, una referida a los sucesos humanos, regida por una racionalidad pragmática, y otra a los sucesos naturales, a la que rige una racionalidad sustancial. Confundir ambos tipos es lo que Weber llama “falacia naturalista”.

<sup>107</sup> Una clara muestra de este método representa *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde Weber se interesa por el origen de la racionalización de una conducta práctica. Su argumento principal es que en ciertas manifestaciones del protestantismo ascético y puritano, el trabajo metódico y disciplinado, junto a la acumulación y reinversión del capital, por el mandato de una racionalidad ética sustantiva, generó una componente sistemática a la actividad económica que perduró incluso cuando hubo cesado el impulso axiológico-racional —cierta racionalidad sustantiva y, en concreto, la doctrina de la predestinación que veía en la acumulación de riquezas un signo de elección divina— para seguir funcionando con la inercia propia de la acción teleológicamente racional. En el mismo título de la obra se observan los dos componentes: el fenómeno a estudiar (espíritu del capitalismo) y la subjetividad desde la cual se comprende (*ethos* protestante). Al caracterizar la relación que existe entre

método –la construcción de una racionalidad explicativa del proceso histórico– tenía carácter de absoluto, ya que al no haber una racionalidad material sustantiva única, todos los juicios de racionalidad material son posibles y la racionalidad objetiva se ve entonces reducida a racionalidad técnica, la única que permite un juicio racional, a través del cálculo y la eficacia.

Los dos factores institucionales en que se expresa la modernización<sup>108</sup> a través de la racionalidad conforme a fines son, para Weber, la economía capitalista y el Estado<sup>109</sup> modernos. Estos ámbitos están diferenciados –porque el capitalismo ha logrado despolitizarse gracias a su propia regulación interna– pero se refuerzan mutuamente<sup>110</sup>. El desarrollo de la economía se apoya en el derecho formal (impersonal y previsible) y la administración racional (una estructura burocrática regida por reglas formales y calculables) característicos del Estado, quien a su vez se consolida por referencia al racionalismo económico<sup>111</sup>. El capitalismo sería el resultado de la imposición progresiva de un tipo de

ambos, Weber utiliza el concepto de *afinidad electiva*, para destacar cierta adaptación o adecuación y autonomía a la vez entre pensamiento y realidad. No considerar estos aspectos metodológicos conduce a interpretar erróneamente que el propósito de esta tesis era explicar “el nacimiento y desarrollo del capitalismo”. Véase Gil Villegas, F. (2005), p. 23.

<sup>108</sup> *Modernización* es la racionalización en el ámbito social.

<sup>109</sup> El Estado orienta su actividad según un orden jurídico y un orden administrativo cuyo núcleo organizativo lo constituye el *Anstalt*, “instituto” o aparato racional que subraya su interna ramificación en instituciones; dispone de un poder militar permanente y centralizado; monopoliza el uso legítimo de la fuerza como medio para conservar el orden vigente; organiza la administración burocráticamente y cuenta con un derecho formal positivizado como instrumento organizativo. Weber, M. [1974 (1942)], pp. 285-289. Habermas, J. [1988 (1981)], p. 215.

<sup>110</sup> El racionalismo económico también se refuerza mutuamente con el progreso científico-técnico, ya que utiliza los conocimientos científicos para mejorar su organización con vistas a una mayor eficiencia, y a su vez dichos avances científicos son impulsados en gran parte por fines económicos. “El capitalismo moderno ha sido grandemente influenciado en su desarrollo por los avances de la técnica; su actual racionalidad hállase esencialmente condicionada por las posibilidades técnicas de realizar un cálculo exacto; es decir, por las posibilidades de la ciencia occidental, especialmente de las ciencias naturales exactas y racionales, de base matemática y experimental. A su vez, el desarrollo de estas ciencias y de la técnica basada en ellas debe grandes impulsos a la aplicación que, con miras económicas, hace de ellas el capitalista, por las probabilidades de provecho que ofrece”. Weber, M. [2008 (2003)], pp. 63 y 64. Véase también Weber, M. [1984 (1964)], pp. 251–272.

<sup>111</sup> Véase Weber, M. [1974 (1942)].



racionalidad –la “conducta económica”– entendida como estilo de vida al que está destinada la civilización occidental<sup>112</sup>.

Según Weber, a diferencia del profesional protestante, para quien el ejercicio de su profesión estaba directamente ligado a su salvación; el profesional moderno mide su conducta de modo pragmático, conforme a la maximización de beneficios por imperativos meramente adaptativos. Cuando las raíces religiosas comenzaron a ser sustituidas por estas consideraciones utilitarias, quedando solo la “exigencia de una conciencia farisaicamente buena en materia de enriquecimiento” (*ethos* profesional burgués), el capitalismo, que se había asentado en la sociedad, descansaba ya sobre fundamentos mecánicos<sup>113</sup>. Para Weber, al igual que para Marx, el capitalismo constituía la última fase del devenir de la historia, siendo la racionalidad crematística la más plena expresión de la racionalidad funcional moderna. Dicho final tenía para Weber un sentido trágico, resultado de su pesimismo antropológico: “Weber no se cansaba de subrayar la distancia existente entre los proyectos de los hombres y las consecuencias de sus acciones. Lo que una generación quiso libremente se transforma para la generación siguiente en un destino inexorable”<sup>114</sup> y, como afirma casi al final de su vida: “el destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o

<sup>112</sup> Es famosa la idea weberiana de que la progresiva racionalización del mundo acabaría por convertirse en una “jaula de hierro” (*ein stahlhartes Gehäuse*): “A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como un ‘manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo’. Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en una jaula de hierro. El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres como nunca se había conocido en la historia. La jaula ha quedado vacía de espíritu, quien sabe si definitivamente”. Weber, M. [2008 (2003)], p. 286. Esta referencia a la “jaula de hierro” es similar a la argumentación que hace Simmel sobre el dinero en la modernidad, en su *Filosofía del dinero*.

<sup>113</sup> Weber termina su escrito con un plan de trabajo que incluye: mostrar el alcance del racionalismo ascético en la ética-político-social; su relación con el racionalismo humanista y sus ideales de vida e influencias culturales; su relación con el empirismo filosófico y científico; y el desarrollo histórico del ascetismo intramundano desde sus atisbos medievales.

<sup>114</sup> Aron, R., en Weber, M. (1967), p. 35 (Introducción). Este rasgo evidencia su carácter historicista.

bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí”<sup>115</sup>.

### 2.3. Tradición americana

#### 2.3.1 Presupuestos filosóficos: pragmatismo

En Estados Unidos, simultáneamente a las corrientes analizadas en este apartado, tuvo lugar el nacimiento de la filosofía pragmatista. El pragmatismo surge entre 1871 y 1872, en el seno de las reuniones del *Cambridge Metaphysical Club*, creado por Peirce junto a un grupo de intelectuales licenciados en Harvard, interesados en desmitificar la ciencia o modernizar la religión<sup>116</sup>. Cambridge (Massachusetts) era en ese entonces la capital de la América más aristocrática y europeizada<sup>117</sup>.

Esta línea de pensamiento se podría caracterizar por: 1) Historicismo o temporalismo: la ciencia es resultado provisional de un proceso evolutivo de investigación llevado a cabo por una comunidad en el seno de la historia, sin que sea posible una teoría universal apriorística; 2) Probabilismo o falibilismo: se opone al mecanicismo que permite generalizaciones universales; en cambio, los conceptos y sus significados son probables y contingentes; 3) Relativismo: la validez de las reglas se juzga por los beneficios que, bajo condiciones específicas pero variables, reportan al mayor número de individuos, puesto que no se admiten verdades objetivas que permitan juzgar las reglas obtenidas por observaciones empíricas y se rechaza la existencia de reglas de validez

---

<sup>115</sup> Weber, M. (1967), p. 231. “La tensión entre la esfera de los valores «científicos» y la de la salvación religiosa es totalmente insoluble”. Ibidem, p. 228.

<sup>116</sup> Véase Fisch, M. H. “Was there a Metaphysical Club in Cambridge?”, en Moore, E. C. y Robin, R. S. (Eds.) (1964), pp. 3–32. Sobre el origen del pragmatismo, véase también Sini, C. (1999); Brent, J. (1998) y especialmente Menand, L. (2002), cap. 9. Este grupo solía reunirse por las noches a discutir sobre filosofía, ciencia, religión y cuestiones de actualidad cultural; el nombre de “Club Metafísico”, como el mismo Peirce escribió, obedece a una actitud irónica e insolente, puesto que el agnosticismo característico de aquella época arremetía contra toda base metafísica. Véase Menand, L. (2002), p. 210.

<sup>117</sup> Véase Sini, C. (1999), p. 5.

universal; y 4) Pluralismo empirista<sup>118</sup>: se insiste en la necesidad de contrastar la solidez de todas las proposiciones, para lo cual no existe un único modo<sup>119</sup>. En definitiva, defienden una visión evolutiva y probabilista de la ciencia y el conocimiento, cuya única estabilidad y fijeza deviene del consenso de una comunidad.

Desde que William James, miembro del *Cambridge Metaphysical Club*, señalase a Charles Sanders Peirce (1839-1914) como el padre del pragmatismo, no quedan dudas de que él es la figura central de esta corriente. En *The Spirit of Cartesianism*, Peirce critica el método cartesiano y prepara el terreno para un nuevo modo de concebir la ciencia. Partiendo del fundamento comunitario de la práctica científica propuso una ruptura con el atomismo lógico, insistiendo en la necesidad de la hermenéutica y la semiótica para entender el desarrollarse de esa práctica. Desde su perspectiva, no habría en la investigación científica puntos de partida absolutos, evidentes por sí mismos, sino que se debe partir de propuestas provisionales que serán mejoradas como consecuencia del avance científico. Consideraba imprescindible lo antropomórfico para entender el avance y desarrollo de las ciencias.

El desarrollo de los procesos de investigación científica no sólo es consecuencia de la inducción y la deducción, sino también de la “abducción”, un razonamiento que aporta las hipótesis explicativas, posibilitando la aparición de nuevas ideas<sup>120</sup>. La abducción, en palabras de Peirce, “es el proceso de formación de una hipótesis explicatoria. Es la única operación lógica que introduce una idea nueva; pues la inducción no hace otra cosa que determinar un valor, la deducción meramente evoca las consecuencias necesarias de una hipótesis pura”<sup>121</sup>, y [la abducción] “consiste en examinar una masa de hechos y en permitir que esos hechos sugieran una teoría”<sup>122</sup>. Para Peirce el conocimiento por

<sup>118</sup> El empirismo de los pragmatistas se aparta de la tradición europea, que resalta el hecho de que la experiencia proviene del contraste entre los sentidos y el mundo exterior. Véase Smith, J. (1992), pp. 17–35.

<sup>119</sup> Wiener considera estas cuatro ideas el “legado filosófico” del pragmatismo, a las que posteriormente agrega el individualismo democrático secular. Véase Wiener, P. (1949), p. 19 y Hackney, J. (2006), p. 42.

<sup>120</sup> Véase la tesis doctoral: Barrena, S. (2003).

<sup>121</sup> Peirce, C. S. (1905), *Collected Papers*, cap. V, p. 5, citado en Mirowski, P. (1987), p. 1012.

<sup>122</sup> Peirce, C. S. (1905), *Collected Papers*, cap. VIII, p. 209, citado en Barrena, S. (2003), p. 121.

abducción –que estrictamente se apoya en conocimientos previos– tiene un carácter originario porque no está contenido en las premisas como algo ya sabido, sino que es conocido sólo cuando se descubre<sup>123</sup>. Es precisamente esto lo que permite explicar el desarrollo de los llamados instintos o talentos evolutivos, aquellos cambios en los hábitos y capacidades operativas que constituyen el núcleo del avance científico. La abducción hacía necesario recurrir a la hermenéutica –única vía para entender la génesis y el sentido de la innovación–, y considerar además el contexto histórico, lingüístico y social. El enfoque hermenéutico implica prestar atención a la semiótica, a la teoría de los signos y sus relaciones. Es decir, es necesario distinguir entre la tríada: designación –la palabra–, objeto –la realidad– e intérprete –quien las une–. Para Peirce, ningún lenguaje puede ser reducido a reglas, puesto que conlleva implicación vital; consecuentemente, condena todo intento de construir un modelo mecanicista.

En *Evolutionary Love*, un ensayo publicado en 1893, Peirce destaca que el rasgo distintivo del siglo XIX es haber sido “un siglo económico”, donde la economía política tiene su propia fórmula de redención: la inteligencia al servicio de la avaricia. Según el autor, se han resaltado los efectos benéficos de la avaricia, convirtiéndola en el principal agente en la elevación de la raza humana y en la evolución del universo. Para él, no es el egoísmo lo que provoca la evolución natural o social, sino el amor creativo<sup>124</sup>. Enemigo del individualismo económico, también se opuso al utilitarismo<sup>125</sup>, especialmente al de C. Wright, apasionado evolucionista y defensor de la doctrina de Stuart Mill, cuya síntesis entre

---

<sup>123</sup> “La sugerencia abductiva viene a nosotros como un fogonazo, es un acto de intuición (*insight*) aunque de una intuición extremadamente falible. Es verdad que los diferentes elementos de la hipótesis estaban antes en nuestras mentes; pero es la idea de juntar lo que nunca antes habíamos soñado juntar lo que hace brillar la nueva sugerencia ante nuestra contemplación”, Peirce, C. (1903), “The Harvard Lectures on Pragmatism”, *Collected Papers* cap. V, p. 181. Citado en Barrena, S. (2003), p. 122.

<sup>124</sup> “El Evangelio de Cristo dice que el progreso viene cuando cada individuo funde su individualidad en simpatía con su prójimo. En contraste con esto, en el siglo XIX existe la convicción de que el progreso tiene lugar debido al esfuerzo individual de cada uno para sí, actuando con todas sus fuerzas, aplastando a su prójimo cada vez que se le presenta la oportunidad. Esto lo podemos llamar acertadamente como el Evangelio de la Avaricia”. *Collected Papers*, citado en West, C. (2008), pp. 86–87.

<sup>125</sup> No obstante, solía relacionarse la filosofía pragmatista con el utilitarismo o la búsqueda del beneficio, por lo que, y para evitar confusiones, en 1905 Peirce cambió el nombre de “pragmatismo” por el de “pragmaticismo”.

evolucionismo y utilitarismo fue de gran importancia para el nacimiento del pragmatismo. Criticó también la economía marginalista, alegando que, por no dar cabida a los procesos hermenéuticos y semánticos, nunca podría explicar el cambio y la evolución

Quizás uno de los rasgos más destacables del pragmatismo sea su esfuerzo por superar el escepticismo, evitando tanto el método racional como el ontológico clásico<sup>126</sup>. Peirce, mucho antes que Kuhn, sostuvo que los métodos y las creencias necesitan ser sometidos a revisión continua. Parte del análisis de la creencia y la duda –resultado de una indagación (*inquiry*) previa– dos “estados del espíritu” opuestos. Los estados mentales y prácticos del hombre están constituidos por una gran cantidad de creencias u opiniones, aunque éstas son resultado de diferentes procesos. Peirce enumera cuatro: el método de tenacidad, o reiteración obstinada de una creencia, defendida a “capa y espada”; el método de la autoridad, similar al anterior pero donde la creencia descansa en una institución (Iglesia, Estado, etc.); el método *a priori*, cuyo objeto es evitar prejuicios a través de explicaciones racionales, y cuyo fundamento último es la metafísica; y el método de la ciencia, que busca la verdad como algo público, algo a lo que cada hombre llegará como única conclusión verdadera, y cuyo presupuesto es la realidad. A diferencia de los métodos precedentes, éste se proporciona a sí mismo su propio criterio de verificación, con el auxilio de la lógica.

Peirce, partidario del realismo de Escoto, se opuso a la doctrina nominalista, cuyo error principal había sido la definición de la creencia como individual<sup>127</sup>. Por otra parte reconocía que existía una brecha entre las creencias comunes y la realidad, aunque la investigación científica reduciría progresivamente esa brecha: “los prejuicios personales u otras peculiaridades de generaciones de hombres pueden posponer indefinidamente un acuerdo en esta opinión –escribió–, pero ninguna

---

<sup>126</sup> Véase Putnam, H. (1995), pp. 68–73. Las máximas –a diferencia de los algoritmos– deben ser interpretadas contextualmente. Creía en la indeterminación, pero a su vez estaba convencido que el Universo tiene sentido, y puede ser conocido por la mente aunque intersubjetivamente, puesto que el conocimiento es social.

<sup>127</sup> La consideraba una “filosofía en ayuda del egoísmo”, y no simplemente porque negase al conocimiento su carácter social, sino porque, al reconocer únicamente la realidad de los individuos, negaba lo social por completo. Para Peirce, el conocimiento no puede depender de las inferencias de los individuos porque éstos son finitos, y no pueden comprobar que el resultado promedio concuerde absolutamente con las probabilidades.

voluntad o limitación humanas pueden hacer que el resultado final de una investigación sea cualquier otra cosa que aquello que está destinado a ser. La realidad, entonces, se debe identificar con lo que se piensa en la opinión verdadera última”<sup>128</sup>.

La indagación es el proceso de esclarecimiento de nuestras ideas, proceso que parte de la duda para fijar una creencia<sup>129</sup>. La creencia implica el asentamiento en nuestra naturaleza de una regla de acción o de un hábito, de manera tal que por nuestros modos de acción podemos llegar a reconocer nuestras creencias. Sin embargo, hay que tener presente el significado: “Para desarrollar el significado de una cosa, por tanto, no tenemos más que determinar qué hábitos produce, ya que lo que una cosa significa equivale a los hábitos que comporta. Debemos descender a lo tangible y (concebiblemente) práctico para encontrar la raíz de toda verdadera distinción del pensamiento, por sutil que sea; y no hay ninguna distinción de significación, por afinada que sea, que pueda consistir en otra cosa que en una posible diferencia práctica”, es decir, en una regla de acción diferente”<sup>130</sup>. La única función verdadera del pensamiento es establecer reglas de acción, es decir, hábitos de respuesta a las dudas provenientes de la experiencia. Esto representa la esencia misma del pragmatismo y de allí se deriva la famosa “«máxima pragmática»”<sup>131</sup>, que Peirce enuncia de la siguiente manera:

<sup>128</sup> Peirce, C. (1872), “On reality”, citado en Menand, L. (2002), p. 237.

<sup>129</sup> Aunque las creencias provienen de la realidad, éstas pueden ser verdaderas (creencia en lo real) o falsas (creencia en lo ficticio). Para distinguir entre ambas hay que tener presente que lo verdadero es lo público. Asimismo, el método científico es el único que acepta considerar la verdad como fruto de una investigación que llevará a los hombres a un único resultado. Por lo tanto, la realidad es, para Peirce, “la opinión cuyo destino es que todos los que investiguen se encuentren, finalmente, de acuerdo acerca de ella”. Citado en Sini, C. (1999), p. 27. En última instancia, lo racional, para Peirce, es el interés por la “realidad”, propio del método científico. La realidad es independiente de lo que cada uno pueda pensar de ella, aunque tampoco es una instancia ontológica pre-existente, sino que es fruto de un acuerdo público, posible en un plazo muy lejano en virtud de la potencia de la indagación común. La opiniones subjetivas se confrontan con los hechos, siendo éstos características emergentes de la experiencia social y pública, siempre cambiantes. Verdad y realidad coinciden solo en el infinito.

<sup>130</sup> Sini, C. (1999), p. 26.

<sup>131</sup> La máxima pragmática evidencia la influencia del evolucionismo en el pragmatismo. A través del pensamiento común es como los rasgos iniciales de la existencia se van haciendo reales –públicos– y por lo tanto, verdaderos. Lo real no es lo individual –el individuo no es más que un signo de la verdad– sino este proceso universal. La lógica es parte de una ciencia normativa cuyo sentido final es cósmico.

‘Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, pensamos (*conceive*) que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de estos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto’<sup>132</sup>.

A modo de síntesis, “el pragmatismo de Peirce establece tres criterios fundamentales: 1) que la manera más razonable de llegar a creencias válidas y justificadas es por medio del método científico<sup>133</sup>; 2) que el método científico es un proceso social y colectivo de autocorrección promovido por unos hábitos que funcionan adecuadamente, es decir, las creencias que se tambalean por expectativas inciertas, las dudas, cuya única finalidad es ‘afianzar las opiniones’; y 3) que esta odisea científica en busca de la verdad está inextricablemente vinculada al bien final de fomentar ‘el desarrollo de una razonabilidad concreta’, es decir, un amor evolucionario, aunque no se reduce únicamente a ello”<sup>134</sup>.

John Dewey (1859-1952) de la Universidad de Chicago, fue quien difundió los principios del pragmatismo<sup>135</sup>. Consideraba la separación entre ciencia y ética uno de los grandes problemas de la humanidad, y era misión de la filosofía superar esa brecha. Para ello, debía estudiar cómo los intereses morales y las condiciones sociales afectaban a la construcción del conocimiento, algo que requería abandonar las visiones estáticas de la sociedad –resultado de decisiones óptimas– para adoptar un enfoque dinámico, desde el cual abordar los grandes problemas de las modernas sociedades democráticas. Pensaba que un método crítico de evaluación del cambio social vendría dado por el estudio de los modos de razonamiento –instrumentalismo lógico<sup>136</sup>– y las cuestiones de formación

<sup>132</sup> Sini, C. (1999) pp. 26–27 (Peirce, C. (1905), *Collected Papers* cap. V, p. 402).

<sup>133</sup> Su concepción del método científico como una actividad social y normativa vincula la ciencia con la ética; y su desmitificación de dicho método –convirtiéndolo en un asunto humano– le permite a su vez defender la religión, en lugar de atacarla.

<sup>134</sup> West, C. (2008), p. 83.

<sup>135</sup> Es de justicia destacar los esfuerzos de W. James, psicólogo empirista que intentó inútilmente alinear sus ideas con las de Dewey y Schiller –a pesar del empeño de éstos en destacar sus diferencias–, para hacer del pragmatismo una filosofía de alcance mundial.

<sup>136</sup> Para Dewey, las ideas y las creencias son instrumentos necesarios, al igual que las manos. “El conocimiento no es una copia de algo que existe con independencia del hecho de ser conocido, «es un instrumento u órgano de acción exitosa»”. Menand, L. (2004), p. 367. Para Dewey, “el instrumentalismo es un intento de constituir una teoría lógica precisa de conceptos, de juicios e inferencias en sus variadas formas,

del valor, tanto en la conducta humana como en la experiencia. Pretendía hacer de la filosofía “un método para encarar los problemas de los hombres”<sup>137</sup>.

También entendía, al igual que Peirce, la investigación como un proceso evolutivo, pero se dejó influir por una concepción vulgar del darwinismo, lo que le llevó a presentar el pragmatismo como una variante del darwinismo social. Concordaba con Peirce en que la verdad no podía coincidir de una representación exacta y *a priori* del proceso de investigación; pero se alejaba de aquel –para quien la verdad era resultado de una compleja interacción de una comunidad interpretativa– al presentarla como el resultado de un juicio ante un jurado. Sostenía que había que liberar a las ciencias sociales del prejuicio de las leyes naturales, pero, al no ser capaz de precisar cuál debía ser el método propio para aquellas, acabó por sostener que el progreso de las ciencias naturales guiaba el orden social, lo cual representa una clara contradicción.

En el plano político, creía que la democracia, entendida al igual que la investigación científica, como un proceso de prueba y error, era el método que debía seguirse para alcanzar mayor libertad. De esta manera, presentaba la libertad como un proceso en crecimiento, a diferencia del liberalismo clásico que la consideraba un absoluto individual. Era más radical que la mayoría de los liberales americanos porque valoraba más la solidaridad que la independencia. De hecho, sin serlo, por sus ideas se acercaba más al socialismo que al liberalismo benefactor del New Deal<sup>138</sup>. “La sociedad en su carácter unificado y estructural es el hecho del caso –escribió–, el individuo no social es una abstracción a la que se

---

considerando primariamente cómo funciona el pensamiento en las determinaciones experimentales de consecuencias futuras (...) busca establecer distinciones universalmente reconocidas y reglas de lógica derivándolas de la función reconstructiva o mediadora atribuida a la razón”. Thayer, H. (1981), p. 169.

<sup>137</sup> Dewey, J. (1917), “The need for a Recovery of Philosophy”, citado en Menand, L. (2001), p. 244. La cita es “La filosofía se recupera (...) cuando cesa de ser un recurso para tratar los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por los filósofos, para tratar los problemas de los hombres”.

<sup>138</sup> Véase Menand, L. (2002), pp. 244, 306–323 y 376.



llega imaginando lo que sería el hombre si le quitaran todas sus cualidades humanas”<sup>139</sup>.

Entre 1860 y 1900 la población de Estados Unidos creció de 31 a 76 millones y las inversiones privadas de 1.000 a 12.000 millones de dólares, convirtiéndose en el principal país manufacturero del mundo, y reduciendo drásticamente la actividad rural<sup>140</sup>. Consecuentemente, proliferaron las organizaciones a gran escala, en un marco de competencia no regulada, y, con ellas, importantes capitalistas industriales y financieros. En ese contexto, Dewey observó una sociedad fragmentada a causa de la miseria social<sup>141</sup>, y propuso una serie de medidas que, por otra parte, ayudaron a madurar su pragmatismo. “Las formulaciones maduras del pragmatismo hechas por Dewey estuvieron sin dudas apoyadas por la aparición de América en el escenario internacional de la historia (...) También forzó a los intelectuales americanos a desarrollar un ‘tipo concreto’ de consciencia histórica e internacional, una consciencia abierta a otras corrientes de pensamiento pero fundada en la experiencia americana y capaz de alimentar, sostener y guiar a los Estados Unidos por sus futuras crisis y retos. El genio de Dewey radica en su forma de infundir al pragmatismo americano con una visión cosmopolita e histórica”<sup>142</sup>.

Su propuesta fue entendida como una ingeniería social, en contra de los principios liberales. El pragmatismo fue duramente criticado por los filósofos de la época, en especial por Bertrand Russell<sup>143</sup>; a lo que Dewey contestó que no consideraba el pragmatismo un ataque a la filosofía sino una herramienta –instrumento– para volverla más práctica y efectiva. Es notable cómo, frente al fatalismo de los sistemas deterministas del siglo

---

<sup>139</sup> Dewey, J. (1930), “From Absolutism to Experimentalism”, citado en Menand, L. (2002), p. 311.

<sup>140</sup> Véase West, C. (2008) pp. 133–39 y Mayhew, A. (1987) pp. 971–3. Asimismo, se contaba con un gobierno nacional favorable, un extenso y protegido mercado interno, materias primas en abundancia, desarrollo de comunicaciones ferroviarias y marítimas, innovaciones tecnológicas, entre otras ventajas. En 1880, un cuarto de la población vive en zonas urbanas; en 1900, un 40% y más de la mitad en 1920.

<sup>141</sup> 10 millones de habitantes vivían en un estado de pobreza absoluta, las jornadas laborales eran extensas e insalubres, y las condiciones de seguridad, precarias.

<sup>142</sup> West, C. (2008), p. 142.

<sup>143</sup> En 1909 escribió que, si el pragmatismo triunfaba “los acorazados y cañones Maxim deben ser los árbitros últimos de la verdad metafísica”. Russell, B. (1909) “Pragmatism”, citado en Menand, L. (2002), p. 380.

XIX, el pragmatismo de Dewey destaca que toda persona es agente de su propio destino y puede encontrar soluciones científicas a los problemas. Sin embargo, como filosofía práctica, el pragmatismo presenta grandes deficiencias para explicar el origen de los deseos, que pueden muchas veces llevar a la gente a actuar de manera poco pragmática, como resume Menand: “el pragmatismo lo explica todo acerca de una idea, excepto por qué una persona estaría dispuesta a morir por una idea”<sup>144</sup>.

### 2.3.2. Economía institucionalista

Esta “concepción pragmática del desarrollo científico y la epistemología, que más tarde indujo una novedosa reinterpretación de la economía y del actor económico, se consolidó en una escuela institucionalista de teoría económica, en las tres primeras décadas del siglo veinte”<sup>145</sup>. Thorstein Veblen (1857-1929) y John Rogers Commons (1862-1945), impulsores de esta corriente, comenzaron a publicar en la década de 1890, en medio de un clima de insatisfacción social e intelectual provocado por los grandes cambios socio-económicos que se estaban produciendo en Estados Unidos.

Creían que en el estudio de la ciencia económica el contexto era más importante que la abstracción teórica, es decir, que había que enfocarse más en la sociedad que en la idea de individuo. Por lo tanto, en lugar de prestar atención a las tradiciones de pensamiento económico<sup>146</sup>, se empeñaron en comprender y ofrecer respuestas a los cambios sociales que se estaban produciendo, a través del estudio de las grandes fuerzas sociales que, a través de las instituciones, hacían posible el funcionamiento de los fenómenos económicos. Las instituciones, reglas

<sup>144</sup> Menand, L. (2002), p. 381.

<sup>145</sup> Mirowski, P. (1987), p. 1008. Véase también Dyer, A. (1986). Véase también Ayres, C. (1951); Ayres fue uno de los primeros institucionalistas, discípulo de Dewey.

<sup>146</sup> En “The Theory of the Leisure Class”, Veblen expone sus peculiares ideas sobre la propiedad y rechaza vehementemente los supuestos económicos clásicos. Según este autor, la propiedad no es motivada por la necesidad sino por la posición social, y su origen no es la adquisición sino el robo. Asimismo, el cálculo hedonista era consecuencia de una concepción defectuosa de la naturaleza humana, que describía al hombre como una “máquina automática calculadora de placeres y dolores que oscilan como un glóbulo homogéneo de deseo de felicidad bajo el impulso de estímulos que le mueven pero que le dejan intacto”. Veblen, T. (1898) “Why is Economics not an Evolutionary Science”, citado en Rojo, L. (2004) p. 407. Véase también Veblen, T. (1909), “The limitations of Marginal Utility”, *Journal of Political Economy*, vol. 17, n°9, pp. 620-636.

transpersonales que ofrecían a los actores económicos individuales la posibilidad de participar en las interpretaciones de la acción colectiva y el cambio, pasaban, por lo tanto, a ser la unidad epistemológica apropiada; la economía, por su parte, vendría a ser una semiótica del intercambio, la producción y el consumo, que debía explicar cómo los actores interpretaban las transacciones.

Además de la conexión señalada con el pragmatismo, se ha relacionado esta línea de pensamiento con la doctrina evolucionista y la escuela histórica alemana<sup>147</sup>, lo que evidencia el rechazo a la economía ricardiana y a los principios neoclásicos. La economía política ortodoxa comenzó a verse como un cuerpo teórico insuficiente para explicar el mundo en que vivían<sup>148</sup>. “Una renovación de la Economía Política que la haga adecuada para explicar e interpretar la realidad económica americana al iniciarse el siglo XX exige, para Veblen, su total reconstrucción a partir de unas nuevas bases que permitan configurarla como una ciencia evolutiva post-darwiniana. Para ello será preciso, en primer lugar, abandonar la preconcepción neoclásica de «normalidad», de equilibrio (...) y sustituirla por la preconcepción de «proceso», que considera la vida económica como fundamentalmente dinámica y el sistema económico como un sistema histórico sometido a un proceso de cambio evolutivo”<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> Véase Mayhew, A. (1987), p. 980–983. En las décadas posteriores a la Guerra Civil americana muchos de los que luego liderarían la ciencia social académica viajaron a Alemania a realizar estudios superiores; entre ellos, John Bates Clark –quien sería profesor de Veblen en Carleton– y Richard Ely –profesor de Commons en J. Hopkins–, pero también S. Patten, T. N. Carver y H. Adams. Veblen admiraba a Schmoller por su esfuerzo de desarrollar una “teoría causal post-darwiniana del origen y crecimiento de las especies en instituciones”, aunque criticaba su tratamiento historicista, al cual consideraba descriptivo, discursivo y fragmentario; y consideraba la obra de Schmoller un hegelianismo de derechas que se contenta con la ilusión de que las tensiones sociales se suprimirán mediante una política reformista y las fuerzas se doblegarán a los deseos del Estado. Véase Dorfman, J. (1966), p. 147.

<sup>148</sup> En “The Vested Interests and the Common Man” (1919) y “Absentee Ownership and Business Enterprise in Recent Times” (1923) Veblen denuncia que las premisas sobre las que se había construido ese cuerpo teórico, habían cambiado, por lo que la doctrina ortodoxa era coherente, pero anticuada, expresión de los hábitos de pensamiento –ahora obsoletos– de los hombres que la forjaron en el pasado. Citado en Rojo, A. (2004) pp. 405–406.

<sup>149</sup> Rojo, A. (2004), p. 409.

Cabe resaltar entonces “cuatro ideas [que] han sido cruciales para el desarrollo y separación de la teoría institucionalista de la teoría económica neoclásica: evolución, cultura, relativismo cultural y valoración instrumental”<sup>150</sup>. Epistemológicamente, los institucionalistas daban primacía al enfoque hermenéutico, rechazaban la idea de que la economía pudiera ser enfocada como un estado de equilibrio, sino que era más bien un proceso de aprendizaje, de negociación continua y coordinación de planes entre una multitud de individuos. En ese sentido, podría ser considerada un proceso de investigación, llevado adelante por parte de una comunidad que trata de dotarse de medios materiales, al tiempo que va descubriendo sus propios valores y convicciones.

“En el complejo orgánico de los hábitos de pensamiento que forman la sustancia de la vida consciente de un individuo –expresó [Veblen] en *The Theory of the Leisure Class*–, el interés económico no está aislado y claro”<sup>151</sup>. Por lo tanto, puesto que la racionalidad económica estaba determinada social y culturalmente, debía estudiarse en relación al contexto formado por los hábitos, costumbres, “instintos”<sup>152</sup>, el conjunto de relaciones físicas o materiales que menoscaban a los actores y los recursos desarrollados para adaptarse mutuamente<sup>153</sup>. No era posible una única lógica de elección, ni reglas de conducta económica racional, sino que las leyes variaban de acuerdo a cada comunidad particular, y esa era la única referencia para determinar la validez de los comportamientos.

---

<sup>150</sup> Mayhew, A. (1987), p. 973. Agregó la idea de “valoración instrumental” al darse cuenta de que la noción peirciana de “evaluación pragmática” de la verdad coexistía con creencias heredadas e incuestionables que eran aceptadas como parte de una herencia cultural, en todas las clases sociales. Ibidem, p. 977.

<sup>151</sup> Menand, L. (2002), p. 313.

<sup>152</sup> Según Veblen, “los instintos son el principal motor [*prime movers*] en el comportamiento humano”, refiriéndose a aquellos patrones culturales heredados pero no inmutables, a los que consideraba “categorías teleológicas”, puesto que no son simples respuestas automáticas a un estímulo sino una adaptación consciente a un fin perseguido. Las tendencias instintivas establecen los fines de la vida humana. Consciente del desprestigio que este término (instinto) había sufrido en el campo biológico y psicológico (se refiere al mismo como “*time-worm*”, que puede traducirse como “deteriorado por el tiempo”) ignora estas áreas, para dedicarse a explorar la “naturaleza y causas del crecimiento de las instituciones”. Veblen, T. (1914), “The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts”, pp. 1 y 2, citado en Jensen, H. (1987), p. 1040. Cabe destacar la influencia de Peirce, quien utilizaba los términos “instintos” o “talentos evolutivos” para discutir sobre la abducción.

<sup>153</sup> Véase Veblen T. (1934), p. 189.

No era la naturaleza sino las leyes “las que hacían a las personas”, aunque utilizaban un método intermedio entre la naturaleza y la cultura, que, además de la historia, tenía en cuenta la antropología.

T. Veblen, que había asistido a un curso de Peirce<sup>154</sup> en Johns Hopkins –donde ingresó el mismo año que Dewey– criticó el formalismo de las teorías económicas marginalistas, en especial por su metodología individualista y abstracta. Para él, el hombre no se guiaba por una pasividad hedonista, cuya racionalidad se reducía al cálculo del máximo placer y el mínimo dolor, sino que se trataba de un agente hecho para actuar, un *homo faber*. La acción racional suponía reflexión y se apoyaba en el conocimiento habitual, en la experiencia acumulada, lo que le llevó a prestar atención a las instituciones, definidas como “hábitos de pensamiento consolidados y comunes a la generalidad de los hombres”<sup>155</sup> que constituyen la estructura social. Ni el individuo ni la sociedad tenían primacía conceptual, sino la articulación entre ambos.

Muy influenciado por Dewey y Darwin, consideraba que la economía debía ocuparse del estudio de los procesos de cambio acumulativo, y olvidarse de las leyes naturales y las reglas de la causalidad. Como las instituciones son un método habitual de respuesta a los estímulos provenientes de un entorno siempre cambiante, deben cambiar para adaptarse a las circunstancias variables del entorno. Si bien en la idea de institución podría haber relacionado las causas eficiente y de razón suficiente<sup>156</sup>, Veblen se dejó llevar por un progresivo pesimismo, inclinándose por unos instintos ciegos puestos al servicio de la vida que hacen de la historia una secuencia de ciega causación acumulativa sin tendencia ni término final<sup>157</sup>. Esta perspectiva no le permitió ir más allá

---

<sup>154</sup> Para una comparación entre el método científico de Veblen y el de Peirce, véase Dyer, A. (1986).

<sup>155</sup> Veblen, T. (1909), “The limitations of Marginal Utility”, citado en Rojo, L. (2004), p. 411.

<sup>156</sup> Véase McFarland, F. (1986), p. 621.

<sup>157</sup> Véase Veblen, T. (1906), “The Socialist Economics of Karl Marx and his Followers”, *Quarterly Journal of Economic*, vol. 20, n° 4, pp. 575–595 y Veblen, T. (1907), “The Socialist Economics of Karl Marx and his Followers”, *Quarterly Journal of Economic*, vol. 21, n° 2, pp. 292–322. Si bien Veblen sentía cierta simpatía por la posición de Marx, cuya influencia es evidente, rechaza su visión hegeliana –y por lo tanto, pre-darwiniana– de la historia, su teoría del valor y la idea de lucha de clases –a la que consideraba inspirada en el utilitarismo benthamita–. Véase Sweezy, P. “Veblen

de una mera crítica a lo establecido<sup>158</sup> y una visión inocente de la ciencia, en la que los científicos eran más autómatas que intérpretes y donde el ingeniero ocupaba un lugar de excedido privilegio.

Commons, en cambio, menos académico que Veblen –un verdadero teórico social–, fue un reformador y activista en círculos legales y gubernamentales que adoptó un enfoque diferente. Más influido por el pragmatismo de Peirce, tenía una visión hermenéutica de la ciencia, y consideraba que toda vida económica era interpretativa, que la certeza sólo podría provenir de la práctica de una comunidad, de manera que, la verdad y el valor se establecían por consenso, en el seno de dicha comunidad. El intercambio no era un mero traslado de bienes entre dos esferas de necesidades –como pensaban los psicólogos–, de manera que, para una mejor comprensión, era necesario distinguir –aplicando la tríada peirciana– entre “significadores” –quienes realizan la transacción–; “intérpretes” –los potenciales compradores y vendedores, y los instrumentos estatales–, y “signos” –los contratos, la moneda y otros instrumentos–; para poder abordar así el concepto de valor como algo histórico y contingente, resultado de la evaluación interpretativa de una comunidad determinada. Resaltaba que se habían aceptado falsas analogías extrapolando a la ciencia económica ideas provenientes de las ciencias físicas<sup>159</sup>, y propugnaba una economía política impregnada de ética<sup>160</sup>.

Tal cambio de enfoque, suponía –tanto para Veblen como para Commons– sustituir los supuestos psicológicos del utilitarismo individualista por concepciones provenientes del ámbito de la psicología social. El hombre es un ser fundamentalmente activo y básicamente social, y la mente humana no es un receptáculo pasivo de impresiones proporcionadas por los sentidos –como sostenían los marginalistas–, sino un activo inventor de significados, capaz de evaluar, elegir y actuar en

---

on *American Capitalism*” y Hill, F. “Veblen and Marx”, ambos en Dowd, D. (ed.) (1958), pp. 177–197 y 129–150, respectivamente.

<sup>158</sup> Su obra acaba sumida en la incertidumbre. A pesar de un tono sarcástico y distante, es patente la simpatía de Veblen hacia el movimiento socialista, aunque no se mostraba optimista de su destino; pues, según su parecer, el sistema capitalista no estaba seriamente amenazado.

<sup>159</sup> Commons, J. (1934), p. 96.

<sup>160</sup> Commons, por influencia de su maestro Ely, estuvo relacionado con el Socialismo Cristiano de Gladden, un movimiento reformista defensor del intervencionismo estatal y la justicia social.

consecuencia. Por ello la definición de valor –término epistemológico central– siempre sería algo tentativo y evolutivo que los jueces trataban de establecer a través de sus sentencias sobre conflictos de intereses.

El capitalismo norteamericano había superado la etapa individualista y había entrado en una fase organizativa en la que los grandes grupos – corporaciones, sindicatos, Gobierno, etc.– controlaban la conducta de los individuos. En esta nueva fase de acción colectiva no cabía encontrar tendencias al equilibrio sino tensiones conflictivas entre grupos con intereses diversos. Por lo tanto, los equilibrios socio-económicos debían entenderse como conciliaciones inestables de intereses, alcanzadas por la vía de la transacción y el compromiso, bajo el deseo común de que la sociedad continuara funcionando en torno a una solidaridad fundamental, más allá de los intereses parciales de los grupos sociales; solidaridad que exigía un reformismo continuo para el mantenimiento del sistema. “El genio de Commons reside en divisar una teoría sobre las maneras en que la gente entra en conflicto, los acuerdos con que se resuelven esos conflictos, y la forma en que esos acuerdos alteran las formas sociales – las normas de trabajo<sup>161</sup>– donde la subsecuente cooperación y conflicto de la gente tomaría lugar”<sup>162</sup>. Como él mismo dice explícitamente, entendía la institución como “una acción colectiva dirigida al control de la acción individual”<sup>163</sup>.

Concedió especial importancia al concepto de “transacción” –derivado de la hermenéutica peirciana– con el que pretendía dar entrada a la semiótica para explicar los intercambios legítimos. En una transacción se combinaban las nociones de conflicto, dependencia y orden, que, por su sesgo legalista, Commons consideraba de suma importancia en el proceso resolutorio de la acción colectiva. Aunque Commons desarrolló su obra en el marco legal anglo-americano, sus ideas pueden adaptarse fácilmente para describir los procesos de cambio de una manera formal.

---

<sup>161</sup> En el original *working rules*: conjunto de hábitos, instituciones, decisiones judiciales, leyes y normas gubernamentales que enmarcaban y condicionaban el complejo proceso de compromisos articulados entre los diversos grupos sociales.

<sup>162</sup> Mayhew, A. (1987), p. 978. Con eso, Commons pretendía establecer un modelo de “proceso” en el que se da tratamiento a los repetitivos conflictos y sus resoluciones, haciendo de ello la fuerza impulsora de la evolución social.

<sup>163</sup> Commons, J. (1934), p. 69. En la página siguiente dice que la institución actúa como “una acción colectiva controlando, liberando y expandiendo la acción individual”.

Sin embargo, algunos sostienen que la postura de Commons niega la posibilidad de un tratamiento sistemático de la economía<sup>164</sup>.

A pesar de las semejanzas con otras líneas de pensamiento, “lo que hace al institucionalismo distintivo es la manera en que los institucionalistas han tratado de explicar el cambio”<sup>165</sup>, apoyados por nociones provenientes de las corrientes evolutiva e histórico-cultural, en un marco epistemológico hermenéutico que propugna una racionalidad abierta social y culturalmente, y en un proceso continuo que se actualiza en la figura de la institución. No obstante, “los economistas calificados como institucionalistas nunca lograron forjar, en fin, un cuerpo de conocimientos sistemáticos que permitiera caracterizarles como una escuela aglutinada por algo más que unas vagas orientaciones generales y una oposición al saber económico convencional”<sup>166</sup>. En cualquier caso, a partir de 1930, tras los efectos devastadores de la “Gran Depresión” y el fracaso del primer “New Deal” como instrumento planificado de reforma; y con la expansión del positivismo lógico gracias a la llegada del Círculo de Viena a América, se acabaría el desarrollo de este enfoque para retomar la línea cartesiana.

---

<sup>164</sup> Véase, por ejemplo, Ramstad, Y. (1986).

<sup>165</sup> Mayhew, A. (1987), p. 985.

<sup>166</sup> Rojo, L. (2004), p. 404.





## Capítulo 3

# Giro formalista: la realidad desde el lenguaje

### 3.1. Tradición británica: la filosofía analítica de Cambridge

#### 3.1.1. G. Moore

En Cambridge, a finales del siglo XIX, surge la denominada “filosofía analítica”<sup>1</sup>, una forma contemporánea de empirismo, que retomaba el nominalismo del *common sense*<sup>2</sup>, de tradición británica. Los iniciadores de esta corriente fueron Bertrand Russell (1872-1970) y George Edward Moore<sup>3</sup>, pero alcanzaría su fisonomía característica con Ludwig Wittgenstein (1889-1951)<sup>4</sup>. Para estos pensadores, el análisis sería una

---

<sup>1</sup> “El apelativo genérico de filosofía «analítica» proviene de *análisis*, que significa separación, descomposición o división de las partes de un todo, o de un compuesto en sus elementos, como hace, por ejemplo, el análisis químico. Es el método que se opone, desde el punto de vista lógico, al de *síntesis* o composición, y se distingue también de la inferencia o deducción”. Urdánoz, T. (1984), p. 76.

<sup>2</sup> Véase Coates, J. (1996).

<sup>3</sup> Ambos construyen sus métodos analíticos como un rechazo a la metafísica idealista. También reaccionan contra el empirismo de Locke y Stuart Mill, quienes planteaban la filosofía desde el análisis psicologista de las sensaciones e ideas mentales, lo que consideraban otra forma de metafísica idealista. La filosofía debía abandonar el psicologismo, pero no para retomar la vía ontológica, sino para avanzar en la dirección del análisis lógico o lingüístico, ya sea del lenguaje común o del de la ciencia y la matemática. Hay que destacar, no obstante, que no necesariamente la metodología analítica excluye toda metafísica. Frente al psicologismo, la primera unidad lógica y significativa es la proposición –una “síntesis de conceptos” que expresa relaciones de verdad o falsedad–, no las ideas aisladas de cualidades simples.

<sup>4</sup> Nos referimos al primer estadio, conocido como “Escuela de Cambridge”. Hay un segundo estadio, formado por el neopositivismo, o positivismo lógico, que surge con los

forma de realismo<sup>5</sup>, una vuelta a los primeros principios –un conjunto de axiomas evidentes por sí mismos– ya que, dado que existía una perfecta correspondencia entre el lenguaje y la realidad, al descomponer proposiciones conceptualmente complejas en sus elementos más simples se podría, según ellos, conocer la estructura de la realidad a la que éstas hacen referencia. No obstante, puesto que su tema no son los hechos sino el pensamiento, ponen la atención en el significado de las proposiciones y no en su contenido de verdad. Por lo tanto, más que investigar sobre la realidad de los hechos, la filosofía debía considerar desde un riguroso punto de vista lógico y lingüístico el enunciado de las proposiciones para detectar –y resolver– ambigüedades e inconsistencias.

Moore, iniciador del método, propuso estudiar los usos del lenguaje como un modo de clarificar los problemas de la filosofía. Habiendo refutado la tesis central del idealismo<sup>6</sup>, se inscribe en un neorealismo de corte empirista, y sale posteriormente a la defensa del “sentido común”<sup>7</sup>, según el cual la realidad física es independiente de los hechos de la conciencia. Utilizó el término sentido común para referirse a dos cosas distintas, por un lado a las creencias que los hombres suscriben universalmente en alguna época en particular; y por el otro, a las creencias que estamos inclinados a mantener de un modo natural, y cuya

---

autores del Círculo de Viena y el Círculo de Berlín entre 1920 y 1930; y un tercero, a partir de 1950 en el que destacan los neo-analistas de la “Escuela de Oxford”. Véase Urdániz, T. (1984), p. 78.

<sup>5</sup> Para Moore, el mundo entero consistía en universales cualitativos o “conceptos adjetivos” compuesto por las proposiciones, los objetos materiales, las mentes y todos los demás “objetos complejos”. Hay universales que no existen a través del tiempo –o *a priori*– como los conceptos “dos” y “atributo”; y otros que sí, como por ejemplo, “azul”, y proposiciones, objeto de percepción, como: “este lápiz es azul”, a los que denomina “universales y proposiciones empíricas”. Los universales no sólo existen, sino que comprenden todo lo que existe, por lo que puede considerarse un caso de “realismo absoluto”. Véase Alston, W. et al. (1976), p. 15. Véase Moore, G. (1959), pp. 105–106.

<sup>6</sup> Postura que se torna evidente en sus obras: *The Refutation to Idealism* y *Principia Ethica*, ambas de 1903. Tanto Moore como Russell se oponían al idealismo imperante en la Inglaterra de esa época, defendido especialmente por F. Bradley, para quien todo lo que existe constituye una única unidad de conciencia. Otros defensores del idealismo en Cambridge fueron McTaggart y Lowes Dickinson, para quienes el Absoluto era un estado de comunión de almas inmortales en el amor perfecto propio de la amistad.

<sup>7</sup> Esta posición, ya presente en *The Conception of Reality* (1917), se consolida en *A Defence of Common Sense* (1929). Aunque no lo menciona, Moore sigue la tradición escocesa iniciada por T. Reid.

verdad se conoce con certeza<sup>8</sup>. Estas “creencias del sentido común” son “cuestiones de fe, no de conocimiento”<sup>9</sup>.

Contra el idealismo, Moore sustituye “ideas” por “conceptos”, y “juicios” por “proposiciones”, y sostiene que lo que se afirma en una proposición es una relación específica entre ciertos conceptos<sup>10</sup>. Su método analítico –a diferencia del de Wittgenstein cuyo foco será el lenguaje–, es más fenomenológico que lingüístico, pues se centra en las proposiciones, que no se componen de palabras sino de conceptos –únicos objetos de conocimiento–, de manera tal que los conceptos expresados a través del lenguaje son un medio para descubrir la realidad que se oculta detrás. El análisis no es entonces un fin en sí mismo sino una investigación para el descubrimiento de la verdad, en la que no basta con analizar el significado de lo dicho por los filósofos, sino apoyar con “buenas razones” la verdad de lo que han dicho –o probar su falsedad<sup>11</sup>–.

La propuesta ética de Moore parte de que es imposible definir –sin caer en la *falacia naturalista*– su objeto fundamental, o propiedad común a todos los juicios éticos: la bondad, o más bien, “lo bueno”, una noción simple e indefinible que poseen algunas cosas que se dicen buenas y que no es susceptible de análisis<sup>12</sup>. Es además una cualidad no natural, aunque ligada a las cosas naturales, posición con la que Moore intentaba

<sup>8</sup> Por ejemplo, todos sabemos que el mundo existe desde hace años, y que hay un cuerpo humano que es el propio, y que hay otros, que son diferentes; y así, existen una serie de proposiciones que pertenecen a la “visión del mundo basada en el sentido común”, y que por eso mismo, son verdaderas.

<sup>9</sup> Véase “Defensa del sentido común”, en Muguerza, J. (1974), p. 262.

<sup>10</sup> Sobre el realismo de Moore, Keynes escribió: “Una vez Moore tuvo una pesadilla en la que no podía distinguir entre las proposiciones y las mesas. Pero, incluso cuando estaba despierto no podía distinguir entre el amor, la belleza, la verdad y el mobiliario. Ambas clases de entidades tenían una definición en la que se mencionaban sus rasgos generales, análogas cualidades objetivas sólidas y estables, y una misma realidad aceptada por el sentido común”, *My Early Beliefs*, cáp. X, p. 444, citado en Skidelsky, R. (1996), p. 146.

<sup>11</sup> Este método de las “buenas razones” como criterio de verdad filosófica ha sido continuado por la Escuela de Oxford como una manera de dotar a la filosofía de carácter científico. Véase Urdániz, T. (1984), p. 94.

<sup>12</sup> “Mi tesis es que ‘bueno’ es una noción simple, así como lo es ‘amarillo’; que en la misma manera en que no se puede explicar a nadie... qué es lo amarillo si no se lo conoce, tampoco se puede explicar qué es ‘lo bueno’”. Moore, G. (1959), p. 6.

salvar su realismo<sup>13</sup>. Desde el punto de vista práctico, “lo bueno” sólo podía establecerse de modo indirecto, observando las cosas que la gente calificaba de ese modo. Así, “lo bueno” sería llevar a cabo lo que satisface a la mayoría, algo relativo y variable a las circunstancias y conveniencias de cada momento<sup>14</sup>. Dado que era imposible definir *a priori* el sentido de “lo bueno”, no podía brotar más que de una percepción interna, resultado de la introspección, a la que Moore llamó “intuición”. En última instancia, “lo bueno” no podía ser definido porque se trataba de un sentimiento estético, subjetivo e incommunicable. Consecuentemente, este subjetivismo en cuestiones de moral se oponía a la idea del lenguaje común como criterio decisivo de la realidad de las cosas, una clara contradicción<sup>15</sup>.

### 3.1.2. B. Russell

Bertrand Russell, probablemente el filósofo inglés contemporáneo más conocido actualmente, puso más atención en el análisis lógico del lenguaje<sup>16</sup>, pues lo consideraba una manera de acceder a un conocimiento

<sup>13</sup> Si a una cosa se le atribuye una cualidad *natural* intrínseca, en cierto modo se define esa cosa –lo que Moore consideraba una falacia–; pero si se le atribuye una cualidad intrínseca *no natural*, la cosa admite esa cualidad, pero no queda definida. Aquí encontramos la clave de la ética de Moore: que podamos reconocer qué cosas poseen la cualidad de ser buenas, aunque no seamos capaces de definir dicha cualidad.

<sup>14</sup> Nótese la diferencia entre una cuestión general y teórica: la definición de “lo bueno”; y otra práctica o casuística: la identificación de lo bueno en la conducta humana. Respecto a esta última cuestión, se adopta una posición consecuencialista, pragmatista y utilitarista: “Lo primero es que correcto (*right*) no significa ni puede significar nada sino causa de un buen resultado, y que es, pues, idéntico a útil (*useful*); por consiguiente, se concluye que el fin siempre justificará los medios y que no puede ser correcta ninguna acción que no esté justificada por sus resultados”. Moore, G. (1959), pp. 139–140.

<sup>15</sup> A. Ayer concluyó que la filosofía moral de Moore debía ser descalificada, pues no se ajustaba a las normas de rigor científico impuestas por el positivismo lógico. Afirmar que “lo bueno” era indefinible confirmaba que remitía a una realidad inaccesible, y por lo tanto, una forma de metafísica que debía ser rechazada. Sostener que detrás de “lo bueno” no había ningún tipo de realidad, era apartarse del plano racional para adentrarse en el sentimental, de manera que Ayer promovería el llamado “emotivismo moral”, una disputa continua entre emociones subjetivas, sobre los que no cabe acuerdo racional sino la manipulación y la persuasión.

<sup>16</sup> Russell, además de filósofo y matemático, fue un reformador pacifista, cuyas proclamas contra la guerra le valieron la expulsión de Cambridge y 4 meses de prisión

cierto de la realidad<sup>17</sup>. En la percepción sensible conocemos inmediatamente tanto las cosas mismas como sus relaciones, que son una realidad indudable<sup>18</sup>. En efecto, las relaciones existen antes que los términos que relacionan y no forman parte de la definición de dichos términos, una manera de pensar que lo llevó a una especie de atomismo filosófico –lógico–, y que pasaría a ser algo característico de su filosofía<sup>19</sup>. Según este método, el lenguaje podría reducirse a unos elementos esenciales, a un conjunto de símbolos ligados por relaciones lógicas, de manera que podría alcanzarse una adecuada comprensión de las partes de una totalidad sin considerar el todo<sup>20</sup>. Con este enfoque, Russell se alejaba del realismo y el mundo del sentido común de sus primeros tiempos para adentrarse en las construcciones lógicas<sup>21</sup>,

---

en 1918 por publicar un artículo en un semanario pacifista. Estando en la cárcel escribió *Introducción a la filosofía matemática y Análisis de la mente*.

<sup>17</sup> En *Los principios de las matemáticas* (1903) sostiene que toda función proposicional tiene, además de su ámbito de verdad, un ámbito de significado. Esta idea es central en su “teoría de los tipos”, según la cual las clases de cosas son “conveniencias meramente simbólicas o lingüísticas” y “la diferencia de tipo significa una diferencia de función sintáctica”. Con esta doctrina Russell destaca la importancia del análisis lingüístico para la filosofía, pues es gracias a la gramática –y no a las opiniones de los filósofos– cómo se accede a la lógica correcta. Previamente a reducir la filosofía a la lógica, Russell había reducido la matemática a una lógica simbólica. Véase Copleston, F. (1979), pp. 412-413 y Urdániz, T. (1984), pp. 120–122.

<sup>18</sup> Según Russell, si se sostiene que toda relación forma parte de la naturaleza de sus términos, la matemática es imposible, pues en la matemática hay que saber que las unidades son antes de las relaciones que puedan existir entre dichas unidades.

<sup>19</sup> En *Nuestro conocimiento del mundo exterior* (1914) distingue su método lógico-analítico del utilizado por evolucionistas y pragmatistas, quienes –según Russell– se apoyaban aún en la lógica clásica. Puntualmente hacía hincapié en que su lógica atomista se diferenciaba de la lógica monista de Hegel.

<sup>20</sup> Para los hegelianos no se puede conocer una parte sin conocer previamente el todo, por lo que rechazaban el análisis como método. Por el contrario, según Russell, las entidades complejas o problemáticas se “construían” a partir de otras más simples, por lo que su método se denominó “construccionismo lógico”.

<sup>21</sup> Adopta la intuición de W. James del “monismo neutral” –a pesar de que el propio James acabaría por descartarla luego–, una forma extrema de empirismo que suprime la dualidad de la mente y la materia, y según la cual el mundo estaría constituido por construcciones lógicas o conglomerados de átomos lógicos percibidos por los sentidos. Se cierra así a todo conocimiento de realidades espirituales o trascendentes, para salir en defensa de lo que considera la “racionalidad pura”, que no es más que una mera racionalidad empírica de los datos sensibles, reducida a construcciones lógicas.

dejándose vencer por el empirismo y escepticismo –en especial de Hume–.

Según el atomismo lógico<sup>22</sup>, todas las expresiones lingüísticas presentes en las proposiciones, para que podamos entenderlas, tienen que obtener su significado de la experiencia. Lo que pretendía con este requisito empirista era obtener una correlación entre la estructura de la realidad y la de un lenguaje ideal<sup>23</sup>. “El correlato metafísico de este resumen del lenguaje ideal reúne dos de las convicciones más profundas de Russell, a saber, la independencia lógica de los hechos particulares (pluralismo) y la dependencia del conocimiento respecto de los datos de la experiencia inmediata”<sup>24</sup>. Dada la correspondencia entre lenguaje y realidad, partiendo de la experiencia y reduciendo las cosas a sus elementos más simples –átomos lógicos (no físicos) sobre los que no puede haber duda–, Russell creía que se podía alcanzar la certeza, aunque finalmente reconoció que dicha búsqueda, que lo había animado durante toda su vida, era infructuosa, pues alcanzar un conocimiento cierto de la realidad no era posible. No obstante, su visión positivista de la filosofía como una ciencia universal de carácter crítico, sin ningún resabio metafísico ni teológico<sup>25</sup>, sería de gran influencia para los pensadores

<sup>22</sup> En *Misticismo y lógica* (1918) afirma: “la filosofía que deseo defender puede llamarse *atomismo lógico* o pluralismo absoluto, porque, en tanto que mantengo que hay muchas cosas, niego que haya un todo compuesto de aquellas cosas”, citado en Urdániz, T. (1984), p. 131. En *La filosofía del atomismo lógico* (1918) y *Atomismo lógico* (1924) expone sus fundamentos.

<sup>23</sup> El lenguaje ideal es aquel que es isomorfo con la estructura de la realidad, según las reglas del método construccionista. Es un lenguaje lógicamente perfecto o completamente analítico, según el cual los nombres propios de las cosas singulares pierden su valor significativo para convertirse en simples relaciones de conceptos, ficciones lógicas o meras construcciones de datos empíricos (datos sensibles); en definitiva, es el lenguaje de los símbolos matemáticos. A diferencia del análisis de Moore, el de Russell es más radical –más reductivo– puesto que el lenguaje se reduce a sus proposiciones elementales (atómicas), que han de guardar correspondencia con los datos empíricos.

<sup>24</sup> Alston, W. et al. (1976), p. 73.

<sup>25</sup> En *Los problemas de la filosofía* (1912) sostiene que es necesario renunciar a toda esperanza de obtener pruebas filosóficas para las creencias religiosas, liberarse de los dogmatismos que aprisionan la mente y ensanchar los pensamientos propios a través de la “razón liberadora”. En *Por qué no soy cristiano y otros ensayos* (1927) ofrece una serie de argumentos lógicos para probar la no existencia de Dios.

contemporáneos, en especial en el plano de la filosofía de la ciencia<sup>26</sup>. Asimismo, la reducción de todas las realidades materiales a meras construcciones o ficciones lógicas –resultado de su analítica del atomismo lógico– ejercería una gran influencia en la filosofía de Wittgenstein, quien fuera alumno suyo entre 1911 y 1914.

### 3.1.3. L. Wittgenstein

En lo que se conoce como su “primer periodo”, Wittgenstein se vio fuertemente influido por Moore –cuya lectura lo desvió de la ingeniería a la lógica-matemática– y Russell, gracias al cual fue publicada su primer obra: *Tratado lógico filosófico (Tractatus Logico-Philosophicus)* que daría lugar al positivismo lógico. A pesar de la complejidad de este texto –el único que vería publicado en vida– que dio origen a diversas interpretaciones, es evidente el intento de establecer una correspondencia entre el lenguaje y el mundo a través de la lógica, estructura sobre la cual se apoya el conocimiento científico<sup>27</sup>. Consta de no más de 80 páginas en las que se enumeran un conjunto de observaciones<sup>28</sup>, a través de las cuales se deriva una teoría sobre el mundo, el lenguaje y la lógica.

Respecto al mundo, éste está constituido por hechos, por “lo que acaece”, una combinación de objetos simples –atómicos– o complejos –moleculares– fuera de lo cual no hay nada. El famoso “giro hacia el lenguaje” se produce porque, si bien el pensamiento humano es inaccesible a la experiencia de los demás, puede ser conocido a través del estudio del lenguaje, ya que es por medio de éste como aquel se expresa, en la forma de proposiciones y frases que representan los hechos de la realidad. Por ello la realidad se refleja en el lenguaje, o lo que es lo

<sup>26</sup> Esta influencia es evidente en los positivistas lógicos –entre los que destacan R. Carnap y L. Wittgenstein– pero también alcanza a destacados epistemólogos de otras corrientes, como K. Popper.

<sup>27</sup> En *Tractatus* 5.6 Wittgenstein llegará a decir: “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”.

<sup>28</sup> Las primeras tesis del libro, de las cuales se derivan otras por orden de subordinación, son las siguientes: “1) El mundo es todo lo que acaece; 2) Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos [*Sachverhalten*]; 3) La figura lógica de los hechos es el pensamiento; 4) El pensamiento es la proposición con significado; 5) La proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales; 6) La forma general de una función de verdad es [p,  $\mathcal{F}$ , N ( $\mathcal{F}$ )]; 7) De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. Alston, W. et al. (1976), p. 137.



mismo, al mundo corresponde el lenguaje como a un objeto corresponde un nombre; o a un hecho, una proposición. Estaba convencido de que existía un orden *a priori* en el mundo, cuya forma lógica es la forma lógica del lenguaje, y, por lo tanto, descubrir la figura lógica de una proposición equivale a descubrir la figura lógica del mundo. Respecto a lo que no son hechos del mundo, según Wittgenstein, no se puede hablar, pues al no tener referencia en la realidad son inexpresables, y pertenecen al ámbito de lo “místico”<sup>29</sup>. Corresponde a la filosofía analizar el lenguaje para diferenciar entre proposiciones con y sin sentido, y “siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones”<sup>30</sup>.

Posteriormente, en 1929, sin abandonar su empirismo inicial pero apoyado en una nueva teoría sobre el lenguaje de tipo pragmatista, Wittgenstein vuelve a Cambridge y revisa su filosofía, dando lugar a un conjunto de reflexiones que reúne en *Investigaciones filosóficas*, publicado tras su muerte. En esta obra desarrolla el sistema de pensamiento que se conoce como su “segundo periodo”<sup>31</sup>. A diferencia de la sistematicidad y rigidez del periodo anterior, éste se caracteriza por las nuevas ideas del *uso* como determinante del significado de las proposiciones elementales del lenguaje. El significado de las palabras no puede determinarse fijamente, sino que viene dado por su uso en el lenguaje, en un contexto lingüístico al que llama “juego del lenguaje”.

<sup>29</sup> Constituyen “lo místico”, el campo ontológico que trasciende la experiencia de lo fáctico, y por lo tanto es inexpresable; una serie de cosas que no pueden ser enunciadas (*sagen*) —expresadas claramente—, sino sólo “mostradas” (*zeigen*) como la existencia de un sujeto metafísico, de lo bueno y lo malo, de los objetos simples que constituyen la sustancia del mundo, la forma de representación de las proposiciones, etc. Que no se pueda decir nada no significa que sean algo absurdo, un “sinsentido” (*unsinning*) sino que son “carentes de sentido” (*sinnlos*); están fuera del ámbito del lenguaje.

<sup>30</sup> *Tractatus* 6.523. Wittgenstein no rechazaba lo metafísico, sino la posibilidad de enunciar lo metafísico.

<sup>31</sup> Este hecho único en la historia de la filosofía, de un pensador que desarrolla dos sistemas de pensamiento originales y opuestos, evidencia el genio del autor. En este nuevo enfoque influyen su relación con el lógico y economista F. Ramsey y con el economista P. Sraffa. Respecto a este último, es obligada la referencia a un diálogo supuestamente mantenido en un viaje en tren, en el que el economista napolitano le hace notar por medio de gestos lo absurdo de su primer periodo. Véase Malcolm, N. (1958), p. 69 y Coates, J. (1996), p. 140.

Aprender un lenguaje no es limitarse a un conjunto de reglas<sup>32</sup>, sino que requiere la inmersión en el seno de una comunidad que use dicho lenguaje, descubrir sus posibilidades y limitaciones a través de la experiencia. No se puede reducir un lenguaje ordinario a métodos de cálculo según reglas bien definidas, sino que éstas son difusas y están sujetas a cambios. El aspecto fundamental del lenguaje deja de ser el semántico y sintáctico para pasar a ser el pragmático (el acto lingüístico); es decir, utilizamos el lenguaje según nuestras necesidades<sup>33</sup>. Además, el lenguaje es público; no hay posibilidad de lenguaje privado; nadie puede establecer las reglas de un lenguaje propio y exclusivo desde el cual pueda ordenar y expresar de modo completo y coherente su experiencia vital<sup>34</sup>. La filosofía deja de ser un intento de construir un “lenguaje ideal” para la ciencia, para adoptar una finalidad terapéutica: descubrir a través del análisis del lenguaje ordinario los usos lingüísticos que permitan resolver los problemas filosóficos, que vendrían a ser algo así como las

---

<sup>32</sup> Wittgenstein critica la teoría de la figura de su primer periodo, que afirma que el significado de un término es su referencia (el objeto real al que corresponde) y, por lo tanto, el aprendizaje del lenguaje es la mera “denominación de objetos” (poner “etiquetas” a las cosas). Esta teoría falla porque hay proposiciones que no tienen referencia pero sí significado (ej: “Juan ha muerto”) así como hay términos que tienen significado y ninguna denotación (ej: “sirena”). Abandona el “isomorfismo” del primer periodo entre lenguaje y realidad. “En lugar de sostener que la proposición tiene significado o sentido porque es una figura, las *Investigaciones* afirman que el significado de una proposición es su «uso» (*Gebrauch*) o «empleo» (*Verwendung*) o «aplicación» (*Anwendung*)”, Alston, W. et al. (1976), p. 160. Sin embargo, Wittgenstein rechazó el valor del lenguaje intelectual, abstracto y universal para centrarse en el “uso cotidiano”, el empleo técnico e instrumental del mismo, lo que evidencia su radical empirismo nominalista, que lo llevaría al escepticismo. Véase Urdániz, T. (1984), p. 233.

<sup>33</sup> Wittgenstein utiliza tres ejemplos para mostrar la naturaleza del lenguaje: una “caja de herramientas”, con diversas funciones en torno a un orden estructural (reglas gramaticales); una “ciudad antigua” a la que se anexan nuevos barrios (nuevos usos); un “laberinto de sendas” con el que se pueden elaborar comportamientos lingüísticos nuevos.

<sup>34</sup> Esto no es posible porque entraría en una regresión al infinito: necesitará de unas reglas para usar otras reglas. No hay posibilidad de autorreferencia absoluta ni en el lenguaje ni en la acción. El contenido de una regla se establece mediante una práctica: en lugar de decir que estamos de acuerdo porque seguimos una regla, es más razonable decir que es nuestro acuerdo lo que fija el significado de las reglas.

“patologías” del lenguaje, resultado de su misma vaguedad, que no son un obstáculo para la comunicación, sino una ventaja<sup>35</sup>.

### 3.2. Tradición continental: empiricismo y logicismo

#### 3.2.1. Círculo de Viena y Neopositivismo

En el ámbito austríaco, desde finales del siglo XX predominaba una fuerte corriente empirista, convencida de que el conocimiento surgía exclusivamente de la experiencia, pero que el modo de ordenar la experiencia debía ser sometido a crítica, por lo que centró su atención en el estudio de los métodos científicos<sup>36</sup>. La corriente antimetafísica llamada “empirio criticismo” sostenía que para asegurar la solidez y el rigor del conocimiento científico –y por lo tanto, dar lugar a la ciencia– bastaba con ordenarlo con la menor complejidad posible. Así, elaborar una ciencia sería lo mismo que construir un lenguaje destinado a ordenar, transmitir y fijar un determinado tipo de experiencia en la memoria colectiva de los que se dedicaban a esa tarea, es decir, de los “hombres de ciencia”. La comunidad de científicos nunca podría dar por concluida esa tarea, ya que no es posible alcanzar una ordenación definitiva y completa de toda la experiencia.

<sup>35</sup> Asimismo el rol de la filosofía es meramente descriptivo: “La filosofía coloca únicamente una cosa delante de nuestros ojos y ni explica ni deduce nada. Puesto que todo está situado ante nuestros ojos, no hay nada que explicar. Porque lo que está oculto no nos interesa”. *Investigaciones filosóficas*, n. 126; “¿Cuál es tu cometido en filosofía? *Mostrar a la mosca la salida para escapar de la botella de moscas*”. *Ibid.* n. 309. Wittgenstein abandona todo tipo de filosofía teórica, de resolución de problemas filosóficos –reduciéndolos a “disolución”– pues el análisis deja el lenguaje ordinario tal como está, no es necesario perfeccionarlo lógicamente sino delimitar descriptivamente su juego, en su pluralidad irreductible. Toda tensión metafísica es, para Wittgenstein, producto de una ilusión lingüística, por lo que podría decirse que intentó resolver los problemas filosóficos eliminándolos.

<sup>36</sup> Su principal representante era el físico Ernst Mach, quien criticó los conceptos newtonianos de tiempo y espacio absolutos como conceptos “metafísicos” no experimentables y que deberían ser desterrados de la ciencia, dando un paso hacia la teoría de la relatividad que luego desarrollaría Einstein. Mantuvo una relación personal con los máximos representantes de las ciencias exactas de su tiempo: Planck, Hilbert y Einstein. Véase Artigas, M. (1994), p. 24. Ocupó la cátedra de Filosofía de las ciencias inductivas en la Universidad de Viena desde 1895 hasta 1901. En 1922 dicha cátedra sería ocupada por Moritz Schlick, quien había realizado su doctorado bajo la dirección de Max Planck, fundador de la teoría cuántica. Como hecho anecdótico: Planck había pensado dedicarse a la economía, aunque se decidió por la física por parecerle aquella “demasiado difícil”.

El conocimiento científico debía asimismo estar orientado a lo útil, para aumentar la potencia operativa de la conducta humana, es decir, para posibilitar un mayor control del entorno. No era necesario para el progreso y bienestar de la humanidad prestar importancia a lo metafísico, hacer conjeturas sobre la existencia de una realidad ontológica oculta bajo la experiencia<sup>37</sup>. De inspiración kantiana, sostenían que no existía nada fuera del pensamiento, de modo que el objeto del conocimiento científico solo podía apoyarse en la consistencia del formalismo lógico, lo que dio lugar a una especie de idealismo lógico según el cual una ciencia sólo sería merecedora de tal nombre si el proceso de construcción de su objeto podía superar una crítica severa desde el punto de vista de la lógica formal.

Sin embargo, cuando conocieron los trabajos de Russell y especialmente del primer Wittgenstein<sup>38</sup>, se dieron cuenta del vacío semántico que exigía el rigor de la lógica, y de la dificultad que existía para lograr el conocimiento con sólo el apoyo de la misma. Surgiría entonces como movimiento autónomo dentro de la filosofía analítica el “positivismo lógico” o “neopositivismo”<sup>39</sup>, una síntesis anti-kantiana entre el empiriocriticismo y el idealismo lógico, que afirmaba que el rigor de una ciencia residía en la consistencia lógica en el modo de ordenar la experiencia. Creado en 1922<sup>40</sup>, el Círculo de Viena (*Wiener Kreis*), como su nombre original indica (“Círculo de Viena para la

<sup>37</sup> El *empirio criticismo* se enfrentaba a una paradoja irresoluble: la imposibilidad de ordenar la experiencia sin ninguna referencia antropomórfica, o lo que es lo mismo, que pueda ser posible la experiencia separada del sujeto.

<sup>38</sup> Véase Baker, G. (1988), donde se expone con claridad la diferencia existente entre Wittgenstein y Frege, a pesar de la deuda reconocida por el propio Wittgenstein en el *Tractatus* respecto de la filosofía de la lógica de Frege.

<sup>39</sup> También positivismo científico y empirismo lógico, entre otros. Para un buen resumen de sus corrientes y evolución, véase Urdániz, T. (1984).

<sup>40</sup> Para una introducción a las ideas del Círculo, véase Kraft, V. (1977). Para una historiografía al respecto, véase Stadler, F. (2001). Aunque fue un movimiento que trascendió fronteras –no sólo físicas, también lingüísticas, étnicas, transdisciplinarias– la presión política del nazismo en Austria, y el asesinato de Moritz Schlick –uno de los fundadores, junto a Johan Craidoff, del núcleo fundacional del Círculo– por parte de un estudiante nazi en 1936, promovieron la dispersión del círculo y un importante éxodo académico, en especial hacia Estados Unidos, al comenzar la segunda guerra mundial. De ahí que se la considere muchas veces una corriente filosófica americana, puesto que fue precisamente allí, gracias a la decadencia del pragmatismo, donde ejercieron un liderazgo en el pensamiento filosófico. Influiría decisivamente en su expansión la edición americana de *Lenguaje, verdad y lógica*, de Alfred Ayer.

concepción científica del mundo”<sup>41</sup>), pretendía la elaboración de un lenguaje común a todas las ciencias. “El neopositivismo lógico recoge la tradición del positivismo y el empirismo del siglo y asume todos sus motivos centrales: la reducción de todo nuestro conocimiento a las ciencias positivas, la negación de las corrientes de la filosofía que no consideran a ésta más que simple metodología y generalización unificadora de las ciencias y la consiguiente actitud antimetafísica”<sup>42</sup>.

En efecto, esta concepción del mundo era un ataque directo a la metafísica y una aceptación de una ética de corte utilitarista. La matemática –reducida a pura lógica– se convertiría en la garante y fundamento último de todo tipo de conocimiento científico, que no era considerado tal si no respondía a una matemática aplicada. La filosofía, por su parte, se reducía a una metaciencia encargada de criticar los procesos científicos para garantizar su rigor lógico formal<sup>43</sup>. Su misión era analizar las proposiciones verbales, indagando en la “forma lógica” de cualquier sistema de signos, para aclarar el sentido de cualquier lenguaje. Así, la formalidad de la lógica pasaba a ser el fundamento y garantía de todo conocimiento humano. Sin embargo, aunque esta orientación científica básica estaba fundamentada por la lógica y el análisis del lenguaje, toda proposición científica debía ser analítica o sintética; pero como las primeras estaban vacías empíricamente, su validez científica dependía, en última instancia, de algún tipo de contraste con la realidad. Las proposiciones que fuesen más allá de la

---

<sup>41</sup> Resulta difícil, aún hoy, definir qué fue exactamente el Círculo de Viena, aunque suele considerarse al opúsculo editado en 1929: *Concepción científica del mundo (Wissenschaftliche Weltauffassung)* – en el que participaron Rudolf Carnap, Hans Hahn y Otto Neurath –, de tan solo 59 páginas como su manifestación de principios; y el artículo “Logical Positivism. A New Movement in European Philosophy” (Feigl, H. y Blumberg, A. (1931), *Journal of Philosophy* 28, pp. 281–296) clave para su difusión. Véase Stadler, F. (2003), p. XI. La lista de miembros que allí figuran incluye, además de esos tres autores, a Bergmann, Frank, Kraft, Natkin, Hanh–Neurath, Radakovic, Schlick, Waismann, y a los matemáticos Menger y Gödel. Véase: Soulez (ed.) (1985), pp. 105–151.

<sup>42</sup> Urdánoz, T. (1984), p. 238.

<sup>43</sup> Según Schlick, “la actividad mediante la cual se descubre o determina el sentido de los enunciados: ésa es la filosofía. Por medio de la filosofía se aclaran las proposiciones, por medio de la ciencia se verifican” (Schlick, M. (1930) *El viraje de la filosofía*, p. 62) citado en Artigas, M. (1994) p. 33. En *Lenguaje, verdad y lógica*, Ayer afirma “con esto completamos el destronamiento de la filosofía especulativa. Ahora nos hallamos en condiciones de ver que la función de la filosofía es enteramente crítica”.

experiencia –que remitiesen a un mundo extralingüístico o no formalizable– no debían ser consideradas científicas<sup>44</sup>.

La racionalidad humana quedaba reducida a la racionalidad científica: todo aquello que no pudiera ser sometido al “criterio empirista de significado” de la ciencia –de modo especial las cuestiones metafísicas– era considerado irracional. Siendo los dos rasgos fundamentales del neopositivismo el empirismo y el logicismo, existen en su seno dos corrientes: una más propensa al empirismo, y otra, a la lógica. La primera corriente, formada por Schlick, Reichenbach y Ayer, se caracterizaba por rechazar el conocimiento apriorista e insistir en la verificación –contrastación con los hechos empíricos– como criterio para determinar la verdad de las proposiciones. Por su parte, en la corriente logicista, en la que destacan Neurath y Carnap, predominaba una actitud “fiscalista”, según la cual el criterio para determinar la veracidad de las proposiciones era su aceptación por parte de una comunidad científica en un determinado momento histórico<sup>45</sup>. Lo cierto es que pronto sería ampliamente aceptado el rechazo a la metafísica, así como el principio de verificación y la idea de que el objeto de la filosofía era un análisis crítico del lenguaje, del modo de hablar de las cosas, más que de las cosas mismas.

### 3.2.2. *El proyecto matemático de Hilbert*

En el seno de la corriente logicista, se procedió a una revisión de la matemática clásica con el objeto de librarla de todo tipo de intuiciones metafísicas y convertirla en una pura estructura lógica completa y autoconsistente. Dado que la coherencia lógica del lenguaje había pasado a ser la garante última de la certeza de los resultados científicos, la construcción de un metalenguaje –una matemática pura– era el camino indicado para alcanzar la certeza.

<sup>44</sup> Véase Artigas, M. (1994), p. 27 y p. 32. Rechazan, siguiendo al primer Wittgenstein, las afirmaciones que no sean una función de proposiciones elementales –atómicas–. Se consideran “sin sentido”, ni verdaderas ni falsas, sino enunciados “mal contruidos”. Lo que da sentido a las afirmaciones es la posibilidad de su verificación empírica.

<sup>45</sup> Lo que determina esta actitud es una variante de la verificación: la visión científica del observador, alcanzable –y por lo tanto, compartida– por una comunidad de observadores que siguiesen los mismos protocolos (en realidad, la coherencia lógica de una proposición científica). Obsérvese cierta similitud con el criterio de objetividad en Max Weber y en el pragmatismo.

El matemático alemán David Hilbert (1862-1943), siguiendo los trabajos de Frege y Russell, se abocó a la renovación de la matemática desde un punto de vista formalista<sup>46</sup>, considerándola como el resultado de un juego lógico construido a partir de elementos abstractos. La formalidad de dicha lógica residía en que estos elementos no tenían significado intuitivo alguno, sino que eran meros símbolos. A medida que va depurando lo falso y confirmando lo cierto, el juego va dando lugar a un sistema de proposiciones cada vez más coherente, reduciéndose a su vez el conjunto de proposiciones –axiomas– que se fundamentan por sí mismas. Este modo de construir la matemática como juego de depuración lógica sintonizaba con la filosofía del Círculo de Viena, y se presentaba como un poderoso instrumento para organizar los conocimientos de todas las ciencias.

En efecto, para Hilbert, era a través del proceso de axiomatización como se iban construyendo las distintas ciencias, liberándose de sus aspectos empíricos y convirtiéndose en pura estructura matemática-lógica. Pensar de manera axiomática implicaba tener presente que la matemática, ya sea pura o aplicada, no podía construirse de abajo hacia arriba como si estuviera desde el principio en la mente de un constructor –como pensaba Descartes– sino procediendo por prueba y error, sometiendo lo construido a una revisión continua y completa<sup>47</sup>, para comprobar la consistencia<sup>48</sup> del sistema de proposiciones. Por lo tanto, la matemática –al igual que la física– es un sistema de proposiciones que se va reconstruyendo de modo retroactivo, mediante la comprobación de la consistencia lógica de toda la estructura, donde cada uno de sus

---

<sup>46</sup> Véase Weintraub, E. R. (2002).

<sup>47</sup> Gran parte de este proceso de revisión –axiomatización– es consecuencia del gran crecimiento y especialización que experimentó la matemática a lo largo del siglo XIX. Hilbert era consciente de las limitaciones y problemas de la matemática; en 1900, propuso en el Congreso Internacional de Matemáticos en París, una lista de 23 problemas matemáticos sin resolver, considerada la más profunda recopilación de problemas producida por un único matemático. Con ánimo de solucionar las paradojas –inconsistencias– aparecidas tanto en teoría de números como de conjuntos, se avanzó en la unificación de los conceptos básicos y la reducción al mínimo de los axiomas primitivos, a la vez que se mejoraban los fundamentos epistemológicos de las matemáticas.

<sup>48</sup> La consistencia de un conjunto de axiomas significa que no hay contradicción en el sistema –teoría– si se siguen las consecuencias lógicas de esos axiomas; de manera tal que toda proposición dentro del sistema sea cierta o falsa, o éste no sería completo. Así, que un sistema sea consistente exige que sea completo.

elementos se apoya en la consistencia lógica de los otros. Continuamente hay que estar profundizando para depurar y seguir construyendo sin perder la estabilidad de toda la estructura, manteniendo asimismo una visión de la dependencia e independencia de las proposiciones de una teoría para garantizar su consistencia.

Según consta en su manifiesto de 1918, Hilbert se proponía organizar y supervisar todo un proceso de generación de conocimiento, convencido de que la formalización axiomática era imprescindible para el desarrollo de cualquier trabajo científico. Para demostrarlo había que probar la consistencia de las ramas fundamentales de la matemática: la aritmética y la teoría de conjuntos. Ello implicaba demostrar primero la posibilidad de solución de cada proposición matemática y luego la viabilidad y naturaleza de la misma demostración, es decir: el modo concreto de decidir sobre la certeza o falsedad de una proposición, mediante un número finito de operaciones<sup>49</sup>. Sin embargo, su ambicioso programa no llegaría a realizarse, ya que en 1930, un discípulo suyo, Kurt Gödel (1906–1978) demostró que era imposible tal y como estaba planteado<sup>50</sup>.

Según Gödel no era posible demostrar la completitud de ningún sistema formal no contradictorio que fuera suficientemente amplio para incluir al menos la aritmética sólo mediante sus propios axiomas. Con su teorema de la completitud demostró que en la teoría de conjuntos, que hasta entonces se consideraba un sistema completo y consistente, existía una proposición sobre la que no se podía decidir si era cierta o falsa, con lo que no quedaba más remedio que aceptar que no era completa. La imposibilidad de una definición formal pura de la certeza de una proposición llevaría a “la pérdida de la certeza en matemáticas”<sup>51</sup>.

Se produjo entonces un cambio en el modo de enfocar la construcción, no sólo de la matemática, sino de todas las ciencias. Además del trabajo de Gödel, fueron de gran importancia en dicho cambio de enfoque el de Norbert Wiener sobre cibernética y el de Claude Shannon sobre teoría de la información. La matemática podía ser construida como un juego – como pensaba Hilbert– pero no de una mente solipsista contra sí misma, sino contra un “jugador oculto”, el “estado de naturaleza” causante de un

---

<sup>49</sup> Este aspecto del proyecto se llama “Programa Finitista para los Fundamentos de la Matemática”.

<sup>50</sup> Véase Nagel, E. y Newman, J. R. (1958).

<sup>51</sup> Sobre la historia de las matemáticas, véase Kline, M. (1980).



“ruido o perturbación”, que era lo que impedía la consistencia lógica absoluta, la posibilidad de un control total de la lógica sobre el desarrollo del conocimiento. A la hora de hacer ciencia, había que tener en cuenta una dimensión estratégica de ese juego, la necesidad de desarrollar y ejecutar un plan de conducta que permitiera triunfar sobre ese ruido, que llevara a descifrar el “código” que permite acceder a la “señal” (la clave para entender lo observado).

Ésta fue precisamente la actitud del matemático británico Alan Turing (1912-1954), precursor de la informática moderna, para quien la imposibilidad de decidir sobre una proposición podía deberse a la existencia de un ruido que quizás se evitara con el diseño de un algoritmo mecánico de cálculo: la llamada “máquina de Turing”. Desde su perspectiva, el hombre era una máquina sujeta a interferencias, a las que debía eliminar para poder conocer con precisión. Su demostración de que no existía algoritmo capaz de solucionar la indecidibilidad planteada por Gödel, acabó definitivamente con el programa de Hilbert.

## Capítulo 4

# Repercusiones del giro lingüístico en la racionalidad económica

### 4.1. J. M. Keynes

#### 4.1.1. Consideraciones filosóficas generales

En el ambiente intelectual de Cambridge de principios de siglo desarrolló su obra John Maynard Keynes (1883–1946)<sup>1</sup>, quien inspiró políticas económicas que influyeron en la prosperidad de la posguerra; y cuya biografía ha fascinado a varias generaciones, como “ejemplo de existencia rica y fértil”<sup>2</sup>. Sus primeros escritos filosóficos y metodológicos estaban enmarcados en la tradición analítica, en especial

---

<sup>1</sup> Para una introducción a la persona de Keynes, véase Rojo, L. A. (1985), cap. 1. La mejor biografía de Keynes, publicada en tres volúmenes (1983, 1992 y 2000) pertenece a Skidelsky. De ella existe una edición en castellano de sus primeros años (Skidelsky, R. (1986)). La biografía de Harrod (Harrod, R. (1951)) cuenta con la ventaja de su cercanía en el tiempo pero, en aras de preservar la reputación de Keynes, oculta muchos datos, imprescindibles para conocer su persona. Sobre el aspecto estrictamente filosófico en Keynes, véase Crespo, R. (2005) y O’Donnell, R. (1989).

<sup>2</sup> Rojo, L. A. (1985), p. 19. El autor no escatima en adjetivos para describir la personalidad del polifacético Keynes: “poseía una inteligencia profunda y rápida (...) brillante e ingenioso en la conversación, estimulante en la discusión, paciente con sus contradictores (...) extrovertido, impulsivo, amable, generoso, intensamente leal con sus amigos –especialmente con los de juventud– y con las instituciones que moldearon su vida; fue economista original y profundo, especulador afortunado, administrador eficaz y negociador hábil; fue, en fin, escritor de pluma fácil y, con frecuencia, brillante, biógrafo perceptivo, intelectual de intereses múltiples y aficionado activo e incluso apasionado en campos tan variados como la literatura, el teatro, el ballet, la pintura y la bibliofilia”.

de Moore<sup>3</sup> –por quien Keynes sentía una gran admiración– aunque fue evolucionando hacia la posición de Wittgenstein en su segundo periodo. Por haber recibido una exquisita formación humanista<sup>4</sup>, su interés no fue la economía<sup>5</sup> sino la moral y las ciencias sociales, por lo que dedicó su vida a abordar los problemas concretos de la acción humana desde un punto de vista práctico<sup>6</sup>.

Formó parte del movimiento cultural llamado “*Grupo de Bloomsbury*”, de destacados artistas e intelectuales<sup>7</sup> educados en la

<sup>3</sup> Véase Coates, J. (1996) cap. 3 y Skidelsky, R. (1996), pp. 150–165. En su obra filosófica principal, *Tratado sobre Probabilidad (Treatise on Probability)* se observa también el método lógico de su amigo Russell, tal como Keynes confiesa: “Escribía bajo la influencia conjunta de *Principia Ethica* de Moore y *Principia Mathematica* de Russell”. Citado en Coates, J. (1996), p. 63. No obstante, cabe destacar que él mismo critica el simbolismo reduccionista de dicho método, en una nota a pie de página al final del capítulo sobre teoría del conocimiento. Con el tiempo, esta crítica alcanzaría a la filosofía analítica en su conjunto.

<sup>4</sup> El éxito de J. M. Keynes, en gran parte se debe a que su padre, John Neville Keynes, filósofo y economista “dotado de una extraordinaria capacidad intelectual, pero carente de ambición, consiguió estimular a sus hijos sin competir con ellos” (Skidelsky, R. (1986), p. 44) y se esmeró en ofrecerles una educación privilegiada: John Maynard estudió en *Eton*, donde destacó en matemática, historia y estudios clásicos; luego perteneció al famoso *King’s College*, en Cambridge, donde estudió filosofía moral, metafísica, historia y lógica, llegando posteriormente a ser *fellow*. Fue miembro de la “Sociedad de los Apóstoles”, un grupo selecto y secreto de reuniones filosóficas, del cual Russell y Moore, eran miembros destacados (Véase Skidelsky, R. (1996), p. 144). Posteriormente, y gracias a Keynes, Wittgenstein se incorporó también a dicha sociedad (Véase Levy, P. (1979)).

<sup>5</sup> “La Filosofía suministró el fundamento de la vida de Keynes. Fue un interés anterior a la Teoría Económica; la Filosofía de los fines es previa a la filosofía de los medios”. Skidelsky, R. (1996), p. 143. Keynes recibió apenas ocho semanas de clases de economía de Alfred Marshall –quien era colega de su padre– en 1905.

<sup>6</sup> En 1905 escribió unas notas juveniles, bajo el nombre de *Miscelánea Ética*, que comenzaban diciendo: “Mi esquema para un tratado completo de Ética sería aproximadamente éste: habría una división inicial entre Ética Especulativa y Ética práctica. La Ética Especulativa se ocuparía, en primer lugar de algunos temas lógicos o cuasimetafísicos; establecería el uso y significado de los términos fundamentales. A esto seguiría un análisis de la noción de “bien” (...) La Ética Práctica se ocuparía de la conducta; investigaría el difícil problema de las justificaciones probables de los actos y la curiosa conexión entre “lo que es probable” y “lo debido”; se ocuparía de formular, o más bien, de investigar las máximas generales existentes teniendo en cuenta su estricta relatividad respecto a circunstancias particulares”. Skidelsky, R. (1996), p. 155.

<sup>7</sup> Muchos provenían del grupo de los “apóstoles”, y se reunían en la casa de Vanessa Stephen, hermana de Virginia Woolf y luego esposa de Clive Bell, en el barrio de

acartonada época *Victoriana*, iniciaban una nueva: la era *Eduardiana*<sup>8</sup>, que caracterizando la “liberadora” transición de “un agnosticismo piadoso al ateísmo impío”<sup>9</sup>. Keynes utiliza estas palabras para definir a su generación: “Rechazábamos por completo cualquier obligación personal a obedecer las normas generales. Reclamábamos el derecho a juzgar cada caso individual según sus méritos, y creíamos tener la sabiduría, experiencia y autocontrol necesarios para lograrlo con éxito (...) Repudiábamos por entero la moral establecida, las convenciones y el saber tradicional. Es decir, que éramos, en el sentido estricto del término, inmoralistas”<sup>10</sup>. Sin embargo, reconoce –en una carta a Virginia Woolf– la importancia de la influencia victoriana: “nuestra generación, la tuya y la mía (...) debió mucho a la religión de nuestros padres. Los jóvenes (...) que son educados sin ella, nunca le sacarán tanto provecho a la vida. Son triviales, como perros en su lujuria. Nosotros gozamos de lo mejor de ambos mundos. Destruimos el cristianismo pero disfrutamos de sus ventajas”<sup>11</sup>. Utópicos e inconformistas, con una exaltada pasión por la amistad, el amor, la verdad y la belleza, eran a la vez activos e incansables trabajadores y gozaban de un marcado sentimiento de superioridad intelectual y moral, se sentían llamados a “edificar algo nuevo (...) una nueva sociedad que debería ser libre, racional, civilizada, orientada a la verdad y a la belleza”<sup>12</sup>.

---

Bloomsbury. Admiraban la ética de Moore por considerarla una forma de escapar del utilitarismo de Bentham. Puede encontrarse un listado exhaustivo de sus miembros en 1913 en Skidelsky, R. (1996), p. 245. En estos círculos era frecuente la homosexualidad y el cambio de parejas entre sus miembros, actitud de la que Keynes no se vio exento en su juventud, aunque finalmente se casó en 1925 con la bailarina rusa Lydia Lopokova, una mujer de gran belleza y escasa inteligencia.

<sup>8</sup> Esta época comienza con el acceso al trono de Eduardo VII, en 1901, y perdura hasta la primera Guerra Mundial, en 1914.

<sup>9</sup> Skidelsky, R. (1996), p. 422.

<sup>10</sup> Keynes, J. (2006), p. 109. La cita pertenece a *Mis primeras creencias* (*My early beliefs*), un texto que Keynes escribió en 1938. Utilizo una traducción castellana publicada como *Dos recuerdos*, que recoge relatos que Keynes escribió para leer a su selecto grupo de amigos: *Mis primeras creencias* y *El doctor Melchior: «Un enemigo derrotado»* –en el que Keynes relata la intimidad de su participación en las negociaciones de Versalles en 1919–. Esta breve edición ofrece una muestra de la aguda e ingeniosa inteligencia de Keynes, así como de su destreza literaria, calificada por Virginia Woolf como una “brillante obra maestra”.

<sup>11</sup> Citado en Skidelsky, R. (1998), p. 19.

<sup>12</sup> La cita pertenece a la autobiografía de Leonard Woolf, citada en Rojo, L. A. (1985), p. 30.

“La perspectiva de Bloomsbury constituye un intento de unir el racionalismo de Cambridge con la emoción estética y sexual. Esta fusión se consiguió aplicando el método analítico al amor y a las artes”<sup>13</sup>. La secularización docente y progresiva modernización del ámbito universitario –Cambridge y Oxford– durante el último tercio del siglo XIX originó una rebelión ética, cultural y estética contra las convenciones sociales victorianas. Dicha rebelión, protagonizada por jóvenes bien posicionados, se manifestó de una manera estética y elitista, fomentando expresiones intelectuales y artísticas que reivindicaban el derecho a la felicidad individual frente a las represivas convenciones sociales del orden tradicional. No obstante, dicho esfuerzo por revitalizar la vida artística y cultural no se producía al margen de la razón, que ocupaba un lugar importante en la acción humana; se podían seguir reglas, sólo cuando éstas tuvieran un funcionamiento racional, por encima de las circunstancias concretas; “tras repudiar el pecado original, habían creído que los seres humanos eran lo bastante racionales «como para que fueran liberados de cualquier regla de conducta inflexible, y dependieran, en adelante de sus personales y válidas intuiciones acerca del bien»”<sup>14</sup>.

Keynes consideraba que una conducta basada en un juicio racional era posible incluso contando con conocimiento escaso o parcial, y dado que no es posible conocer con certeza las consecuencias o resultados de nuestros actos, había que incursionar en el conocimiento de las probabilidades<sup>15</sup>. Dedicó casi una década a investigar sobre el significado de la probabilidad, hasta que finalmente publicó, en 1921 su *Tratado sobre probabilidad*, considerada su obra filosófica principal, sino la única, donde se encuentra el germen de su teoría de las expectativas.

Con su teoría de la probabilidad<sup>16</sup> Keynes pretendía superar la visión mecanicista –estrechamente ligada al utilitarismo– que se había alcanzado tras el rechazo de Hume al conocimiento intuitivo. En la acción práctica no se dispone de información perfecta, sino de un

<sup>13</sup> Skidelsky, R. (1996), p. 244.

<sup>14</sup> Skidelsky, R. (1996), p. 152. La ética de Moore se adaptaba perfectamente a sus prerrogativas, pues les permitía desligarse de las “obligaciones” de la vida pública para perseguir un ideal ético individual, constituido por estados mentales.

<sup>15</sup> Obsérvese la preocupación de Keynes por la “curiosa” conexión entre lo “probable” y lo “debido”, expresada al comienzo de *Miscelánea Ética*.

<sup>16</sup> Sobre este tema, véase Bateman, B. (1996).

conocimiento probable, propio de la “lógica humana”<sup>17</sup>, que se apoya en la intuición. Así, la probabilidad no es un mero fenómeno psicológico sino lógico<sup>18</sup>. En la teoría lógica de la probabilidad keynesiana, el papel fundamental lo ocupa la intuición<sup>19</sup>, algo así como una “creencia racional”. A diferencia de la teoría frecuentista de Moore, para quien ante una situación de incertidumbre incapaz de reducirse a probabilidades para tomar una decisión racional, lo mejor era seguir las normas convencionales. No obstante, cabe destacar que con su teoría de la probabilidad Keynes conecta la racionalidad con la eficacia, al suministrar una lógica de la acción que permite decidir nuestros actos en función de las circunstancias externas más adecuadas, una especie de consecuencialismo donde lo decisivo para la moralidad son las circunstancias. Como señala Skidelsky, no es más que “una parte de sus persistente campaña contra la moralidad cristiana”<sup>20</sup>.

Con el tiempo, Keynes se fue alejando de la filosofía de Moore para acercarse al segundo Wittgenstein, al reconocer que “muchos de los conceptos clave en filosofía, ética y ciencias sociales, son, como él

<sup>17</sup> Con esta expresión Keynes no se refiere a la lógica formal sino a la lógica del lenguaje ordinario, caracterizada por la razón contingente y circunstancial. Véase Carabelli, A. (1988), cap. 8. En otra contribución, Carabelli resalta en la idea de probabilidad e incertidumbre keynesianas su visión escéptica y trágica del mundo; Véase Carabelli, A. (1998).

<sup>18</sup> Keynes prefería el organicismo al atomismo para el estudio de la sociedad. Por lo tanto, rechazaba la posibilidad de expresar las probabilidades numéricamente –como hacía la lógica formal–. Asimismo, es cierto que la selección de evidencia es algo subjetivo e individual, pero la probabilidad –dada la evidencia– es lógica y objetiva. Por su parte, los grados de probabilidad, o “grados de creencia”, pertenecen al modo humano de ser. De ahí la importancia que otorgaba a los *animal spirits*, un concepto que aparece por primera vez en la *República* de Platón (375e) y que utilizaba el médico griego Galeno para explicar la capacidad de recuperación de los organismos. Tiene que ver con los modos de designar la energía mental y las fuerzas vitales, comportamientos que parecen irracionales desde el punto de vista de la lógica formal, pero que no lo son en realidad (aunque tampoco son plenamente racionales). Fitzgibbons los considera de una cierta razonabilidad práctica; véase Fitzgibbons, A. (1988) pp. 84–85. “La probabilidad se ocupa de la relación lógica entre premisas y conclusiones de un argumento; se trata de una disciplina lógica y no estadística; es una relación y no una cosa en sí misma”. Skidelsky (1986), p. 160. En definitiva, para Keynes la probabilidad era lógica; no frecuencia de hechos, como creía Moore.

<sup>19</sup> Keynes desarrolla estas ideas en el capítulo III del *Tratado*. Crespo destaca la influencia de Brentano, a quien Keynes había leído en 1905. Véase Crespo, R. (2005), p. 188.

<sup>20</sup> Skidelsky, R. (1986), p. 160.

escribió [Wittgenstein] ‘esencialmente nociones vagas’<sup>21</sup>. De ahí la notable diferencia que existe entre *Tratado sobre Probabilidad y Teoría General*<sup>22</sup>, considerada una obra confusa<sup>23</sup> pero revolucionaria<sup>24</sup>. No obstante, “el *Tratado sobre Probabilidad y la Teoría General* tienen un tema común: la prevalencia de la incertidumbre; y abordan un problema común: si las decisiones sensibles y racionales pueden ser tomadas bajo condiciones de probabilidad e incertidumbre”<sup>25</sup>.

Keynes supo conciliar muy bien una continuada vida académica y de gran riqueza cultural con una carrera práctica de no menor éxito. Mientras preparaba su disertación académica para conseguir una *fellowship* en *King’s College*, inició su carrera en el Servicio Civil como funcionario en la Oficina de la India. Abandonó ese puesto en apenas dos años, instigado por Marshall para dar clases de economía en Cambridge, en la cátedra de su sucesor, Pigou, ocupando además el lugar que dejara Edgeworth como director del *Economic Journal*, la publicación económica británica más influyente, que dirigiría durante 33 años.

<sup>21</sup> Coates, J. (1996), p. 81.

<sup>22</sup> Publicada en 1936, el nombre completo es *The General Theory of Employment, Interest and Money*. El cambio de registro ha suscitado que –al igual que el famoso *Das Smith Problem*– muchos se planteasen el *Das Keynes Problem*, la posibilidad de que existan dos posiciones contrarias en dos obras distintas de un mismo autor. Carabelli y Crespo no están de acuerdo con esta postura. Según Crespo, al igual que muchos otros debates entre estudiosos, esta afirmación “peca de escolasticismo” y entre ambas “puede haber un cambio de énfasis, pero no un viraje fuerte, salvo, quizás, en el aspecto antropológico”. Crespo, R. (2005), p. 23. Véase Carabelli, A. (1988), p. 7.

<sup>23</sup> Moggridge, por ejemplo, afirma que “a pesar de todos sus *flashes* de brillantez y elegancia, [*La Teoría General*] sea quizás la contribución más oscuramente escrita de Keynes a la economía”. Moggridge, D. (1976) p. 91. Samuelson coincide en que es una obra brillante, pero mal escrita. Samuelson, P. (1946), p. 190. Así se recoge en esta cita: “Dijo Samuelson: «Es un libro mal escrito y absurdamente organizado; toda persona profana que, guiándose por el renombre del autor, compró la obra, se sintió estafada en los cinco chelines que dio por ella». Samuelson concluye: «es la obra de un genio»”, Rodríguez Braun, C. (2006), p. 377.

<sup>24</sup> “...este es el único adjetivo que le corresponde. Trató en él la economía tan resueltamente y a fondo como lo habían hecho otros libros revolucionarios del calibre de *La riqueza de las naciones* o *El Capital*”. Heilbroner, R. (1964), p. 262.

<sup>25</sup> Fitzgibbons, A. (1988), p. 31. Mientras que en el *Tratado sobre Probabilidad* Keynes realiza un estudio sobre la racionalidad acabará por adoptar en *Teoría General* una postura similar a la de Hume (también Burke y Moore) al afirmar que –ante la incertidumbre– los hombres guían sus decisiones de acuerdo con reglas convencionales, animados por impulsos creativos o *animal spirits* (*Teoría General*, Cap. XII).

Keynes aprovecharía su experiencia como funcionario publicando su primer libro, *Moneda y finanzas de la India* (1913), un detallado informe sobre el patrón oro, que sería el punto de partida en una tarea que le ocuparía toda su vida: la comprensión de los problemas monetarios nacionales e internacionales.

Durante la guerra fue convocado al Ministerio de Hacienda, donde se convirtió en una figura clave, hasta el punto de participar en las negociaciones de paz como representante de la Tesorería, misión que abandonó sintiendo una gran frustración, pues consideraba excesivas las cargas que se exigían a Alemania<sup>26</sup>. Tres días antes de la firma del Tratado de Versalles comenzó a escribir *Consecuencias económicas de la paz*, obra publicada inmediatamente con gran éxito que lo convertiría en un célebre economista a nivel mundial.

Con importantes conexiones en las altas esferas políticas, económicas y financieras, Keynes mostraba más interés por las cuestiones públicas de economía aplicada que por las meramente académicas<sup>27</sup>. Por eso aprovechó la celebridad proporcionada por la publicación del libro para reducir sus obligaciones docentes, incrementar su labor periodística y abocarse a los problemas prácticos de orden público, aunque no de manera protagónica sino como persuasivo asesor o, más bien, crítico informado y generador de tendencias. “Su conciencia de pertenecer a la élite intelectual y académica por nacimiento, educación y decisión personal le inspiraba una opinión mala, en general, sobre los políticos – que extendía a los hombres de empresa–, a los que veía como gentes obstinadas que se aferraban a ideas convencionales hasta que los vientos del cambio les obligaban a abandonarlas”<sup>28</sup>. Sin embargo, su crítica no apuntaba a la actividad económica en sí misma –como solía pasar con los tradicionalistas– sino a la falta de racionalidad o ignorancia. Sentía admiración por los buenos economistas, a quienes creía dotados de una

<sup>26</sup> Keynes consideraba excesivos los pagos exigidos a Alemania en concepto de reparación, y creía además que la falta de compasión dañaría no sólo la economía alemana sino también la convivencia y el progreso de los países europeos, provocando el retorno de la dictadura y de la guerra.

<sup>27</sup> En el ensayo biográfico sobre Marshall, destacó que aquel “llegó desde muy pronto al punto de vista de que el armazón desnudo de la teoría económica no tiene mucho valor en sí mismo y que no conduce muy lejos en las conclusiones útiles y prácticas. El punto esencial es aplicar los principios a la interpretación de la vida económica corriente”. Marshall, A. (1949), p. XLV.

<sup>28</sup> Rojo, L. A. (1985), p. 36.



intuición especial, como queda patente en la idealizada descripción que realiza, en la memoria de Marshall, sobre el particular: “el gran economista debe poseer una rara *combinación* de dotes. Tiene que llegar a mucho en diversas direcciones, y debe combinar facultades naturales que no siempre se encuentran reunidas en un mismo individuo. Debe ser matemático, historiador, estadista y filósofo (en cierto grado). Debe comprender los símbolos y hablar con palabras corrientes. Debe contemplar lo particular en términos de lo general y tocar lo abstracto y lo concreto con el mismo vuelo de pensamiento. Debe estudiar el presente a la luz del pasado y con vista al futuro. Ninguna parte de la naturaleza del hombre o de sus instituciones debe quedar por completo fuera de consideración. Debe ser simultáneamente desinteresado y utilitario; tan fuera de la realidad y tan incorruptible como un artista, y sin embargo, en algunas ocasiones tan cerca de la tierra como el político”<sup>29</sup>.

#### 4.1.2. Consideraciones económicas

Al enfrentarse a los problemas económicos de su época, Keynes encontró que la teoría clásica, en especial la ricardiana, era reduccionista y mecanicista; la moneda era considerada “neutral” –aunque sería más bien, irrelevante– y los precios estaban en perfecta correspondencia con un supuesto valor objetivo de cada cosa, algo que Keynes consideraba una manera inconsecuente de evitar enfrentarse a la incertidumbre, inevitablemente unida al uso de la moneda. Más aún, la teoría clásica suponía un “presente continuo”, un conjunto de individuos que intercambian contando con información perfecta, persiguiendo su máxima satisfacción, admitiendo además que ésta puede ser calculada. Keynes se propuso estudiar la economía bajo el supuesto de la incertidumbre y para ello desarrolló su *Teoría General*, de la cual la teoría clásica era un caso especial, el del ajuste automático de los mercados<sup>30</sup>. Observó que, contrariamente a la visión clásica, que

<sup>29</sup> Marshall, A. (1949), p. XXII.

<sup>30</sup> Keynes presenta su ambicioso objetivo al comienzo del primer capítulo: “He llamado a este libro *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, recalando el sufijo *general*, con objeto de que el título sirva para contrastar mis argumentos y conclusiones con los de la teoría clásica, en la que me eduqué y que domina el pensamiento económico, tanto práctico como teórico, de los académicos y gobernantes de esta generación igual que lo ha dominado durante los últimos cien años. Sostendré que los

presupone la producción en presente, es decir, considera que “todo está ya producido”, existe un grupo de empresarios –y especuladores– que toman decisiones de producir –e invertir– con expectativas inciertas y animados por la ganancia monetaria.

En términos estrictamente económicos la *Teoría General* negaba: “1. Que la economía es la ciencia de la escasez; 2. Que la economía se ocupa de la elección; 3. Que las acciones económicas se basan en la razón con el apoyo del conocimiento perfecto (maximización); 4. Que los mercados se vacían automáticamente en respuesta a cambios de precios; 5. Que el dinero es *el* incentivo en las decisiones de producción e inversión; 6. Que la economía es una ciencia como la física; 7. Que la economía es capaz de predecir; 8. Que el economista es un mero observador, externo y objetivo; 9. Que los arreglos económicos son eternos; 10. Que existe armonía de intereses entre los participantes del mercado”<sup>31</sup>.

Por lo tanto, dado que en realidad el marco en el cual se desarrollan las decisiones de inversión y producción es de incertidumbre, no puede asegurarse –ni siquiera calcularse– el nivel óptimo de producción que determina una situación de pleno empleo de los recursos disponibles en una economía. El nivel de demanda agregada suficiente para alcanzar el pleno empleo no puede asegurarse *a priori* porque tanto el nivel de consumo y ahorro efectivos, como el nivel de empleo e ingresos, son resultado de la producción, un proceso extremadamente complejo que desata un entramado de relaciones de organización e intercambio que se expresan en términos monetarios –créditos y deudas–<sup>32</sup>. Este entramado de relaciones permite superar la incertidumbre existente entre el pasado y el futuro, pero su cumplimiento efectivo depende de las expectativas con que se tomaron las decisiones iniciales de inversión. Este proceso no era una máquina perfecta –como pensaban los clásicos– ni un sistema

---

postulados de la teoría clásica sólo son aplicables a un caso especial, y no en general, porque las condiciones que supone son un caso extremo de todas las posiciones posibles de equilibrio. Más aún, las características del caso especial supuesto por la teoría clásica no son las de la sociedad económica en que hoy vivimos, razón por la que sus enseñanzas engañan y son desastrosas si intentamos aplicarlas a los hechos reales”. Véase Keynes, J. M. (1973), p. 3.

<sup>31</sup> Mini, P. (1991), p. 192. Véase también Verdon, M. (1996).

<sup>32</sup> Reivindica así a Malthus al afirmar que puede haber desempleo involuntario y que la Ley de Say –de equilibrio entre todas las ofertas y demandas– no funciona.

condenado al colapso –como sostenía Marx–, sino un proceso inestable que necesitaba de una terapia continua<sup>33</sup>.

Esta visión terapéutica guarda una estrecha conexión con la tradición analítica anti-idealista en la que estaba inserto Keynes, que no considera necesario conocer el todo para abordar el estudio de las partes. En lugar de pretender abarcar la totalidad de la dinámica del proceso económico, basta con tener una intuición de lo más esencial de sus problemas, detectar sus causas más inmediatas –síntomas–, aquellas que originan el desempleo, la recesión, y otras patologías en la marcha de la economía. En ese sentido –dice Keynes– la tarea de un economista, a saber, un “terapeuta social”<sup>34</sup>, es similar a la de un fontanero, quien, para arreglar un problema local, por ejemplo un atasco, no necesita conocer la red de cañerías de la ciudad. Frente al lenguaje social monetario, expresión del complejo entramado de pasiones humanas y por lo tanto fuente inestable de patologías, la ciencia económica vendría a actuar como una “caja de herramientas”<sup>35</sup>. Se observa aquí la influencia del segundo Wittgenstein, dado que no existe una correspondencia biunívoca entre hechos e ideas, el lenguaje económico no puede ser reducido a un conjunto de reglas –a

---

<sup>33</sup> Obsérvese la importancia de la “actuación terapéutica” en el siglo XX. Véase al respecto el revelador estudio de Rieff, P. (1965), *The Triumph of the Therapeutic*, donde anticipa muchos de los rasgos de lo que vendría a llamarse la “condición postmoderna”, y que pueden encontrarse en la actitud del “Grupo de Bloomsbury” (distanciamiento irónico, rechazo de las certezas morales y religiosas, rebelión ante las normas culturales, autocontrol, etc.).

<sup>34</sup> El terapeuta no se sirve de un conocimiento abstracto y deductivo, cierto y preciso, sino que debe recurrir a su intuición, haciendo uso muchas veces de analogías, metáforas y parábolas para cautivar los sentimientos del público. De esta manera, el método en economía pasaría a depender de un conjunto de intuiciones y visiones *ad hoc*.

<sup>35</sup> Keynes sostenía que no había razones para que la economía, por sí sola, alcanzase un estado de equilibrio –tal como sostenía la doctrina clásica del *laissez-faire*– sino que debía ser regulada desde fuera. No obstante, Keynes defendía la libertad y sus ventajas, y se oponía vehementemente al socialismo; “creía que el Marxismo y el *laissez-faire* compartían un método demasiado abstracto para capturar la realidad probabilística y demasiado materialista para reflejar valores racionales”. Fitzgibbons, A. (1988), p. 2. En *Ensayos de Persuasión* afirma “debemos preferir organizaciones semiautónomas a órganos del gobierno central” (p. 293) y agrega que “el problema político de la humanidad consiste en combinar tres cosas: eficiencia económica, justicia social y libertad individual” (ibidem, p. 313) es decir, propugna un nuevo liberalismo, que contemplase la justicia y estabilidad sociales. Citado en Crespo, R. (2005) p. 201 y p. 204.

un metalenguaje universal–, sino que las reglas de la economía se aprendían sumergiéndose en la resolución de los problemas, siempre imprevisibles, que plantea la interacción humana. No obstante, su preocupación por ofrecer soluciones operativas a los problemas coyunturales –como puede observarse en su ya famosa respuesta “en el largo plazo, todos estaremos muertos”<sup>36</sup>– tendió a acortar el horizonte temporal de sus propuestas, desestimando muchas veces medidas que requieren grandes períodos de tiempo para su implementación.

Asimismo, Keynes estaba empeñado en hacer que la economía fuera expresada en un lenguaje que pueda entenderse fácilmente. Los economistas, partiendo del conocimiento común, deben expresar sus conjeturas de manera accesible y convincente, pues la eficacia en la solución de los problemas depende en gran medida del impacto de sus argumentos en la opinión pública. Su marcado elitismo le lleva a despreciar a los hombres de negocios y a la gente corriente, a cuya ignorancia atribuía la culpa de los problemas sociales, políticos y económicos. Es, por el contrario, la virtud y el talento de un grupo de hombres selectos y refinados, incorruptibles y preocupados por el bienestar general, lo que determina el rumbo de las decisiones. Por su parte, el economista influye de manera decisiva en la formación de expectativas, por lo que debe servirse de los medios públicos de comunicación para difundir sus soluciones, algo que Keynes realizó con destreza a lo largo de toda su vida. Asimismo, el economista debe guiarse por la intuición, concebida desde un punto de vista estético –algo así como la visión del artista– para acceder a un conocimiento aproximado de la realidad.

Un grave error de los economistas clásicos –según Keynes– había sido considerar la economía una ciencia natural, con resultados válidos en todo tiempo y lugar, algo que en realidad solo era cierto en condiciones estrictamente particulares. Las ciencias sociales, en cambio, están sujetas a una incertidumbre intrínseca, que imposibilita un tratamiento lógico

---

<sup>36</sup> La frase aparece en *Breve tratado sobre la reforma monetaria* (1923) y la cita completa es: “Pero este largo plazo no es una buena guía para la política cotidiana. A largo plazo todos estaremos muertos. Los economistas se plantean una labor demasiado fácil y demasiado inútil si, en una tempestad, sólo pueden asegurarnos que cuando pase la tormenta las aguas se aquietarán”. Esta obra representa la génesis de las ideas que luego desarrollaría en *Tratado del dinero* (1930) y que luego revisaría –cambiando sustancialmente su visión de la relación entre ahorro e inversión– en *Teoría General* (1936). Véase Rodríguez Braun, C. (2006), p. 377.

formal. No puede suponerse que lo que es válido para el individuo lo es también para el colectivo, pues hay cuestiones que tienen que ver con las creencias, los juicios de valor, los motivos y las expectativas<sup>37</sup>, que no son susceptibles de ser reducidos a una materia homogénea e inalterable, como pretenden los clásicos con su idea naturalista del equilibrio.

Por el contrario, las ciencias sociales y morales requieren un método que contemple las dependencias mutuas entre variables, fruto de la complejidad inherente a la introspección y al cambio, por lo que Keynes se propuso entonces elaborar una teoría general que no impusiera los supuestos de independencia de variables –que permitían pasar sin reparos de la parte al todo–, y que contemplase la importancia de la intencionalidad. “Durante el desarrollo de su teoría, Keynes estaba preocupado en formular una ciencia social del lenguaje ordinario”<sup>38</sup>, influenciado por la noción de “vaguedad” del lenguaje ordinario que compartía con Wittgenstein<sup>39</sup>, fruto de largas conversaciones mantenidas con el filósofo austríaco. Según Keynes, este tipo de lenguaje resultaba más eficiente a la hora de afrontar la complejidad de las relaciones económicas. Para resaltar el valor de la intencionalidad, en su propuesta, tomó las expectativas como la variable independiente<sup>40</sup>, aquella que determina el ingreso agregado y el nivel de empleo, la unidad de salario, la cantidad de moneda y los tres factores psicológicos fundamentales: la propensión al consumo, la preferencia por la liquidez y la confianza en el

---

<sup>37</sup> “Todo el capítulo XII de la *Teoría General* considera factores que no caben en un análisis neoclásico: nervios, histeria, digestiones, reacciones frente al tiempo, «animal spirits», capricho, sentimentalismo, azar”. Crespo, R. (2005), p. 218. Según Skidelsky, dicho capítulo es “el más vívido y realista de la *Teoría General* (...) Es el más próximo a la vida de Keynes: el capítulo en que la autobiografía se encuentra con la economía”. Skidelsky, R. (1992), p. 557.

<sup>38</sup> Coates, J. (1996), p. 92. Véase Carabelli, A. (1988).

<sup>39</sup> “De la misma manera que Wittgenstein dudaba de la posibilidad de traducir el lenguaje diario en una lógica simbólica, Keynes vino a pensar que ‘el lenguaje perfectamente exacto’ de los teoremas y ecuaciones fundamentales no puede conectarse con las ‘convenientes, pero más flexibles, expresiones’ que son ‘inmediatamente inteligibles al lector’”. Coates, J. (1996), p. 94.

<sup>40</sup> Obsérvese la influencia de Marshall, en particular su visión de la economía en el corto plazo, dominada por la inestabilidad de la psicología humana. Cabe destacar una vez más que Keynes no es un irracionalista, las fuentes de las expectativas pueden ser subjetivas o psicológicas, pero las razones para mantenerlas son lógicas.

rendimiento de los activos de capital<sup>41</sup>, factores que se configuran de cara al futuro y, por eso mismo, son inestables.

Su interpretación del lenguaje influye de modo especial en la concepción que tenía de la moneda. Contrariamente al enfoque clásico, la moneda no funcionaba como algo “neutral”<sup>42</sup>, correlato necesario de un “lenguaje ideal” –algo que incluso estrictamente la convertiría en algo superfluo–, sino que tenía un parecido con la vaguedad del lenguaje natural. Era más bien un fenómeno total, que dependía del cumplimiento o no de las expectativas comunes. Asimismo, al igual que los medievales, consideraba la valoración del dinero –precio, “tipo de interés”– estrechamente ligada a los deseos y convenciones humanos, resultado de un comportamiento moral. Por lo tanto, no era un tipo de interés real, independiente de la moneda, el que mantenía la marcha de la economía siempre en equilibrio y pleno empleo, sino que, por el contrario, era la marcha de la economía la que determinaba el tipo de interés. A su vez la marcha de la economía venía impulsada por el arriesgado deseo de ganancia de sus principales actores –productores e inversores– y era precisamente eso lo que determinaba no sólo el tipo de interés, sino también, y como consecuencia del mismo, el nivel de producción y empleo. En gran parte por esta nueva explicación del tipo de interés se tornaba necesario prestar atención a los mercados monetarios y financieros, que habían permanecido ignorados hasta el momento.

La centralidad de la moneda reclamaba estudiar el enfrentamiento entre la oferta y la demanda de los medios de financiación, dependiente de las decisiones inciertas de los tres grandes agentes sociales de los que –según Keynes– dependía la economía: los empresarios, los especuladores y el gobierno, que son quienes, animados por la ganancia monetaria, ponen en marcha la producción. La mayoría de la población, los trabajadores y consumidores, actúa de manera reactiva, como espectadores de las decisiones que toman los actores principales. Keynes

---

<sup>41</sup> Sobre las expectativas, véase Keynes, J. M. (1973), cap. 12, pp. 147 y ss.

<sup>42</sup> Según el enfoque clásico, suponiendo que la moneda era neutral se podía asegurar la perfecta igualdad entre oferta y demanda agregadas, así como entre ahorro e inversión, manteniendo siempre y en todo lugar el pleno empleo. Keynes cuestiona que se pueda explicar el comportamiento de la demanda efectiva o determinar el nivel de producción con los supuestos de dicho enfoque. Dice que probablemente la neutralidad del dinero sea posible a largo plazo, pero no lo es en períodos cortos. Los impulsos monetarios y crediticios pueden repercutir considerablemente en el comportamiento de las variables reales.

tenía una visión jerárquica de la sociedad, en la que los únicos que actuaban motivados por el interés general eran los gobernantes. Por su parte, veía a los empresarios, banqueros y especuladores como seres mezquinos, llenos de defectos, y al resto de la población como inútiles– consumidores pasivos<sup>43</sup>. El proceso de conversión de bienes en moneda – y viceversa– presentaba una gran complejidad: el mercado monetario era un entramado horizontal y vertical de deudas y créditos entre empresas y bancos comerciales; y entre éstos con las familias y el banco central, debajo del cual actuaba un complejo y frágil proceso dual moneda–bienes, responsable de que existiera en el centro mismo de la economía capitalista una gran indeterminación, pues los decisores no podían disponer más que de una visión muy limitada de este fenómeno.

Este proceso actuaba como un flujo circular impulsado por las decisiones de inversión que, respaldadas por los créditos de los bancos, daban lugar al flujo de los salarios, que luego se convertirían en bienes o depósitos bancarios, cerrando así el flujo circular entre lo monetario y lo real. Por lo tanto, la demanda efectiva era, por un lado, expresión contable –en términos monetarios– de la capacidad de producción de la sociedad, y por el otro, expresión de la capacidad adquisitiva –en términos de productos reales– de la moneda. Consecuentemente, la marcha de una economía capitalista depende de su capacidad para mantener la demanda efectiva, que es la expresión monetaria del éxito tanto de la decisión de inversión –que depende de los empresarios– como de la de financiación –que depende de los especuladores–. Esa demanda hace posible los ingresos monetarios de los factores de producción; en el caso de los salarios, se convierten en consumo o ahorro y cierran con mayor o menor éxito el ciclo de la producción monetaria. La demanda es, por tanto, monetaria y real, determina al mismo tiempo tanto el ingreso monetario total como el nivel total de empleo, así como el nivel de producción resultante.

Las decisiones de inversión se realizan con incertidumbre, pues su éxito depende de la buena marcha del mercado monetario, algo que excede la capacidad de previsión de los empresarios. La producción implica la creación de deuda, una apuesta de éxito futuro: la venta de lo producido, que permitirá saldar la deuda y obtener un beneficio. De hecho, es la continua creación y destrucción de deuda es lo que posibilita la producción capitalista, un proceso complejo que requiere la existencia

---

<sup>43</sup> Crespo, R. (2005), p. 180.

de un sistema financiero, cuya función es precisamente controlar la no neutralidad de la moneda. Lo común a todas las decisiones de inversión y financiamiento es que son estimaciones realizadas en términos monetarios. De esta manera, se iniciaría con Keynes el estudio de los mercados monetarios, en especial de la formación de la demanda de moneda, que se basa en el estudio del cambio de la estructura de los balances de los bancos y las empresas, expresión de un sinnúmero de decisiones de financiación, compra y venta de activos<sup>44</sup>.

Los motivos de la demanda de moneda son varios –especulación, liquidez, producción, etc.–, aunque tienen un denominador común que es el deseo ilimitado de ganancia. Consecuentemente, la demanda depende del volumen de los flujos monetarios, del tipo de interés, del precio esperado de los activos, de la precaución adoptada respecto a los compromisos a plazo fijo, etc. Los mercados financieros llevan a cabo una continua evaluación de las inversiones en curso, pues si no se imponen restricciones institucionales acabaría por imponerse la psicología del especulador sobre la del empresario. Para Keynes, un especulador financiero no es un peligro si no es más que una burbuja sobre una corriente densa y estable de empresas, pero puede llegar a serlo cuando sucede lo contrario, en cuyo caso el desarrollo del capital de un país se convierte en un “casino”.

La crítica de Keynes a los clásicos no sólo apuntaba a la neutralidad de la moneda, sino también a la teoría del valor, que no podía considerarse una magnitud cierta, objetiva y medible. Por el contrario, estaba intrínsecamente relacionada con lo probable e incierto, con el entramado de decisiones y balances entrelazados que tardan tiempo en manifestarse plenamente. De manera que no había una única y perfecta medida de valor sino muchas y cambiantes. En este sentido Keynes sigue a Aristóteles, para quien no era posible la conmensurabilidad entre cosas que por naturaleza son diferentes, y por lo tanto, los precios relativos no surgen de una realidad subyacente sino de convenciones con fines prácticos, aunque ya no con el fin de satisfacer la necesidad común, sino la individual. Lo cierto es que la conmensurabilidad estricta no era

---

<sup>44</sup> De hecho, los mercados financieros surgieron para asegurar la necesaria liquidez de las empresas, y son muy sensibles a las expectativas del público, ciertas o no. Por lo tanto, los cambios en las expectativas –más aún si son bruscos– repercuten en la capacidad de recuperación de las inversiones de las empresas y en la concesión del crédito por parte de los bancos.



aplicable a una economía monetaria, y la economía no podía ser objeto de conocimiento científico.

La economía, era además, un sistema muy inestable; con buenas expectativas, altos niveles de inversión producían una expansión excesiva del crédito, que podía generar inflación y provocar un retraso en la cancelación de las deudas, pudiendo acabar incluso en una crisis de inestabilidad. Cuando por fin se producía la crisis, el deseo de no perder lo conseguido frenaba la inversión, provocando un ahorro excesivo y dando lugar a la depresión y el desempleo, situación en la que la gente tendía a buscar refugio en la liquidez de la moneda, como garantía ante la incertidumbre. Esto es lo que se conoce como “paradoja del ahorro”<sup>45</sup>, que lleva a la destrucción de riqueza, pues la moneda pierde valor si no hay posibilidad de creación de endeudamiento productivo, y el ahorro no tiene sentido para la totalidad de la sociedad, ya que la moneda pierde el respaldo del proceso social de inversión, por el éxito en la producción de bienes reales.

El propio modo de funcionar de la economía generaba fuerzas que la hacían de suyo inestable, de ahí su comportamiento cíclico. Por lo tanto, era necesaria una planificación y continua revisión con el fin de contrarrestar esas tendencias patológicas y socializar la inversión<sup>46</sup>. El principio clásico del *laissez faire* no era efectivo, de modo que lo que controlaba la economía era la inestable psicología social. Los hombres no tomaban decisiones de manera racional y objetiva sino guiados por la

---

<sup>45</sup> En *Teoría General*, Keynes resalta que mientras que la inversión depende del tipo de interés, el ahorro depende de la renta –y es una filtración, una reducción del gasto–. Por lo tanto, la prosperidad no depende de la frugalidad del ahorro –como creían los clásicos– dado que un exceso de ahorro implica una insuficiencia de la demanda efectiva y el riesgo del desempleo, sino de la empresariedad que conlleva la inversión, pero incluso ésta presenta momentos naturales de inactividad (por ejemplo, cuando se satura el mercado). En definitiva, la economía está siempre bajo la amenaza de colapso y no necesariamente puede salir por sí sola de un estado de depresión, porque puede que la gente prefiera la liquidez, o incluso, que no haya dinero para invertir, por muy atractivo que sea el tipo de interés.

<sup>46</sup> Los especuladores hacían uso de un conocimiento o habilidad superior a la media para aprovecharse de las deficiencias del mercado en ventaja propia. Asimismo, las pequeñas empresas habían sido desplazadas por grandes corporaciones, produciéndose la separación entre propiedad –anónima– y dirección. Las necesidades –siempre crecientes– de financiación habían impuesto sus leyes sobre el modo de llevar adelante la producción, poniéndola a merced de las inevitables convulsiones del sistema financiero.

“ignorancia disfrazada de convención”. Sin embargo, suele malinterpretarse el intervencionismo keynesiano, llevándolo casi hasta la exageración socialista, cuando lo que Keynes pretendía en realidad era salvar el capitalismo<sup>47</sup>. Keynes no estaba de acuerdo con una intervención gubernamental permanente sino en casos de extrema necesidad, cuando la marcha de la economía se viera interrumpida por la depresión y no pudiera recuperarse por sí misma. En la línea de sus ideas, no buscaba una solución radical sino terapéutica<sup>48</sup>. En una carta que dirigió al *New York Times* en 1934 dice: “Yo veo el problema de la recuperación desde este punto de vista: ¿Cuánto tiempo tardará en acudir al salvamento la iniciativa privada normal? ¿En qué escala, mediante que expedientes y durante cuánto tiempo es aconsejable que el Gobierno continúe realizando gastos *anormales*?”<sup>49</sup>. El hecho de que Keynes considere “anormales” dichos gastos es una clara señal de que no es una competencia que atribuya al Gobierno.

Por lo tanto, para que la economía pudiera crecer con cierta estabilidad, Keynes propone llevar adelante un programa institucional con tres objetivos: fomentar la inversión pública<sup>50</sup> –no necesariamente estatal– sin ánimo de ganancia inmediata; una política fiscal de redistribución de la renta –para aumentar la propensión marginal al consumo–; y una política monetaria orientada a mantener bajo el tipo de interés –para evitar la ventaja de especuladores y rentistas–. En efecto,

<sup>47</sup> Coincidía con los institucionalistas –en especial Commons– en que el capitalismo se encontraba en una fase organizativa en la cual las tensiones conflictivas de intereses entre grupos se imponían sobre las tendencias del mercado al equilibrio, que habían caracterizado al capitalismo en una etapa más competitiva y flexible, por lo cual la intervención del Estado era necesaria. Véase *The End of Laissez Faire* (1925) y *Am I liberal?* (1925), en Keynes, J. M. (1988).

<sup>48</sup> A pesar de que muchas de sus políticas fueron implementadas tras la Gran Depresión de 1929, no pasó mucho tiempo antes de que Keynes ganara acérrimos detractores. Véase por ejemplo Hazlitt, H. (1961). Ya en su época contaba con la hostilidad de muchos de sus pares “quienes le acusaron de «mantener puntos de vista fluctuantes incapaces de estructurar una política económica» y practicaron a su costa la ironía diciendo que «cuando se reúnen cinco economistas, hay siempre seis opiniones en conflicto, dos de las cuales son mantenidas por Keynes»”. Rojo, L. A. (1985).

<sup>49</sup> Citado en Heilbroner, R. (1964), p. 269. El destacado es propio.

<sup>50</sup> El gasto público expande la demanda global, la renta y el empleo, a través del llamado “efecto multiplicador” –descubierto por Robert Kahn, compañero de Keynes en Cambridge– según el cual, dado un aumento cualquiera en el gasto público, el efecto sobre la renta y el empleo será mayor cuanto mayor sea la propensión marginal a consumir.

“el mensaje de la Teoría General, el mensaje que el mundo estaba dispuesto a admitir, es que las economías de mercado no podrían salir solas de la gran depresión que había sacudido al mundo en los años 30. El capitalismo liberal no era capaz de garantizar el crecimiento y el pleno empleo. El genio de Keynes consistió en presentar un modelo macroeconómico que demuestra que el capitalismo es intrínsecamente débil y al mismo tiempo proporciona la solución para salvarlo”<sup>51</sup>. Creía necesario desarrollar instituciones como el Banco de Inglaterra o las universidades de Oxford y Cambridge, con autonomía frente a los gobiernos y dirigidas por personas con un alto sentido del interés público. En el fondo, Keynes era un conservador, y manifestó su preocupación por cuestiones sociales en la lucha por mantener un nivel alto y estable de ocupación de los recursos productivos y, de modo especial, por acabar con el desempleo; estaba convencido de que esperar que la economía se recuperase por sí misma sólo traería sufrimiento a los más débiles.

## 4.2. F. Hayek

### 4.2.1. Consideraciones filosóficas generales

El austríaco Friedrich Hayek (1899-1992)<sup>52</sup>, tras criticar el *Tratado sobre el dinero* de Keynes<sup>53</sup>, daría comienzo a una rivalidad académica que obligaría incluso a casi todos los economistas de su tiempo a tomar partido, y que culminaría con la victoria provisoria de Keynes tras la publicación de la *Teoría General*, en 1936. Sería precisamente entonces

---

<sup>51</sup> Rodríguez Braun, C. (2006), p. 378.

<sup>52</sup> Nacido en la Viena del Imperio austrohúngaro, tras participar en la Primera Guerra Mundial se interesó por las ciencias sociales, doctorándose en derecho y ciencias políticas en 1921 y 1923, respectivamente. Durante los cinco años siguientes trabajó con L. von Mises, a pesar de que en sus años de estudiante creía en las ideas socialistas, y rechazaba el liberalismo de su profesor, posición que cambió tras la lectura de *El socialismo*. En 1931 viajó a Londres, invitado por Lionel Robbins –también alumno de von Mises– donde ocupó una cátedra en la *London School Economics*. En 1949 emigró a Estados Unidos para trabajar en la *Universidad de Chicago*, donde permaneció hasta 1962, no siendo muy bien acogido. En 1974 recibió el Premio Nobel de Economía por sus trabajos en el campo de la teoría monetaria, los ciclos económicos y el análisis de la interdependencia de la economía, la sociedad y las instituciones.

<sup>53</sup> No obstante, existe cierto paralelismo entre ambos, como señala Carabelli. Véase Carabelli, A. (1999, 2001).

cuando se produciría la “transformación”<sup>54</sup> en su carrera académica, según la cual Hayek se alejaría del estudio de las cuestiones económicas meramente técnicas para abocarse a otras de tipo filosófico. “Según Hayek, fue en ‘Economía y conocimiento’<sup>55</sup> la primera vez que observó que la tarea de la teoría económica era explicar como la coordinación, o un orden total [*overall order*], podría espontáneamente emerger en un sistema social en el que el conocimiento está disperso entre muchos agentes”<sup>56</sup>.

Esta idea, en gran parte, ya había sido anticipada por Menger, fundador de la Escuela Austríaca. No obstante, para comprender el pensamiento de Hayek, sobre todo en su primera etapa, conviene previamente decir algo sobre su maestro: Ludwig von Mises (1881-1973) quien, en medio del ambiente neokantiano que desembocaría en el neopositivismo, daría un nuevo fundamento al historicismo de Menger: un apriorismo de corte epistemológico<sup>57</sup>, fundamentado –dado el escepticismo neokantiano para acceder a la realidad– en una consistencia lógica independiente de la experiencia.

Con Mises la economía austríaca se alejaría de la impronta filosófica de corte realista que le había dado Menger, para alinearse con la línea kantiana que había escogido Max Weber, dando como resultado la construcción de una teoría general de la acción llamada *praxeología*, que sería el método para el estudio de las ciencias sociales. Consistía en una lógica formal apriorista que suponía categorías mentales ontológicamente vacías, entre las que se encontraba la disposición a economizar medios escasos para alcanzar un fin previsto.

---

<sup>54</sup> Véase Caldwell, B. (1988).

<sup>55</sup> “Economics and knowledge” constituyó su *Presidential Address* para el *London Economic Club* en 1936 y fue publicado un año después en *Economica*. Véase Caldwell, B. (1988).

<sup>56</sup> Caldwell, B. (1988), p. 514. Hayek ve en la coordinación del conocimiento el problema central no sólo de la economía sino de toda ciencia social.

<sup>57</sup> Sobre las raíces filosóficas de Mises, en especial sobre la influencia de Kant y los neo-kantianos en Mises, véase Smith, B. (1990, 1994) y Oakley, A. (1999), pp. 176–223. Quizás sea Smith quien más ha insistido en la influencia del realismo aristotélico y escolástico en la tradición austríaca, a diferencia del apriorismo epistemológico que inspira la tradición germánica. Para una visión crítica, véase Parsons, S. (1990) y Lachman, L. M. (1982).

Precisamente allí es donde más se observa la influencia de Weber en la propuesta de Mises, en la insistencia en que la *praxeología* fuera una ciencia abstracta, independiente de todo marco histórico concreto, y neutral respecto a los fines de los individuos, los cuáles eran considerados irracionales<sup>58</sup>. Sin embargo, dado que por su misma estructura de medios y fines la acción es intencional, al concebirla de manera apriorista y atemporal –como lo hacía este planteamiento– Mises no pudo evitar caer en una contradicción. No obstante, en su afán de buscar un conocimiento universalmente válido, tomando como modelos a la lógica y la matemática, Mises rechazaba –al igual que Weber y el Círculo de Viena– toda posibilidad de valores compartidos de tipo extracientífico.

La *praxeología* no era ni una teoría ni una práctica, sino que pretendía ser ambas cosas a la vez, algo así como un sustituto de la razón práctica, que no se aplicaba a situaciones abstractas –fuera del tiempo– sino a situaciones concretas –en el mismo desenvolverse de la acción–. Sin embargo, partía de que todo hombre actúa según un esquema mental *a priori*, construido a partir de principios objetivos y apodícticos de los cuales se deducen conclusiones con el mismo rigor de la lógica; la representación de la realidad en la mente humana –conocimiento– estaba condicionada por dicha estructura mental.

Tenía una idea racionalista del conocimiento, al que consideraba puramente conceptual y deductivo, cuyas conclusiones se derivan de manera lógica y analítica de las premisas en que están contenidas<sup>59</sup>. En definitiva, la *praxeología* de Mises vendría a ser una especie de lenguaje ideal de la acción, situado en el plano de la lógica formal, pero que se hacía efectivo en cada acción concreta e histórica gracias a la acción económica. Precisamente la economía –una rama de la *praxeología*, a quien debía su rigor científico– era el resultado de su aplicación a las situaciones concretas de la historia<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> En *La Acción Humana* llega incluso a decir que si Weber hubiera conocido la *praxeología*, la habría preferido y utilizado para referirse a la acción racional teleológica; Mises, L. (1966), p. 126, citado en Oakley, A. (1999), p. 185.

<sup>59</sup> En el caso de la moneda, consideraba que todos los posibles teoremas de la teoría monetaria estaban contenidos en su mismo concepto teórico. Por lo tanto, la moneda era algo “neutral”, independiente del tiempo.

<sup>60</sup> En *La Acción Humana* –su obra fundamental– en la que se observa de modo especial la influencia de Weber, critica tanto el método matemático como el empírico de

Las dos ramas principales de las ciencias de la acción humana son, para Mises, la praxeología y la historia<sup>61</sup>, y la economía se identifica con la primera, lo cual da una clave para comprender su propuesta de ciencia económica como una categoría extra-temporal. Lo cierto es que Mises estaba convencido de que sin los esquemas mentales de la *praxeología* no sería posible la acción humana en general, y la económica, en particular. Como la acción es un producto de la mente, la ciencia de la acción humana es eminentemente subjetivista. En palabras de Mises: “la praxeología no tiene que ver con el mundo exterior sino con la conducta humana en relación a él. La realidad praxeológica no es el universo físico, sino la reacción del hombre ante el estado dado del universo. La economía no trata sobre cosas y objetos materiales tangibles; sino sobre hombres, sus significados y acciones”<sup>62</sup>.

La dificultad de Mises para relacionar conocimiento y tiempo se debe, en gran parte, a su incapacidad para diferenciar correctamente acción y razón. Al suponer que la razón abstracta puede por sí sola ordenar los rasgos esenciales de la acción concreta, no hace más que presentar a la acción como un resultado de aquella, aunque no en función del tiempo existencial, sino con el apriorismo propio del tiempo esencial. De esta manera, confunde la realidad del actor con la del científico, para quien la acción es un “hecho”, un dato objetivo. Sin embargo, desde el punto de vista neopositivista, y por su herencia kantiana, la *praxeología* no podía ser considerada una ciencia, dado que era necesario algún tipo de contraste –verificación– con la realidad empírica.

---

observación de datos. No los considera válidos para el estudio de la economía al no comprender o predecir el comportamiento humano. La *praxeología* de Mises tiene en cuenta la riqueza, los términos de intercambio, precios y costes, así como también la valoración subjetiva ligada a la escala de valores del individuo, su importancia relativa, escasez, etc.; de manera que puede extraerse *a priori* una idea de la acción humana que determine de forma racional la maximización del bienestar individual del actor económico.

<sup>61</sup> Mises, L. (1966), p. 30 y ss.; p. 66.

<sup>62</sup> Mises, L. (1966) p. 92. Mises, al igual que Weber, está convencido de que no hay acuerdo intersubjetivo posible sobre los fines humanos –neutralidad axiológica–, de manera que su *praxeología* es neutral respecto a los fines, los cuales no son susceptibles de justificación racional, y por lo tanto son “irracionales”.

En sus primeros trabajos, Hayek, un discípulo muy cercano a von Mises<sup>63</sup>, había seguido la idea de la economía como sistema de equilibrio. Sin embargo, su progresivo rechazo de la idea de equilibrio estacionario hizo que finalmente abandonase el rígido apriorismo de su maestro Mises y diese entrada a un cierto fundamento empírico de la conducta de los individuos<sup>64</sup>. Conservaría el subjetivismo y el individualismo metodológico propios de la tradición económica austríaca, aunque con un nuevo enfoque. Su subjetivismo<sup>65</sup> es consecuencia de que los individuos actúan con información parcial y escasa, movidos por sus pasiones y sentimientos, dado que no pueden –ni racional ni empíricamente– acceder a un conocimiento objetivo y universal<sup>66</sup>. En este punto –al igual que Keynes– sigue a Hume<sup>67</sup> y acaba por confundir la moral con el problema económico; no obstante, aunque el orden moral no sea estrictamente racional –ni natural–, tampoco es arbitrario, los hombres actúan por imitación, buscando el éxito y la

---

<sup>63</sup> Además de trabajar bajo su dirección en la Oficina de Cuentas (*Abrechnungsamt*), en 1927 Hayek se convirtió en director del Instituto para el Análisis del Ciclo Económico, creado por ambos.

<sup>64</sup> Sobre la evolución de su pensamiento, véase: Barry, N. (1979), Burczak, T. (1994) y Caldwell, B. (1988).

<sup>65</sup> Barry, N. (1979), p. 22 y ss. La diferencia entre las ciencias naturales y sociales reside en que éstas últimas versan sobre las relaciones entre los hombres y las cosas, o entre los hombres entre sí, y dicha relación se caracteriza por la subjetividad humana. Las ciencias sociales tienen que explicar la acción humana y, en especial, sus resultados no intencionados, un ámbito que no se caracteriza por los hechos sino por las opiniones.

<sup>66</sup> Los individuos actúan de acuerdo con percepciones subjetivas del mundo, dado que ni los sentidos, ni la razón, ni ninguna combinación de ambos, permiten captar la objetividad. No puede existir, por lo tanto, correspondencia entre el pensamiento y la realidad. Es la mente quien ordena y contextualiza la realidad (a través de esquemas, teorías, clasificaciones, etc.) pero no –como sostenía Kant– debido a principios racionales apriorísticos sino como resultado de alguna clase de experiencia.

<sup>67</sup> En realidad, quien más ha influido en el pensamiento de Hayek fue Mandeville, que en *La Fábula de las Abejas* sostiene que puede alcanzarse un orden total no deliberadamente buscado a pesar –o más bien a causa de– las acciones viciosas de los individuos. Esta idea repercute en Hume, Smith y Adam Ferguson, quienes abogan por una teoría de la evolución de las instituciones sociales como resultado de la acción humana pero no del diseño humano (Ferguson) oponiéndose a la posición racionalista de la Ilustración, a la que Hayek considera “antropomórfica”. De manera más cercana y directa, la explicación del crecimiento de las instituciones en términos evolutivos había sido revivida por Menger, en su propuesta subjetivista para refutar la Escuela Económica Historicista. Véase Barry, N. (1979), pp. 6 y 9.

relevancia social. Para Hayek, el “hombre es más un animal que sigue reglas que uno que persigue propósitos”<sup>68</sup>.

Al igual que Weber mantiene la diferencia entre hechos y valores y admite que éstos últimos no admiten justificación racional, a pesar de que insiste en que las ciencias sociales pueden contribuir a la solución de los problemas éticos<sup>69</sup>. Lo cierto es que no existe posibilidad de acuerdo racional sobre los fines –los cuales dependen de las pasiones, sentimientos y preferencias–. Sólo los medios pueden conocerse y ordenarse racionalmente y el objeto de las ciencias sociales es precisamente construir una explicación racional partiendo de la mera introspección, es decir, confiar en los supuestos psicológicos –creencias, valores, opiniones, actitudes– más que en los fines. “Hayek, en su fase más enfáticamente subjetivista, resaltó que las teorías económicas y sociales nunca pueden ser verificadas o falsadas por referencia a los hechos, sino sólo testeadas por su consistencia”<sup>70</sup>.

Su concepción del conocimiento es fundamental para comprender su filosofía social, ya que la insistencia en la información limitada de los individuos, de alguna manera opaca la moralidad humana en aras de la ignorancia; “no puede esperarse que los individuos tengan obligaciones morales hacia la sociedad en su conjunto, no simplemente porque no posean el grado de altruismo que ello requiere, sino porque no tienen manera de saber cuáles son esas obligaciones”<sup>71</sup>. La esencia de su tesis filosófica sobre el conocimiento, que repercutirá en su visión de la economía, es que éste se encuentra disperso entre los hombres –e incluso dicha dispersión aumenta a medida que la sociedad se torna más compleja<sup>72</sup>– y de alguna manera puede ser centralizado por ninguna mente o institución. Por lo tanto, su teoría del conocimiento se basa en

<sup>68</sup> Hayek, F. (1973), citado en Burczak, T. (1994), p. 41.

<sup>69</sup> Véase Barry, N. (1979), p. 198. A pesar de que creía que los valores últimos escapaban al dominio de la ciencia, sostuvo durante su vida una fuerte ideología que resaltaba fanáticamente la libertad, en detrimento de otros valores como la justicia social o la igualdad. Estaba convencido de que la lucha contra el socialismo era una cuestión perteneciente a la economía técnica, independiente de los valores individuales (esto que es más o menos claro en cuestiones como el monopolio o la colusión; no lo es tanto en otras como las asociaciones de obreros).

<sup>70</sup> Barry, N. (1979), p. 24.

<sup>71</sup> Barry, N. (1979), p. 9.

<sup>72</sup> En “Economía y conocimiento” Hayek mantiene la tesis de que la división del conocimiento viene de la mano de la división del trabajo que desarrolla Smith.



que la mente no capta hechos aislados del mundo externo sino que construye órdenes o clasificaciones generales<sup>73</sup> en función de experiencias pasadas. En esta línea de pensamiento, y siguiendo al segundo Wittgenstein, Hayek sostenía que era a través del lenguaje –un orden espontáneo– como el hombre se formaba una visión del mundo, al adquirir, por medio de aquel, una estructura para ordenar y contextualizar sus propias percepciones. De esta manera las instituciones sociales ocupaban un papel preponderante en la constitución de la percepción humana del mundo, otro rasgo claramente humeano, consecuencia de su anti-racionalismo.

Siguiendo el debate iniciado por Menger, Hayek fue –junto a Popper– un crítico persistente del historicismo y del colectivismo metodológico. Abogaba, en cambio, por un individualismo metodológico, es decir, negaba que existiese alguna dimensión social –clase, estamento, sociedades, etc.– más allá del individuo. Sólo los individuos consumen, ahorran o invierten; atribuir esta característica a una entidad colectiva implica caer en una falacia. Los “todos sociales” no son más que meras construcciones metodológicas. Su subjetivismo, no obstante, le impedía aceptar el esencialismo y el reduccionismo del atomismo cartesiano: no se trataba de individuos aislados, con información perfecta y el poder de la razón para diseñar un óptimo de orden social. Consideraba más bien a los hombres como seres esencialmente sociales, sometidos a la influencia de la sociedad, lo cual lo inclinaría hacia un enfoque más hermenéutico de las ciencias sociales.

De su epistemología se deriva que nuestro conocimiento del mundo consiste en explicaciones de la realidad en términos de “órdenes” de eventos. Esto es consecuencia de su peculiar teoría del conocimiento, que acaba por apartarlo de la economía ortodoxa: el equilibrio clásico no es posible porque el hombre no tiene conocimiento absoluto –de manera tal que pudiera objetivarse en dicho equilibrio– sino parcial. Partiendo de esta limitación cognoscitiva –a la que llamará abiertamente “ignorancia”– intentará alcanzar un equilibrio de tipo dinámico y no

---

<sup>73</sup> Hayek desarrolla los fundamentos teóricos de la psicología en *The Sensory Order* (1952). Básicamente dice que, puesto que la mente clasifica las sensaciones particulares, el conocimiento es un orden subjetivo, diferente al de la ciencia experimental. Por otra parte, las distintas teorías pueden explicar sus elementos pero no a sí mismas, es decir, todo sistema de reglas cae en una regresión a infinito que reclama un fundamento “arbitrario”, para evitar decir irracional, puesto que Hayek –al igual que Keynes– tenía mucha confianza en la razón.

apriorista, un “orden espontáneo”. Si bien este concepto no es claro sino impreciso, la idea central es que se basa en un orden que no es consecuencia de planes racionales, sino que emerge necesariamente con la concurrencia del conocimiento que está disperso entre los individuos. En definitiva, el orden no puede planificarse sino que es una operación propia del proceso de mercado, un argumento un tanto oscuro que ha estado presente a lo largo de toda la historia del pensamiento económico, pues, en cierto sentido conecta con la mano invisible de Smith y los fisiócratas, pero también con el *logos* estoico y las filosofías de la historia de corte determinista.

#### 4.2.2. Consideraciones económicas

Consciente de la ambigüedad del término *economía*, y para enfatizar las diferencias entre su propuesta y la economía neoclásica, Hayek se sirvió del término *catalaxia* para referirse al complejo entramado de economías domésticas y empresariales que no tienen un propósito común, sino que son resultado del crecimiento espontáneo. Por su parte, limitaba el uso de la palabra economía para referirse a una unidad jerárquica de medios y fines, donde la ordenación se produce según el parámetro de la eficiencia en el sentido técnico. La economía propiamente hablando es la de una empresa o un hogar, donde los fines “vienen dados”. A través del intercambio –más que de la “elección”, término que Hayek procuraba evitar– siguiendo sus propios fines, y sin ser conscientes de ello, contribuyen al orden total de la *catalaxia*, cuyos fines no vienen dados sino que emergen del propio proceso, y no son otros que los requeridos para su propia subsistencia.

De esta manera, con el paso del individuo a la sociedad aparecía el problema del equilibrio. Un individuo está en equilibrio cuando sus acciones son consistentes con sus planes, pero en el agregado social, la coordinación de planes es problemática porque no hay acuerdo posible entre los fines. En realidad, la firme insistencia de Hayek en el individualismo subjetivista se debía a su creencia de que era la única vía de defensa del liberalismo clásico –del *laissez faire*–, al cual veía amenazado por corrientes totalitarias y holistas que limitaban la libertad humana. Precisamente por ello propuso la vuelta al estudio de los

microfundamentos de la economía, en particular<sup>74</sup>, y de la ciencia social, en general. Así pretendía demostrar que, a pesar de la incertidumbre, era posible alcanzar un orden social en el proceso económico, aún cuando cada individuo persiguiera sus propios fines. Metodológicamente, ello implicaba que la ciencia económica debía partir de algún concepto de equilibrio<sup>75</sup>.

En un primer momento tomó como referencia el equilibrio de Walras, aunque pronto vería las limitaciones del equilibrio estacionario, proponiéndose ofrecer las bases teóricas para el tratamiento de los problemas intertemporales, que ejercerían una notable influencia en economistas posteriores, como por ejemplo Hicks. Inicialmente suponía una dinámica determinista que actuaba por encima e independientemente de los individuos, de manera tal que las oscilaciones del ciclo –la tendencia al equilibrio– sólo podían ser explicadas como resultado de perturbaciones externas, y dicho equilibrio además podía ser calculado (y la economía centralizada). Pronto llegaría a la conclusión de que el equilibrio sólo tiene sentido en relación con las expectativas<sup>76</sup>; si éstas se suponen fijas y certeras –como es el caso de Walras– se elimina la subjetividad y la incertidumbre y el equilibrio se convierte en un apriorismo, pudiéndose pasar del individuo a la totalidad, y viceversa. Sería precisamente entonces cuando se alejaría de Mises<sup>77</sup>: el orden social no puede explicarse desde el apriorismo lógico de la *praxeología*.

A pesar de que seguiría sosteniendo la necesidad de alguna noción de equilibrio para cualquier explicación legítima de la economía, abandonaría el equilibrio estático para intentar dar razones de la dinámica intertemporal que explicara el comportamiento de los precios relativos en una economía que evoluciona con el tiempo<sup>78</sup>. La introducción de la

---

<sup>74</sup> Si bien exhortó a los economistas a explicar la economía en términos de la acción individual, criticó con dureza el individualismo metodológico de corte atomista y reduccionista. Entendía su noción particular de individualismo subjetivista –de alguna manera derivada de la tradición escocesa– como una reacción tanto al individualismo cartesiano de la economía neoclásica como al holismo de la propuesta marxista. La teoría social hayekiana puede considerarse de tipo hermenéutico no esencialista.

<sup>75</sup> Sobre la evolución de la idea de equilibrio, véase Caldwell, B. (1988).

<sup>76</sup> Véase Desai, M. en Birner, J. y Zijp, R. van (eds.) (1994).

<sup>77</sup> Es en “Economía y conocimiento”, a pesar de utilizar la Lógica Pura de la Elección de Mises, donde Hayek se aparta de su maestro. Véase Caldwell, B. (1988), p. 528.

<sup>78</sup> Sin entrar en consideraciones de teoría económica, cabe destacar que en su obra principal en este campo *La Teoría Pura del Capital* (1941) intenta mostrar como la

moneda ayudaría –a través del intercambio indirecto– a explicar dicho dinamismo. No obstante, el problema del equilibrio exigía una respuesta a cómo pasar de las acciones de los individuos –que persiguen sus propios fines con información limitada– al orden social, algo así como un “acuerdo de expectativas” o una situación donde los planes individuales son compatibles –consistentes–. Para responder a dicho interrogante, Hayek se plantea en “Economía y conocimiento” que la pregunta central de las ciencias sociales –y en particular de la economía– es: “¿cómo a partir de la combinación de fragmentos de conocimiento existentes en diferentes mentes se pueden producir resultados que, si fueran a ser llevados a cabo deliberadamente, requerirían un conocimiento por parte de la mente directriz que ninguna persona singular posee?”<sup>79</sup>. De ahí que el problemático concepto de equilibrio debía ser capaz de explicar cómo los individuos adquirían, cambiaban y comunicaban conocimiento, un proceso que Hayek consideraba eminentemente subjetivo, y en el que el proceso de mercado –gracias al mecanismo de precios– ocupaba un lugar fundamental, puesto que permitía integrar información fragmentada y atomizada.

El equilibrio no podía ser el resultado previsible de decisiones racionales y explícitas de todos los individuos, sino que surgía como un proceso en el cual, a través del intercambio, éstos procuraban hacer el mejor uso de la información fragmentada y actuar razonablemente en un mundo incierto y cambiante. La *catalaxia*, un orden social que emerge espontáneamente de las transacciones individuales, es el resultado de un proceso evolutivo, más allá de la mente de los individuos, e imposible de calcular. La racionalidad humana, por tanto, no consiste en calcular sino en seguir reglas evolutivas que no pueden ser reducidas a decisiones individuales y que, de alguna manera, los configuran a ellos mismos. Sin embargo, la mera existencia de la *catalaxia* no es suficiente para explicar las organizaciones sociales. El intercambio sólo es posible en un contexto de reglas e instituciones, en torno a un marco legal que se iba configurando a lo largo del tiempo y que permitía el desarrollo de un orden de mercado. El proceso de formación de reglas e instituciones

---

teoría clásica falla en explicar el cambio económico, dado que los problemas de capital se derivan de la clase de cambios en la estructura del capital y en los usos de equipamientos de cara al futuro, algo que no puede ser previsto. Asimismo, el capital no es una masa homogénea que pueda ser cuantificada, sino un acuerdo de bienes complementarios que revela un orden. Véase Barry, N. (1979), pp. 152 y ss.

<sup>79</sup> Citado en Caldwell, B. (1988), p. 527.

estaba relacionado con la formación de expectativas frente a un entorno evolutivo; era resultado de un proceso de aprendizaje colectivo que se desarrolla en la historia por selección natural.

Obsérvese aquí la influencia del segundo Wittgenstein: la complejidad de dicho proceso requería un enfoque hermenéutico<sup>80</sup> que ayudase a entender cómo los individuos producen los significados y cómo el conocimiento socialmente constituido influye en sus acciones. Los fines humanos, como hemos dicho anteriormente, son individuales y cambiantes, y no son comparables entre sí, puesto que axiológicamente son neutrales, es decir, no susceptibles de juicios de valor. La moralidad viene dada por el conjunto de reglas e instituciones, resultado de un proceso de evolución espontánea de las relaciones culturales; de manera tal que no hay deberes privados ni públicos, sino un adaptarse a la “naturaleza” de dicho proceso, dejarse guiar por el proceso de evolución de la sociedad. En eso consisten la racionalidad y la moralidad humanas, que son una y la misma cosa.

Para explicar la dinámica de ese proceso, y ante la imposibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo<sup>81</sup>, Hayek pone foco en el libre juego de mercado, un organismo complejo, cuya estructura escapa al conocimiento de los individuos, pero donde se coordinan sus conocimientos fragmentados y difusos. Dichos planes se coordinan a través de la competencia, un proceso de descubrimiento y difusión de conocimientos que no se podía formalizar ni admitía soluciones matemáticas<sup>82</sup>. Las reglas ayudan a que las acciones individuales sean consistentes con las expectativas de los demás. De esta manera, el proceso de mercado se convertiría en una pieza clave en el diseño de Hayek, algo exigido por nuestra “irremediable ignorancia”. En su seno surgirían de modo espontáneo –no racionalmente deliberado– las reglas e instituciones, no necesariamente las más eficientes, sino aquellas que proporcionan consistencia social a las expectativas generales. Los

---

<sup>80</sup> Véase Burczak, T. (1994).

<sup>81</sup> Aquí reside el fundamento de su subjetivismo en la teoría de la acción, una reacción a lo que él llamó el “constructivismo racionalista”, la idea de que las instituciones sociales son resultado del diseño deliberado y racional de los hombres. La dinámica del proceso de mercado es lo que permitirá el paso de la agencia –subjetivista– a un cierto determinismo “espontáneo”.

<sup>82</sup> Para una defensa de las reglas y convenciones frente a modelos de elección racional, véase Sudgen, R. (1989).

individuos actúan conociendo el “cómo”, pero ignorando el “por qué”, de ahí que obedezcan a muchas reglas sin ser capaces de articularlas<sup>83</sup>.

El mercado es, para Hayek, el ámbito de la libertad, el facilitador del progreso, donde se pueden explorar nuevas posibilidades, descubrir y crear nuevos modos de vida, algo propio de los equilibrios deterministas, que resaltan el “descubrir” sobre el “elegir”; y que ponen además de manifiesto el rechazo hayekiano a la teoría de la elección neoclásica. Con su negación de todo teleologismo<sup>84</sup>, Hayek no puede explicar por qué las mejoras impulsadas por el proceso de mercado son para el progreso de la humanidad<sup>85</sup>. Hayek niega la idea de libertad positiva al sostener que nadie sabe lo que es bueno para otras personas, aunque sí admite que el mercado –proceso sin sujeto– puede determinar lo que le conviene<sup>86</sup>. En ese contexto, la libertad humana –definida de modo negativo– queda encerrada en el plano de los medios –el desarrollo del proceso del mercado–, en la pugna de los individuos por adaptarse rápidamente a los cambios, creando nuevos productos y técnicas para responder a sus cambios de preferencias<sup>87</sup>. Por ello la competencia<sup>88</sup> es la esencia del

---

<sup>83</sup> Esta idea no es ingenua: Hayek veía en el ejercicio de la autoridad, y en los planes racionales, un atentado contra la libertad.

<sup>84</sup> Hayek rechaza las teorías teleológicas –como la neoclásica– porque de alguna manera están cerradas a lo imprevisible, y por lo tanto, rechazan el potencial emprendedor; al no poder conceptualizar la incertidumbre inherente al futuro, apuntan a un equilibrio que considera los productos del mercado independientemente de las acciones y elecciones creativas de los individuos, que son las dinámicas propias del proceso de mercado.

<sup>85</sup> El teleologismo, que se niega a aceptar por razones ideológicas, acaba suponiéndose de manera implícita. En este sentido es menos consecuente que Hume, y su propuesta no va más allá que la de Smith, quien intentó de alguna manera, introducir el teleologismo que rechazaba aquel.

<sup>86</sup> Según Thomson la hostilidad de Hayek al socialismo es “un intento de destruir la última gran mistificación del mundo que, al igual que todas las religiones de salvación, viene a revelar un sentido inherente a la existencia humana” y que la defensa hayekiana de la libertad negativa, la propiedad privada y los mercados “debe ser vista como un estadio más en la persecución de la muerte de Dios, en el que nos invita en el nombre del progreso a mirar en el abismo del sinsentido y a reconocer que nuestro único destino es participar como todas las otras formas, en el proceso de evolución”. Thomson, A. (1991), p. 92.

<sup>87</sup> Hayek considera que las preferencias aparecen en el mercado, puesto que la mayoría de los deseos se constituyen culturalmente (enumera como deseos innatos: comida, vivienda y sexo).

proceso de creación de opinión, la que difunde información, crea unidad y coherencia en el sistema económico, a pesar de su inherente inestabilidad.

En este sentido se alinea con Keynes al sostener que una economía de libre mercado no es estable, ni generadora de pleno empleo. Sin embargo, al contrario que aquel, afirma que los individuos son racionales en la medida en que siguen reglas, se ajustan a la “sabiduría acumulada” en las instituciones, algo cuya fuente no es otra que la experiencia. Incluso la mente humana es un sistema de reglas que se han ido acumulando por la experiencia de la humanidad en función del éxito social, una idea que se parece mucho al espectador imparcial de Hume. Fue precisamente el estudio de la formación de las instituciones lo que, de alguna manera, le permitió dar respuesta a lo que consideraba el problema central de la economía –y que constituye el tema unificante en toda su obra<sup>89</sup>–: la coordinación de los planes humanos, no de manera racional, sino espontánea.

Su lucha contra la economía planificada se vería condensada con la publicación, en 1944, de *Camino de servidumbre*, irónicamente dedicado a “los socialistas de todas partes”, que sería una de las manifestaciones más populares a favor del liberalismo<sup>90</sup>. Allí, afirma tajantemente que todo intento de planificación es incompatible con la libertad humana y conduce al totalitarismo: “En el pasado, ha sido la sumisión a las fuerzas impersonales del mercado lo que ha hecho posible el desarrollo de la civilización. Esta sumisión nos permite a todos construir algo mayor que

<sup>88</sup> La competencia anima a los emprendedores a explorar libremente potenciales oportunidades de ganancia que aparecen en un determinado tiempo y lugar; y, dada la dispersión del conocimiento, el libre mercado se convierte en la mejor estructura institucional para favorecer la rápida adaptación a los cambios, ya que son los mismos individuos quienes mejor conocen sus circunstancias concretas. A la planificación centralizada se le escapa la percepción de las oportunidades que realizan los emprendedores, una función creativa que es fruto de la interpretación subjetiva de los individuos, que son además los más capacitados para responder –intercambiando títulos de propiedad– a las numerosas instancias de “descoordinación”.

<sup>89</sup> Véase O’Driscoll, G. (1977).

<sup>90</sup> Bajo el título original *The Road to Serfdom*, fue publicada en marzo en el Reino Unido por Routledge Press y en septiembre por la Universidad de Chicago (EE.UU.). Alcanzaría una difusión masiva gracias a que el *Reader’s Digest* publicaría un resumen en abril de 1945. Asimismo, en 1950 se publicó en *Look Magazine* una versión ilustrada, convertida luego en folleto por *General Motors*.

Véase <http://mises.org/books/TRTS/>.

lo que cada uno de nosotros pudiera construir. Se equivocan terriblemente los que creen que podemos ayudar a dominar las fuerzas de la sociedad de la misma forma que hemos aprendido a dominar las fuerzas de la naturaleza. Esto no sólo es el camino hacia el totalitarismo sino también el camino hacia la destrucción de nuestra civilización y, ciertamente, la mejor manera de bloquear el progreso”<sup>91</sup>.

### 4.3. La racionalidad como juego estratégico

Por más que las posiciones de Keynes y Hayek suelen presentarse como antagonistas, son en realidad dos caras de una misma moneda: el intento de encontrar un modo de coordinación social cuando lo propio de la racionalidad es la incertidumbre, entendida como apertura al futuro. Habiendo renunciado ambos a la búsqueda de la certeza, se proponen explorar los límites de la racionalidad desde una perspectiva pragmática que difícilmente puede escapar del escepticismo. Por su parte, las directrices en materia económica no son tanto resultado de sus fundamentos filosóficos, como de una determinada ideología<sup>92</sup>. Además de la clara influencia de Hume en ambos, sus propuestas se enmarcan en la filosofía del segundo Wittgenstein, quien, habiendo podido elegir un camino metafísico, optó por otro de tipo pragmático para su teoría de los usos del lenguaje, razón por la cual su visión es escéptica<sup>93</sup>.

Hemos visto que en su primera etapa –la del *Tractatus*– Wittgenstein realiza una crítica positivista al lenguaje común, considerando el lenguaje como “imagen de la realidad”. Aunque el hombre moderno –desde Kant– conoce por representación<sup>94</sup>, en este caso el lenguaje vendría a ser una

<sup>91</sup> Hayek, F. (2000), cap. XIV. La idea del progreso en Hayek es ambigua: a veces escribe desde la tradición racionalista libertaria, y otras desde el conservadurismo de Burke, de quien recibió –al igual que Keynes– una gran influencia. Véase Barry, N. (1979), p. 64.

<sup>92</sup> Obsérvese por ejemplo el caso de Milton Friedman (1912-2006), muy influenciado por el neopositivismo y el pragmatismo, quien, al igual que Hayek, era un ardiente defensor del *laissez faire*, a pesar que desde el punto de vista epistemológico, su enfoque de la economía guarda una gran similitud con la Escuela de Cambridge (Marshall, Keynes).

<sup>93</sup> Véase Maliandi, R. (1993), p. 153.

<sup>94</sup> Véase Llano, A. (1999). Según Llano, Wittgenstein, al que considera un “anti-representacionista radical”, no advirtió el carácter representativo del lenguaje, transformando cualquier problema filosófico en un simple malentendido lingüístico. En



imagen –unívoca– de la realidad. Con una alta dosis de sentido común, Wittgenstein rechaza su proyecto inicial de construir un “lenguaje ideal” para dar paso a un enfoque pragmático, donde el sentido de las palabras viene dado por su uso en un contexto determinado, que es reflejo de la vida de los hablantes, y al cual llama con gran acierto “juego del lenguaje”<sup>95</sup> (*Sprachspiel*). Lo propio del juego es la incertidumbre, la apertura al futuro, como sucede por ejemplo en el caso del ajedrez, donde el movimiento de una ficha cambia las posibles combinaciones futuras del juego en su conjunto. Un lenguaje es un “conglomerado de juegos” regidos cada uno de ellos por reglas particulares, que no son de carácter privado sino colectivo. El fundamento de la ciencia no es, por tanto, la lógica formal abstracta, sino más bien una lógica informal y práctica, la propia del contexto en donde se producen los hechos que se quieren estudiar, y que por tanto no puede interpretarse al margen de la propia experiencia vital de los observadores.

Sin embargo, lo más sugerente del juego no es tanto su aspecto hermenéutico como su dimensión estratégica, cuya incertidumbre inherente –a diferencia de la estocástica– no puede ser modelizada, pues está supeditada a la interacción, que se produce en el tiempo, y depende de la sucesión de acciones relacionadas (en el sentido de acción–reacción). No es casual que el estudio sistemático de esta dimensión surja en relación al llamado “arte de la guerra”, considerado el ámbito de la estrategia por excelencia<sup>96</sup>. Cabe advertir que interpretamos la idea de “juego” en este sentido.

En efecto, como consecuencia de la revolución tecnológica que se produce tras la Segunda Guerra Mundial, a mediados del siglo pasado se da comienzo a una serie de desarrollos científicos relacionados con el procesamiento de la información, siendo el más significativo el llamado cibernético, por su introducción del concepto de circuito de *feedback* teleológico<sup>97</sup>. Desde entonces, la psicología ha recurrido a la cibernética

cierto sentido, el anti-representacionismo es una muestra de realismo; desde este enfoque Aristóteles, por ejemplo, sería un anti-representacionista radical.

<sup>95</sup> Wittgenstein, L. (1988), n. 23.

<sup>96</sup> *El arte de la guerra*, del chino Sun Tzu, es el libro de estrategias más antiguo, pues data del año 500 a.C.

<sup>97</sup> Inicialmente se dedicó al tema del almacenaje, recuperación y procesamiento de los bits de información, apelando a un modelo mental similar a una computadora. El principal exponente de esta teoría es Helmar Frank. Véase Carena, J.C. y Ferranti L. (2005), p. 14.

en su intento de superación de modelos que no pueden explicar al hombre en su complejidad<sup>98</sup>, tal es el caso de las teorías conductistas y algunas teorías de base cognitiva, como por ejemplo la de Piaget en su última etapa<sup>99</sup>. Es interesante destacar que “la psicología de Aristóteles es estrictamente cibernética”<sup>100</sup>.

La cibernética<sup>101</sup> fue definida en 1949 por Norbert Wiener en *Cibernética o control y comunicación en el animal y la máquina* como la ciencia que estudia los sistemas de control y especialmente de autocontrol (tanto en las máquinas como en los organismos)<sup>102</sup>. El control es el envío de mensajes que efectivamente cambian el sistema receptor. Herman Schmidt se refirió a la cibernética como la etapa más avanzada en la evolución de la construcción de sistemas técnicos que el hombre ha desarrollado con el fin de objetivar su relación psicofísica fundamental con la naturaleza<sup>103</sup>. Cabe destacar que su desarrollo se encuentra estrechamente relacionado con el de la teoría de sistemas, impulsado por Ludwig Von Bertalanffy, quien, a finales de la década del 20 escribía: “Ya que el carácter fundamental de un objetivo viviente es su organización, el acostumbrado examen de las partes y procesos aislados

<sup>98</sup> En 1956, en el marco del Segundo Simposio sobre teoría de la Información celebrado en el MIT (*Massachusetts Institute of Technology*), se abre un nuevo capítulo en la psicología cognitiva, inspirado en las “ciencias de lo artificial”. A fines de los años 70 comienzan a desarrollarse en Alemania nuevas investigaciones que tratan de explicar el procesamiento mental de información, a través del llamado “Modelo de Psicocibernética o Psicoinformacional”. Su objetivo básico es ocuparse del problema de la entrada de información en la mente, los mecanismos de selección, procesamiento y conservación temporal de dichos datos, los registros en la memoria y los patrones de respuesta.

<sup>99</sup> “... si se piensa en los modelos cibernéticos, que son los únicos que, actualmente, arrojan alguna luz sobre la naturaleza de los mecanismos autorreguladores, comprobamos que todos tienen una lógica (o una aritmética binaria que viene a ser lo mismo). Por otra parte, la función esencial de las operaciones lógicas, desde el punto de vista de su funcionamiento efectivo y viviente, es la de constituir sistemas de control y autocorrección”. Piaget, J. (1983), p. 27.

<sup>100</sup> Véase Polo, L. (2002), p. 10. Conferencia pronunciada en noviembre de 1981 en la facultad de Medicina de la Universidad de Navarra. También Von Bertalanffy, L. et al. [1972 (1987)], p. 29. No obstante, según este autor el primero en plantear este asunto de manera clara fue Sócrates (Platón, *Gorgias*, 527b). Véase Polo, L. (1993), p. 98.

<sup>101</sup> Cibernética proviene del término griego *kyberné*, que significa el “timón de la nave”. Véase Wiener; N. (1971), pp. 34–35.

<sup>102</sup> Son especialmente notables los aportes de W. Ashby. Véase Ashby, W. (1952).

<sup>103</sup> Véase Carena, J. C. y Ferranti, L. (2005), p. 9.

no puede darnos una explicación completa de los fenómenos vitales. Este examen no nos informa acerca de la coordinación de partes y procesos”<sup>104</sup>, por lo que propuso para ello un método de investigación nuevo, al que llamó “teoría de sistemas del organismo”.

El enfoque cibernético del pensamiento tiene su base en el estudio de la vida, que es esencialmente autorregulación: “La función autorreguladora de los mecanismos cognoscitivos desemboca en las formas de equilibrio más estable que conoce el ser vivo: las de las estructuras de la inteligencia, cuyas operaciones lógico-matemáticas se imponen con necesidad desde que las civilizaciones humanas han llegado a cobrar una conciencia reflexiva”<sup>105</sup>.

Según Leonardo Polo, “la cibernética puede beneficiarse del planteamiento aristotélico a la vez que se entiende mejor a Aristóteles apelando a las nociones centrales de esa ciencia”<sup>106</sup>. Según este autor, lo principal para el planteamiento cibernético es la distinción entre una moción y un estado estacionario, lo que en el modelo aristotélico equivale a *kinesis* y *praxis*<sup>107</sup>: “cibernéticamente, la vida es equilibrio, lo que de ninguna manera comporta fijismo o formalidad detenida. Para el estructuralismo las formas son estables en cuanto que son estáticas. En cambio, para Aristóteles y para la cibernética, en rigor, las formas estables son las práxicas,

<sup>104</sup> Von Bertalanffy, L. et al. [1972 (1987)], p. 33. El fundamento de este enfoque es la afirmación aristotélica de que “el todo es mayor que la suma de las partes”. La “filosofía de los sistemas” supone una “reorientación del pensamiento y la concepción del mundo según el nuevo paradigma científico de «sistema» (en contraste con el paradigma analítico mecanicista, lineal-causal de la ciencia clásica)”. Ibidem, p. 46. Sobre los comienzos de la teoría sistémica, véase Von Bertalanffy, L. [1967 (1971)].

<sup>105</sup> Piaget, J. (1983), p. 36.

<sup>106</sup> Polo, L. (2002), p. 10.

<sup>107</sup> “Según Aristóteles, se habla de estado de moción –*kinesis*– cuando una interrupción de ese estado da lugar a que éste fracase. Ahora bien, además de *kinesis*, existe otro al cual llama *praxis* perfecta o *enérgeia*. La *praxis* perfecta se caracteriza porque la interrupción en el tiempo no significa para ella una frustración o desaparición de una de sus partes; y ello por una razón decisiva que es la clave de la distinción entre una *praxis* en sentido estricto –una operación vital–, y una *kinesis* –un movimiento físico–. A saber, la *praxis* es estable, se dice perfecta, porque ya lo es, de manera que aunque si se interrumpe se le quita la posibilidad de alcanzar ulteriores perfecciones, no por ello se la frustra. Esto significa que la *praxis* es posesiva de modo inmanente de su fin. En cambio, en la *kinesis* el resultado, y por tanto la perfección de la *kinesis* misma, es exterior a ella; por ello si la *kinesis* se interrumpe el fin no se alcanza”. Polo, L. (2002), p. 11.

es decir, las más activas”. Como consecuencia, “la acción humana repercute sobre el hombre, lo modifica, para mejorarlo o empeorarlo. A esto se le ha llamado carácter cibernético de las acciones”<sup>108</sup>.

Lo más propiamente cibernético es la conexión según la cual se puede hablar de una modificación de los estados de equilibrio. El modo peculiar de modificación en la cibernética es la información, definida como el tránsito de una forma de acuerdo con el cual se modifica un estado de equilibrio. Un organismo vivo tiene estructura práxica, morfotélica, de manera que funciona según la información. La *praxis* comporta equilibrio en orden al tiempo porque posee ya su fin, es decir, las acciones humanas prácticas son poseedoras de su término, son teleológicas. Ahora bien, ese estado de equilibrio es susceptible de modificaciones, las cuales no pueden ser kinéticas. Para explicar las conexiones no continuas<sup>109</sup> se necesita la noción de *retroalimentación*, que es el control de la información. Solo por retroalimentación es posible el cambio en las *praxis*, es decir, que un estado de equilibrio pase a otro, y la realimentación más alta para Aristóteles es el hábito, cuyo análogo en el nivel sensible son los sentimientos. El hábito vital como realimentación se ocupa de la modificación de la potencia vital, de manera que sus estados de equilibrio son cambiados consistentemente. Como la inteligencia se finaliza a sí misma en orden a su fin, a la vez que se alcanza el fin crece la potencia –el fin es también la modificación de la facultad– y “ser libre significa ser dueño de sí, *causa para sí*”<sup>110</sup>.

#### 4.3.1. Teoría de juegos

Así como Wittgenstein pasó de un enfoque lógico a otro hermenéutico, John von Neumann (1903-1957)<sup>111</sup>, quien fuera uno de los mejores discípulos de Hilbert, tras el descubrimiento de Gödel descubriría la inviabilidad del programa formalista<sup>112</sup> de su maestro y la

<sup>108</sup> Polo, L. (1993), p. 98.

<sup>109</sup> La *kinesis* es un continuo y la *praxis* un discontinuo, y por lo tanto sus modificaciones son distintas.

<sup>110</sup> Polo, L. (2002), p. 16.

<sup>111</sup> De origen húngaro, en 1933 emigró a Estados Unidos para trabajar en la Universidad de Princeton, con la que colaboraba desde 1929.

<sup>112</sup> Véase Mirowski, P. (2002). Con el tiempo también desarrollaría una aversión a la teoría walrasiana de precios, al concebir la economía como un proceso de información.

necesidad de comprender la racionalidad humana desde otro enfoque. La idea de racionalidad que habían desarrollado sus predecesores estaba estrechamente ligada a la consistencia de un sistema: un agente es racional si es capaz de ordenar perfectamente, de modo coherente y completo, un conjunto finito y bien limitado de “preferencias”, el equivalente a un lenguaje privado, con independencia de todo lo demás. Sin embargo, Gödel había demostrado la existencia de una incertidumbre intrínseca en toda estructura de relaciones de dependencia, tanto en la naturaleza como en la sociedad; o lo que es lo mismo, que observador y observado no son independientes sino que se influyen mutuamente.

A partir de entonces Neumann se propuso plantear la racionalidad desde la dependencia mutua<sup>113</sup>, algo que exige considerar una dimensión estratégica, ya que el resultado final de la interacción entre observador y observado depende de un factor aleatorio: el ruido. Comenzó por estudiar la estructura lógica de los juegos de salón –como el póker– dando lugar a la famosa “teoría de juegos”. Su objetivo inicial era construir una formalización axiomática del proceso de formación de planes o conductas estratégicas, un enfoque estático y abstracto<sup>114</sup>. Pronto se daría cuenta de que, por definición, las estrategias son dinámicas y no se ajustan a ese tipo de formalización determinista, pues lo esencial de dichas estrategias –y por lo tanto de la teoría de juegos– es el problema del *feedback* –“bucle de retroalimentación”–, prototipo de las interacciones, cuyo resultado es imprevisible y por lo tanto no puede calcularse *a priori* sino que está ligado al desarrollo mismo de las interacciones, al “camino recorrido”.

No obstante, Neumann intentó formalizar el desarrollo de la estrategia, la manera en que cada jugador va formando su plan de acción frente a las posibles situaciones a las que puede enfrentarse, adaptándolo según los resultados que va consiguiendo, siempre en función de un objetivo o finalidad. Inmediatamente se dio cuenta de que la formación de dicho plan no es un problema solipsista, sino que depende, por un

---

<sup>113</sup> Sobre la interesante evolución de su pensamiento y otros datos biográficos, véase Israel, G. y Millán Gasca, A. (2001).

<sup>114</sup> Otro discípulo de Hilbert, E. Zermelo (1871–1953) ya se había propuesto algo parecido: construir una estructura matemática similar al juego del ajedrez que permitiera establecer un “teorema de existencia” (es decir, que de su propia estructura lógica se deduzca al menos una solución) que pudo resolver desde la teoría de conjuntos.

lado, de la información fija de las reglas del juego y, por otro, de la información variable que recibe mientras se desarrolla. Así, en un marco de estructuras organizativas –reglas de juego– que condiciona y posibilita las estrategias, se va determinando la “conducta tipo” de cada jugador. Sin embargo, su enfoque estratégico de la racionalidad en la resolución de conflictos e incertidumbres iba más allá de la estructura de los juegos de salón<sup>115</sup>; dado que, en los verdaderos juegos, la estructura organizativa no es fija e impuesta desde fuera sino que depende del propio devenir del juego, por lo que no cabe el cálculo *a priori*.

Lo que tenía en mente con su concepto de juegos tenía más que ver con las guerras, donde en las estrategias que se van delineando para el logro de unos objetivos –que no son predecibles sino adaptativos– influyen aspectos imprevisibles como la comunicación, la pugna, el control, el mando y el aprendizaje. Este modo de enfocar la teoría de juegos resultaba incompatible con cualquier intento de formalización de la formación de estrategias, dado que la racionalidad en el juego se enfoca desde el “aquí y ahora” de la acción, no desde el punto de vista estático y global de una mente que conoce de modo omnisciente todos los posibles resultados, como era el caso de la economía psicomatemática. La teoría de juegos reclamaba por tanto un modo dinámico de entender la racionalidad.

Neumann se opuso al concepto de racionalidad de la economía neoclásica casi desde el comienzo, pues los individuos no podían considerarse mónadas auto-consistentes. Sin embargo, por razones algo confusas<sup>116</sup>, en sus primeros planteamientos de teoría de juegos se dejó influir por concepciones neoclásicas, e introdujo una serie de restricciones que serían incompatibles con la dimensión estratégica de la racionalidad. Por lo tanto, abandonó ese programa para trabajar en uno alternativo que le permitiera entender el sentido dinámico de la racionalidad: la “teoría del autómata”<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> El ajedrez, por ejemplo, no era un juego en el pleno sentido de su teoría, sino una forma de llevar adelante un determinado tipo de cálculos dentro de una estructura organizativa bien delimitada, que posibilita cierto determinismo apriorista.

<sup>116</sup> Existen sobre este tema distintos enfoques y opiniones. Véase, por ejemplo: Mirowski, P. (2002) y Weintraub, E. (2002).

<sup>117</sup> La teoría de juegos, cuya exposición más completa data de 1944, tenía una orientación formalista –axiomática– que eliminaba la comunicación, la información, el

Con el objeto de formalizar las estrategias, recurrió a una matriz cuadrática, algo que había tenido éxito en la expresión axiomática de la mecánica cuántica. Supuso que los elementos de esa matriz eran los “pagos” (pérdidas y ganancias) que surgen de la interacción entre ambos jugadores, expresando las estrategias de un jugador en filas y las del otro en columnas. Estos pagos vendrían expresados mediante la magnitud neoclásica “utilidad”, necesariamente cardinal, es decir, expresable numéricamente<sup>118</sup>. Para poder asegurar una solución *minimax* del juego – algo que no era posible desde un modo estático y puntual de expresar las estrategias– recurrió al artificio de la “estrategia mixta”, resultado de asignar una distribución de probabilidad a cada una de las filas y columnas de la matriz<sup>119</sup>. Introdujo además, para asegurar la consistencia de las estrategias entre sí, la condición de “suma cero”, de manera tal que la ganancia para un jugador fuera necesariamente una pérdida para el otro<sup>120</sup>.

Así, el desarrollo de una teoría de juegos construida axiomáticamente dependía de un modelo de juego estático, con dos jugadores y suma nula, en el que las decisiones de los jugadores –cuya racionalidad era pasiva– se suponían instantáneas e interdependientes, y no tenían lugar la inducción ni el aprendizaje. Desde este enfoque era imposible un tratamiento dinámico del problema; sin embargo, para darle apariencia dinámica, presentó el juego como el resultado de unas reglas que

---

control y la organización. Por su parte, la teoría del autómata, presentada en 1946, giraba en torno a conceptos cibernéticos.

<sup>118</sup> La utilidad se medía en términos monetarios, lo cual presentaba un problema, puesto que la moneda es parte de una convención, implica el reconocimiento de una intersubjetividad.

<sup>119</sup> La matriz de pagos no es más que una expresión de las reglas de juego, una estructura lógica anterior e independiente de las decisiones de los individuos. A pesar de su idea de que la aleatoriedad era algo intrínseco al juego, para que los jugadores puedan maximizar su utilidad –elegir un punto *minimax*–, por una exigencia del formalismo matemático introdujo las distribuciones de probabilidad fijas *a priori*. De esta manera hacía opaco a cada jugador frente al contrario, impidiendo la regresión a infinito conocida como “autorreferencia”. La introducción de las estrategias mixtas – conocida como “axiomatización de Neumann de la utilidad”– sería la única aportación de Neumann que tendría buena acogida por los economistas neoclásicos.

<sup>120</sup> Esta condición de conservación del valor es incompatible con la generación de información y aprendizaje, que es resultado de la misma interacción estratégica. De esta manera, la preferencia por la formalización dejaba fuera el problema de la intersubjetividad, o la posibilidad de un acuerdo entre los jugadores cuando ambos tienen su propia conciencia de la situación.

permiten a los jugadores guiar sus conductas en todas las situaciones posibles<sup>121</sup>, algo que pone el acento en el carácter social o cooperativo de los juegos estratégicos.

Posteriormente Neumann se vería obligado a cambiar su visión sobre la utilidad del formalismo en el desarrollo de las ciencias, alejándose del rigor matemático por la tendencia de la matemática a perder relación con los problemas de la vida real. Había sido un error plantear la teoría de juegos como un proceso conducente a un “estado”, que es el enfoque propio de la racionalidad del “resultado previsible”. En lugar de tratar de suprimir la incertidumbre inherente a toda interacción, al formalizarlo axiomáticamente había que asumir la dimensión estratégica de la racionalidad humana como una realidad innegable y buscar otras vías para enfrentarse con dicho problema.

Neumann vio en la teoría del autómata la solución a ese tipo de racionalidad. El núcleo de esta nueva teoría sería la génesis y transmisión de información, la programación de la computación y la arquitectura de la organización que hace posible esas operaciones. En adelante, y por principio, los juegos tenían que ser cooperativos, pues de una multitud de individuos que siguen sus propias reglas no pueden surgir soluciones estables, es decir, reglas que permitan diseñar estrategias para enfrentar las distintas soluciones posibles. Sin reglas, no hay posibilidad de cálculo, de elección entre un conjunto limitado de estrategias. En el enfoque estratégico de la racionalidad, cabe la posibilidad de que los otros no sigan las reglas de juego, o que traten de cambiarlas (intersubjetividad).

La inevitable existencia de reglas de juego obligaba a explicar su origen y el modo de interpretarlas, un problema irresoluble desde la autorreferencia en que caía el enfoque neoclásico de la racionalidad. Asimismo, el mutuo acuerdo de las reglas desde dentro del juego era algo inexplicable según este enfoque. Frente a esta disyuntiva existían dos opciones, ambas rechazadas por Neumann: recurrir a la ética o insistir en

---

<sup>121</sup> La forma de elegir la estrategia óptima con independencia de la estrategia del otro jugador era optar por la mínima de las mayores pérdidas esperadas o la máxima de las menores ganancias esperadas, algo que claramente iba más allá de las soluciones del método axiomático. Matemáticamente la solución del juego se correspondía con la existencia de un “punto de silla”, determinado mediante la aplicación del criterio *minimax*, un caso particular de los llamados teoremas de punto fijo diseñados por el matemático L. Brouwer.



un formalismo estrictamente estático<sup>122</sup>. De esta manera, la intuición de Neumann de encarar la racionalidad humana como un juego que no puede determinarse apriorísticamente pondría de manifiesto las mismas limitaciones de la racionalidad. Mientras que el primer camino –el de la ética– ya no tenía cabida en la mentalidad moderna; siempre está latente la tentación de volver a la formalización axiomática, estudiando la racionalidad de manera estática –desde sus consecuencias–. Eso es precisamente lo que haría el matemático John Nash (1928–) al plantear la teoría de juegos desde una formalización estricta y rigurosa. Su enfoque era el de un “juego no cooperativo”, donde los jugadores –individuos aislados y solipsistas– disponen de una racionalidad estática o consistente y de información perfecta para decidir *a priori* la mejor estrategia en respuesta a las de los otros individuos, de forma simultánea y alcanzando la máxima utilidad posible.

De esta manera, las posibles soluciones dependen exclusivamente del pensamiento racional abstracto de cada individuo, un planteamiento atómico de los juegos que encajaba perfectamente con los supuestos de racionalidad de los economistas neoclásicos. Gracias a una versión simplificada del teorema del punto fijo de Kakutani, Nash pudo establecer un teorema de equilibrio para un número cualquiera de jugadores, de manera simple, sencilla y elegante<sup>123</sup>, de manera tal que el ahora llamado “equilibrio de Nash” –un conjunto de estrategias que no pueden ser mejoradas desde el punto de vista de ningún individuo– se convirtió en el núcleo de los modelos neowalrasianos de equilibrio general desarrollados durante la década del cincuenta.

Estaba ampliamente aceptado que esos modelos eran el paradigma científico de lo que debía ser una teoría económica general y rigurosa. La definición de racionalidad económica que había ganado terreno era la de L. Robbins, que supone que cada individuo es capaz de ordenar de modo consistente y completo sus preferencias, es decir, construir un lenguaje

---

<sup>122</sup> Este es el caso del modelo de equilibrio general de Walras, donde los individuos toman sus decisiones con independencia los unos de los otros, y que ignora tanto la cooperación entre los individuos como la formación de las reglas de juego que hacen posible las conductas estratégicas. Cada uno de los jugadores puede ordenar sus preferencias de manera independiente y virtual –en su mente–, que luego serán coordinadas por un subastador, que desempeña el papel de las reglas de juego. Así se evita la regresión a infinito y no es necesario explicar el problema de la intersubjetividad.

<sup>123</sup> El “teorema de Nash” no ocupa más de dos páginas. Véase Myerson, R. (1999).

privado independiente del público. La formalidad de esta definición era una manera de evitar toda cuestión metafísica, y no requería una interpretación psicologista de la utilidad, a la vez que contaba con la solidez del rigor de matemático, en particular de la teoría de conjuntos.

Dentro de este nuevo enfoque positivista de la teoría neoclásica destaca el economista y estadista norteamericano Kenneth Arrow (1921–) <sup>124</sup>. Concebía la racionalidad como la de consistencia lógica de un conjunto finito de sucesos bien establecido, una ordenación regida por el principio de maximización de la utilidad, aunque entendida ésta como una magnitud abstracta, sometida a una estructura axiomática, sin significado concreto alguno. Arrow se abocó al estudio de la lógica de la decisión social para construir una “teoría de la decisión social”, algo así como un modelo que permitiese explicar la estructura y funcionamiento de una economía ideal, desde un individualismo metodológico fundado en un nuevo tipo de utilitarismo no psicologista, sino logicista.

Su propósito último era encontrar las condiciones que permitieran establecer un conjunto de reglas sociales –una “constitución”– que hicieran posible una elección colectiva, consistente y óptima, que llevara asimismo a un estado de óptimo bienestar social. Pronto se dio cuenta de que era imposible elaborar una función de utilidad colectiva, ya que aplicando los principios de teoría de conjuntos a unas condiciones de partida razonables se llegaba a un imposible lógico. No había, por lo tanto, posibilidad de una decisión colectiva consistente o racional <sup>125</sup>. No obstante, esto que ahora se conoce como el “teorema de imposibilidad de Arrow”, un intento de extensión de la metáfora de la máquina a la política, sirvió para establecer que las conclusiones de política económica no podían ser consecuencia de decisiones individuales racionales. Al mismo tiempo, se empleó para desacreditar el enfoque de Neumann, desde el cual eran posibles los juegos cooperativos, coaliciones –reglas de juego– consistentes con las decisiones de los individuos racionales.

---

<sup>124</sup> Arrow había estudiado lógica con Tarski, miembro del Círculo de Viena emigrado a América, gracias a quien conoció el trabajo de B. Russell. Desde el punto de vista ideológico era una combinación del socialismo de Bentham con el positivismo lógico de Russell.

<sup>125</sup> En 1785 Condorcet había llegado a un resultado similar, al concluir que de la elección por voto mayoritario nunca se alcanzaría una ordenación consistente de las preferencias de todos los participantes, o lo que es lo mismo, que la transitividad completa no es posible.

Dado que no se podía proceder a la construcción de un orden social óptimo mediante el cálculo, había que demostrar que ese orden social se generaba espontáneamente, sin que nadie lo controlara o dirigiera, una idea que ya es antigua en la historia del pensamiento económico, pero que había sido ideológicamente defendida por Hayek. Arrow se propuso formular un teorema de existencia que demostrase desde la teoría de conjuntos, que de entre todas las interacciones posibles de un conjunto muy grande de individuos que siguen una conducta racional – consistente– existe siempre, al menos una que se corresponde con una solución de equilibrio general (óptimo social). Esto venía a decir que en una economía compuesta por multitud de individuos aislados que toman sus decisiones de modo descentralizado, existe por lo menos un equilibrio general competitivo en el que las decisiones individuales de todos son compatibles de modo óptimo<sup>126</sup>. Gracias a la ayuda del matemático Gerard Debreu (1921-2004)<sup>127</sup> siguió la línea de Nash para dar lugar al desarrollo de un “equilibrio general neowalrasiano”<sup>128</sup>.

Pronto surgieron críticas formales a este modo hipermatemático de entender el óptimo social. En 1970 el economista indio Amartya Sen (1933-) puso en duda la posibilidad de existencia de un óptimo de Pareto –al modo de Arrow– en el seno de una sociedad liberal. Más aún, afirmó que los teoremas de imposibilidad y de existencia de Arrow eran contradictorios, puesto que los derechos individuales de uno resultaban incompatibles con el bienestar social del otro<sup>129</sup>. Sin embargo, la

<sup>126</sup> Primero intentó una generalización de la “caja de Edgeworth” según el diseño que Pareto había realizado del equilibrio general de Walras, pero luego vio que el enfoque de Neumann le permitía una generalización más rigurosa desde el punto de vista matemático. Neumann se había apoyado en la técnica de separación de hiperplanos para encontrar la solución *minimax* o punto de silla. No obstante, como no podía seguir el enfoque de Neumann –que contradecía su propio teorema de imposibilidad–, se decidió por el enfoque de Nash.

<sup>127</sup> Esta línea de pensamiento, iniciada en cierto sentido por von Neumann, ha hecho acreedores del premio Nobel a Arrow, Debreu y Nash, en 1972, 1983 y 1994, respectivamente.

<sup>128</sup> Entre los años 1940 y 1960 el teorema de existencia de un equilibrio general había sido enfocado desde tres vías: por un teorema *minimax* (Neumann); por un teorema de punto fijo (Nash) y por un teorema de separación de conjuntos convexos (Arrow-Debreu). En 1962 el matemático Hirofumi Uzawa demostró que los tres tipos de teoremas eran rigurosamente equivalentes desde el punto de vista formal.

<sup>129</sup> En este mismo sentido, en 1991, Roger Sugden señaló una nueva contradicción en los teoremas de Arrow, pues mientras que en un óptimo de Pareto los individuos sólo se preocupan de su propio bienestar, en el teorema de existencia está implícita una visión

principal dificultad vendría dada por su carácter esencialmente estático. No bastaba con haber demostrado un teorema de existencia, pues podría existir más de una situación de equilibrio estable. Para demostrar que se trataba de un óptimo había que probar que además de existir, ese equilibrio era único y estable. Para llevar a cabo la demostración de estabilidad era imprescindible disponer de una versión dinámica del modelo de Arrow-Debreu, algo que en sí mismo era imposible y contradictorio, pues el fundamento de dicho modelo era una concepción estática de la racionalidad<sup>130</sup>.

En un modelo de equilibrio, y por lo tanto en un estado, los individuos no actúan sino que más bien “son actuados”, es decir, el equilibrio prescinde de la acción humana. Suele decirse que estos modelos están “fuera del tiempo” porque en el paso de proceso a estado, lo temporal queda excluido; presente, pasado y futuro quedan cristalizados en un único instante, donde todo –mercados, producción, etc.– está perfectamente establecido y definitivamente fijado. Todo intento de introducir un proceso dinámico –o incluso la moneda– es contradictorio. Asimismo, una expresión axiomática –no psicologista– de la utilidad acababa por eliminar los últimos restos de dinamismo en el momento de encarar la acción humana<sup>131</sup>. Como consecuencia, el individuo quedó finalmente reducido a un *quidam rationalis* abstracto y formalista, una máquina lógica de toma de decisiones, alejada de todo agente empírico,

---

de cada individuo sobre el bienestar social. Así, el concepto de óptimo de Pareto había quedado alterado en el enfoque de Arrow.

<sup>130</sup> Walras había pretendido expresar en términos matemáticos un problema dinámico, en el que lo procesual y dinámico del sistema venía dado por la metáfora del “subastador”, expresión del “proceso de tanteos”. El subastador, capaz de reducir la entropía a la que tiende el sistema, era omnisciente y omnipotente. Desde la matemática de la computación se demostró luego que no es posible, desde un autómata finito, construir de modo recursivo un mecanismo capaz de computación universal; es decir, que un sistema sin capacidad de autoorganización no podía transformarse en otro que sí lo fuera, sino que era necesario algo que estuviera más allá de la naturaleza algorítmica, de manera que el sistema de tanteos no pudiera alcanzar el equilibrio. En los enfoques de equilibrio no puede plantearse la economía como un proceso sino como un estado. Lo propio al proceso –que es lo propio de la acción humana: la formación de expectativas, el aprendizaje, etc.– no es formalizable.

<sup>131</sup> Esto es patente en los trabajos de Paul Samuelson (1915-2009) quien pretendía sustituir preferencias, que son resultados previsibles, por el acto de elección, dando por supuesto el salto de lo dinámico a lo estático.

de tal manera que, a su lado, el *homo oeconomicus* de los primeros psicólogos resultaba de un realismo sorprendente.

#### 4.3.2. De la teoría a la práctica de juegos

Neumann no pudo evitar, a pesar de su esfuerzo, que su teoría superara la lógica de la racionalidad estática. Desde la razón teórica el problema de coordinación de una multitud de decisiones individuales acaba en una regresión al infinito: “lo que un jugador piensa que el otro jugador piensa sobre lo que piensa él” y así sucesivamente hasta infinito. Enfocar el problema de la racionalidad desde la lógica del juego es un acierto, siempre y cuando se tenga en cuenta que lo inherente a dicha lógica es que debe ser considerada en el seno de una práctica, no de una teoría. Todo intento de teorización apriorista de la acción humana está condenado a la esterilidad, pues a esta altura ha quedado manifiesto que lo procesual no puede ser previsto sino que es incierto.

Una línea de estudio empírico de juegos reales, como manifestación de la razón práctica, ha venido ganando terreno gracias a las aportaciones de Thomas Schelling (1921-) y Elinor Ostrom (1933-2012) ambos recientemente laureados con el premio Nobel, en 2005 –junto a R. Aumann– y en 2009 –junto a O. Williamson– respectivamente.

En el prólogo a la segunda edición de *La estrategia del conflicto*, Schelling, un autor sumamente original<sup>132</sup>, reconoció cierta frustración ante la escasa acogida a su propuesta de que la teoría de juegos avanzara por un camino diferente al que le imprimía la axiomatización matemática<sup>133</sup>. La heterodoxia de Schelling, su dificultad para delinear su línea de trabajo, y el hecho de que sus ideas tuvieran una gran repercusión en la ciencia política, las relaciones internacionales y la

---

<sup>132</sup> Samuelson destacó su genio en Zeckhauser, R. (1989).

<sup>133</sup> Paradójicamente compartió el premio Nobel con un teórico matemático de juegos: Robert Aumann. La línea teórica ha seguido un curso paralelo, destacándose la aplicación a procesos biológicos (Binmore). Schelling no descarta el enfoque matemático, pero lo considera “uno entre tantos”, aquel que se acomoda mejor a “cerebros matemáticos”. A pesar de que en teoría de juegos predominó la visión de von Neumann, Nash y Aumann, el enfoque de Schelling fue retomado por la neuroeconomía, la economía experimental y del comportamiento.

teoría del conflicto<sup>134</sup>, provocaron cierto recelo entre sus colegas economistas.

Según Schelling, en la resolución de conflictos, la gente confía más en sus creencias, intuiciones e imaginación que en métodos de cálculo aplicados a datos objetivos. La experiencia de cómo funcionan las cosas en la vida diaria los guía en la toma de decisiones, la confianza en un pensamiento intuitivo que surge de la experiencia común, y que nunca puede explicitarse por completo.

La coordinación de decisiones se intenta apelando a ese trasfondo cultural común, que es lo que hace que los agentes interactuantes encuentren estrategias de coordinación efectivas con costos mínimos de complejidad, y que se basa en la confianza en los otros, en la certeza de que desean coordinarse, que respetan los compromisos y la palabra dada, que se preocupan por los otros. En definitiva, que se mueven por el deseo de ayudar y resolver problemas. Esto, que en la práctica parece muy sencillo, desde el punto de vista teórico es muy difícil, si no imposible.

Lo que permite la solución rápida y sencilla a problemas de coordinación es lo que Schelling llama un “punto focal”, un rasgo notorio que los jugadores pueden detectar como consecuencia de compartir un marco común de vida; o lo que es lo mismo, la referencia al conocimiento común o “expectativas convergentes”<sup>135</sup>. Así, la “solución de un juego” depende de la comprensión que cada uno tenga de sí mismo y de los otros, del sentido de su acción en cada circunstancia y del modo de relacionarse con los demás. Detrás de la coordinación hay un objetivo común, es decir, uno logra coordinarse con los demás porque sabe que los demás quieren coordinarse con uno; no hay una heurística explícita para encontrar un punto focal en un contexto de incertidumbre –un sitio

---

<sup>134</sup> Schelling logró encontrar “nuevos modelos, penetrar o crear nuevos territorios y cruzar fronteras para construir nuevas alianzas científicas en la forma de una red de conocimiento. Es la expansión de esa red en varias disciplinas de las ciencias sociales lo que justifica la hipótesis de una ciencia de la interacción social que atravesaría campos en apariencia distantes y poco conectados”, Véase Salazar, B. (2007), p. 133.

<sup>135</sup> Es famosa su descripción de dos esposos que se pierden en el almacén y se encuentran en el segundo piso por algún motivo especial que ambos conocen y al cual arriban por conocimiento mutuo. Desde el punto de vista práctico, la teoría de los puntos focales, que promueve la búsqueda de trayectorias para arribar a expectativas o conjeturas convergentes en situaciones de coordinación social, es más eficiente que el cálculo, pues no requiere considerar todas las dimensiones del problema sino sólo aquellas que aceleran la convergencia hacia la formación de expectativas compatibles.

desconocido— pero los cerebros buscan conjuntamente caminos similares. Es más, si la mente no percibiera que puede hallar un punto de convergencia, no se molestaría en buscarlo. Actúa un modo de pensar en el que la imaginación y la intuición son más importantes que la lógica calculadora y el razonamiento explícito. Para Schelling la mente humana, al igual que la computadora, es una herramienta y un juguete, con la diferencia de que no precisa cambiar de software para pasar de juguete a herramienta y viceversa<sup>136</sup>.

Son muchas las ideas características de Schelling (puntos focales, saliencia, negociación al borde de la catástrofe, autocontrol, modelos dinámicos de acción colectiva, modelos binarios de elección, etc.) y el campo al cual se aplican es siempre el de la interacción humana. En el libro que publicó tras recibir el Nobel confiesa que la noción central de su obra, común a sus teorías en distintos campos, es la estrategia del compromiso, al que define de la siguiente manera: “Uso ‘compromiso’ para denotar comprometido, restringido u obligado a un curso de acción o inacción o a una restricción sobre acciones futuras. Es sacrificar algunas opciones, eliminar algunas elecciones, entregar algún control sobre el comportamiento futuro de uno mismo. En forma deliberada, con un propósito definido. El propósito es influir en las elecciones de alguien más. El compromiso lo logra afectando las expectativas de otros con respecto al comportamiento comprometido del primero”<sup>137</sup>.

“Schelling juega sus juegos en un mundo más rico que el de la mayoría de los análisis de juegos”<sup>138</sup>, puesto que, en definitiva, la suya “es una teoría en la que la interacción estratégica, y no el poder de razonamiento individual, es el fundamento de la actividad real de los agentes”<sup>139</sup>.

---

<sup>136</sup> Véase Schelling, T. (1984), p. 333. Para Schelling el territorio de la elección económica es diferente del de la mente como juguete u “órgano de consumo”, pues este último está en el plano de los fines.

<sup>137</sup> Schelling, T. (2006), p. 1. “El compromiso [*commitment*] es central en promesas y amenazas, en el regateo y la negociación, en la disuasión y el control de armas, en las relaciones contractuales”, es decir, en cuestiones de tipo estratégico. Schelling, T. (2006), p. vii.

<sup>138</sup> Zeckhauser, R. (1989), p. 158.

<sup>139</sup> Salazar, B. (2007), p. 143.

Por su parte, Ostrom, cuyo interés prioritario por los bienes comunes<sup>140</sup> o recursos compartidos le llevó a desafiar el postulado de la acción colectiva que justifica la no cooperación<sup>141</sup>, sigue una línea similar a la de Schelling, que trasciende las fronteras de la teoría económica, tocando otras disciplinas entre las que destaca la sociología y la política<sup>142</sup>. Doctora en ciencias políticas, en una entrevista realizada con motivo del premio Nobel, a la pregunta sobre si su trabajo era teoría económica, ciencia política, teoría social, respondió: “lo que yo hago podría llamarse economía política o estudio de dilemas sociales”<sup>143</sup>. “Los dilemas sociales ocurren cuando individuos en situaciones interdependientes se enfrentan a elecciones en las que el resultado de la maximización desde el propio interés cortoplacista los deja peor que otras alternativas factibles”<sup>144</sup>, como es el caso de los bienes públicos, que dependen de la cooperación y contribución de los individuos para hacerse efectivos<sup>145</sup>.

Los aportes de Ostrom representan un claro avance en la economía de las instituciones<sup>146</sup>. Desde 1960, año en que asistió a un seminario de posgrado de Vincent Ostrom –quien se convertiría en su marido– sobre el desarrollo de las instituciones relacionadas con la gestión del agua en el sur de California, Ostrom se dedicó a la sistematización de la literatura

---

<sup>140</sup> Véase Ostrom, E. (1990) donde cuestiona de manera empírica y teórica la famosa “Tragedia de los comunes”, divulgada por Hardin, según la cual en el gobierno de bienes comunes prima el egoísmo.

<sup>141</sup> Ostrom, en particular, rechaza la famosa “tesis de contribución cero” en acción colectiva, según la cual (salvo casos excepcionales) “los individuos racionales y autointeresados no actuarán para alcanzar sus intereses comunes o grupales”. Olson, M. (1965), p. 2

<sup>142</sup> “La teoría de la acción colectiva es *el* tema central de la ciencia política”. Ostrom, E. (1998), p. 1.

<sup>143</sup> Entrevista grabada el 12 de octubre de 2009 por Adam Smith, editor general de Nobelprize.org. Apuntes del CENES (2010), p. 218.

<sup>144</sup> Ostrom, E. (1998), p. 1.

<sup>145</sup> Los “dilemas sociales” de Ostrom han recibido nombres diversos según distintos autores: problema de los bienes colectivos (Olson, Samuelson); el pasajero gratis (*free-rider*) (Edney, Grossman y Hart); riesgo moral (Holmstrom); el dilema del compromiso creíble (Williams, Collins y Lichbach); intercambio social generalizado (Ekeh, Emerson, Yamagishi y Cook); la tragedia de los comunes (Hardin); intercambio de amenazas y confrontaciones violentas (Boulding). El famoso “dilema del prisionero” se ha convertido en el caso más conocido de dilema social.

<sup>146</sup> Véase, por ejemplo Caballero Míguez, G. (2011).



existente en el campo de los recursos comunes, con el objetivo de desarrollar una teoría más amplia. En 1988, tras una invitación del profesor Reinhard Selten –premio Nobel junto a Harsanyi y Nash en 1994– a su grupo de investigación sobre teoría de juegos y ciencias de la conducta, aumentó su interés por la teoría de juegos<sup>147</sup>.

Según esta autora, lo que hay que hacer es estudiar, mediante ejemplos de la vida real, cómo en pequeños grupos humanos, a través de la vida en común, se han ido desarrollando instituciones y reglas que regulan y refuerzan la mutua coordinación de decisiones<sup>148</sup>. Consciente de las limitaciones y falta de realismo de los modelos cuya racionalidad se apoya en la maximización del interés propio, alienta el estudio de los modelos denominados “de segunda generación”. “De manera consistente con todos los modelos de elección racional hay una teoría general del comportamiento humano que ve a los hombres como seres complejos, aprendices falibles que intentan hacer lo mejor que pueden dadas las limitaciones a las que se enfrentan y que son capaces de aprender heurística [reglas de oro (*rules of thumb*)], normas, reglas<sup>149</sup> y cómo elaborar reglas para mejorar los resultados alcanzados”<sup>150</sup>.

Los juegos reales presuponen la posesión conjunta de recursos y los participantes se ven involucrados en una continua participación de los resultados. Todo juego supone un interés común y unas reglas de juego que, mediante premios y castigos, aseguran la participación con vistas a la mejora común, que incluye la individual. Por lo tanto, lo importante en la práctica de los juegos –juegos reales– es el proceso de interacciones más que el resultado, que nunca es perfecto, sino que puede mejorar o

---

<sup>147</sup> Ella misma señala que tras dicha participación “se incrementó enormemente mi apreciación del poder y la utilidad de la teoría de juegos, como una herramienta teórica general para los estudiosos interesados en el estudio de las consecuencias de diversas instituciones”. Ostrom, E. (1990), pp. xvi–xvii.

<sup>148</sup> Véase Ostrom, E. (2000).

<sup>149</sup> Las normas vendrían a ser reglas de decisión: “por *normas* me refiero a que los individuos siguen una evaluación interna –positiva o negativa– para emprender particulares tipos de acción (...) Por *reglas* digo que un grupo de individuos han desarrollado entendimientos comunes que ciertas acciones en particular deben, no deben o pueden ser llevadas a cabo y las sanciones que recibirán quienes no actúen en conformidad”. Ostrom, E. (1998), pp. 9 y 10. Asimismo, ambas son consecuencia de los medios sociales, en cuyo seno se aprenden, siendo la *reciprocidad* una “norma básica de todas las sociedades”. *Ibidem*, p. 10.

<sup>150</sup> Ostrom, E. (1998), p. 9.

empeorar. El motivo por el cual las reglas interesan más que los resultados es porque la coordinación de decisiones depende de que esas reglas sean asumidas por todos como las más apropiadas.

Como sostiene el pensamiento realista clásico, la propiedad común es anterior a la propiedad individual –el hombre nace en el seno de una familia– y esto no la anula sino que permite estructurarla de diversos modos según cómo se desenvuelva el proceso de coordinación. No es posible establecer un reparto *a priori* para someterlo en un segundo momento a una coordinación, como sostiene el contractualismo liberal. Frente al problema de la propiedad común (“lo que es propiedad de todos no es propiedad de nadie”) caben dos opciones básicas: la regulación externa o la asignación de derechos de propiedad. Sin embargo, los derechos de propiedad particular son consecuencia de cómo se entienda la propiedad común: el desarrollo de las reglas e instituciones de coordinación. Esos derechos suponen un conjunto de reglas –de acceso, extracción, gestión, exclusión y enajenación– que forman parte de la propiedad común, de las reglas de coordinación existentes en toda la comunidad. La coordinación no puede ser llevada a cabo por decisión de un poder central –como pretende el Estado moderno– sino que emerge de las circunstancias concretas de los miembros de una comunidad, en donde los incentivos juegan un rol fundamental. Así, en el “reparto” de propiedad, que en realidad es una coordinación, lo que prima no son los valores utilitarios sino la justicia y el bien común. La reciprocidad influye en la reputación de las personas, incrementando progresivamente la confianza, la cooperación y los beneficios en el largo plazo.

El orden social es resultado de un proceso histórico empírico y descentralizado de gobierno de las instituciones, que se desenvuelve siempre de acuerdo con unas predeterminadas elecciones colectivas sujetas a reglas constitucionales. En dicho proceso, se puede distinguir entre reglas operativas –para los sucesos rutinarios–; reglas de elección colectiva –para introducir cambios en las primeras cuando sea necesario– y reglas constitucionales –para establecer las segundas–. Del fracaso de los intentos de coordinación centralizada para grandes grupos humanos Ostrom concluye que el problema de coordinación es siempre local y crece de abajo hacia arriba. Para grupos medianos y pequeños la autoorganización no sólo es eficiente, sino también, conveniente. Como destaca Ostrom: “(...) necesitamos formular una teoría del

comportamiento de racionalidad limitada y conducta moral”<sup>151</sup>. Además de las importantes y sugerentes implicaciones teóricas que se derivan de la reconsideración de la ética en la ciencia económica –una rehabilitación de la economía política–, desde el punto de vista práctico Ostrom aboga por una racionalidad más humana, a la que considera de una importancia fundamental para el futuro de las sociedades democráticas, una “obligación con las futuras generaciones”<sup>152</sup>.

Si bien las obras de Schelling y Ostrom abren nuevas perspectivas en el estudio de la acción humana, difícilmente exceden el ámbito de la racionalidad electiva –racionalidad de fines– como superación de la racionalidad instrumental –racionalidad de medios–. No obstante, permiten superar la mentalidad maximizadora del individualismo metodológico para ubicar el problema de la racionalidad en el ámbito comunitario, social u organizacional. La misma idea de “juego” implica abrir la racionalidad a la retroalimentación. Otro aspecto significativo es que, en lugar de enfrentar los modelos racionales en pugna, los presentan como aspectos particulares más o menos amplios de la racionalidad humana<sup>153</sup>.

Una teoría que complementa la naturaleza cibernética de la racionalidad humana con su aspecto sustantivo o normativo es la del español Juan Antonio Pérez López<sup>154</sup>. Según este autor: “Las diversas

<sup>151</sup> Ostrom, E. (1998), p. 2.

<sup>152</sup> Ostrom, E. (1998), p. 18. “Estamos produciendo generaciones de ciudadanos cínicos con poca confianza en los demás, mucho menos en sus gobiernos. Dado el rol central de la confianza en la resolución de los dilemas sociales, podríamos estar creando las condiciones principales que determinen nuestras propios modos democráticos de vida. Son las personas ordinarias y los ciudadanos quienes elaboran y sostienen la funcionalidad [workability] de las instituciones de la vida diaria”. Ibidem.

<sup>153</sup> Según Ostrom, los modelos derivados de la visión convencional no son incorrectos, sino “modelos especiales que se basan en supuestos extremos”. Ostrom, E. (1990), p. 183. “Aunque estoy proponiendo un mayor desarrollo de las teorías de la elección racional de segunda generación, las basadas en una racionalidad completa pero débil seguirán teniendo un papel importante en nuestra comprensión del comportamiento humano”. Ostrom, E. (1998), p. 16.

<sup>154</sup> Puede encontrarse un desarrollo sintético y consistente en Velaz Rivas, J. I. (1996), cap. 9. Luego de un estudio profundo y exhaustivo de las distintas teorías motivacionales, Velaz Rivas concluye que Pérez López “ha elaborado una de las teorías de la motivación más avanzadas que se conocen. Logra con su modelo dar respuesta a buena parte de las sugerencias efectuadas por los autores ya estudiados: parte de una fina diferenciación entre motivación y motivo; agrupa y clasifica todas las necesidades

teorías que se han formulado para explicar el funcionamiento de las organizaciones humanas, a pesar de su aparente diversidad, responden en el fondo a tres paradigmas o modelos de fondo distintos: el modelo mecanicista, el psicosociológico y el antropológico. Las diferencias entre esos tres paradigmas se encuentran en el distinto modelo o concepción de persona que manejan a la hora de construir las teorías: en cada uno de ellos se encuentra una distinta concepción acerca de esa variable interna del ser humano que hemos llamado motivación<sup>155</sup>. La forma en que los tres modelos se articulan es sistémica, de manera tal que el inferior se ve incluido en los sistemas de tipo superior, y el enfoque es cibernético, pues el núcleo del modelo es “concebir la acción humana como parte de un proceso de interacción con un entorno que, en general también será humano”<sup>156</sup> y que permite que la persona sea susceptible de aprendizaje o modificaciones estructurales<sup>157</sup>.

Por aprendizaje se entiende “cualquier tipo de cambio que ocurra en el interior de las personas que han realizado la interacción, como consecuencia de las experiencias que han tenido al ponerla en práctica, siempre que dicho cambio sea significativo para la explicación de las futuras interacciones”<sup>158</sup>. Más aún, para que las relaciones

---

encontradas por las teorías de contenido; contextualiza su modelo en un marco social, con especial atención a las repercusiones interpersonales de las acciones; dibuja un modelo de la acción basado en el proceso de toma de decisiones, contando con una racionalidad limitada y con la intervención de motivos; explica cuidadosamente el proceso motivacional a partir de expectativas y valoraciones; incluye el aprendizaje (experimental, vicario y abstracto) como elemento que fundamenta el dinamismo de la acción; formaliza la intuición frankliana del hombre como criatura que sólo encuentra el sentido saliendo fuera de sí; aclara la idea de motivaciones “no centradas en el yo”; y por último, da entrada, dentro de un esquema lógico, a las tendencias transitivas. Todo esto lo relaciona sistemáticamente dentro de un mismo modelo explicativo de la acción”. Ibidem, pp. 257–258.

Para un abordaje más extenso, y en especial para una introducción a las relaciones de este modelo con la antropología de Polo, véase la tesis doctoral de Manuel Alcázar García: “Las decisiones directivas: Una aproximación antropológica al logro de eficacia y de aprendizajes positivos en las organizaciones”, Universidad de Navarra, inédita.

<sup>155</sup> Pérez López, J. A. (1993), p. 76.

<sup>156</sup> Pérez López, J. A. (1991), p. 27.

<sup>157</sup> Son aquellas modificaciones que se producen en el plano del ser. Citado en Yepes Stork, R. (1977), p. 93. Desde el punto de vista sistémico, son las llamadas “capacidades morfofenéticas” (de variación de la estructura) en oposición a las “capacidades morfoestáticas” (de preservación de la estructura).

<sup>158</sup> Pérez López, J. A. (1993), p. 54.

interpersonales sean significativas, y susciten el crecimiento personal, debe promoverse un aumento progresivo de la confianza, pues el trato impersonal anula la dignidad del hombre e impide el acceso a realidades morales<sup>159</sup>, aquellas que requieren de la confianza para exteriorizarse, y – por el carácter cibernético de la acción humana– volver a interiorizarse luego<sup>160</sup>. Esta actitud, lejos de ser una garantía –como pretende el enfoque predictivo racionalista– es más bien una apuesta, como en el caso de los mejores juegos, pues “las personas, por supuesto, funcionan mejor si se las trata como personas que si se las trata como animales o como máquinas, pero no hay trato personal, por esmerado que sea que impida que se comporten como animales o como máquinas, con más o menos frecuencia, en uno u otros niveles de actuación”<sup>161</sup>.

El estudio de realidades de tipo orgánico, es decir, aquellas donde interesan, además de las partes, las relaciones entre ellas y sus modificaciones –como es el caso el hombre–, no puede ser abordado desde enfoques analíticos. En cambio, la teoría general de sistemas ofrece una mayor perspectiva epistemológica<sup>162</sup>. “Aplicando al ser humano la teoría de sistemas, que a veces se emplea –aunque de manera reductiva– para fines organizativos, podemos distinguir, siguiendo a Pérez López, tres tipos de sistemas: sistemas cerrados, sistemas abiertos y sistemas libres. Los *sistemas cerrados* son aquellos que tienen sólo una situación de equilibrio; por tanto, son capaces de reaccionar al estímulo de manera que se recupere el equilibrio. Son los sistemas que estudia la mecánica. Los *sistemas abiertos* son aquellos capaces de aprender y, por tanto, tienen más de una situación de equilibrio, pues su aprendizaje tiene un sentido ascendente. (...) Los *sistemas libres* son aquellos susceptibles de aprendizaje positivo y negativo. El sistema libre<sup>163</sup> es el más

<sup>159</sup> Véase Melendo, T. (1990), p. 50.

<sup>160</sup> Según Alvira: “... no hay interioridad real sin el descubrimiento de la exterioridad real y sin la aceptación de ella; hay interioridad porque he descubierto la exterioridad. Ahora, el lugar privilegiado por excelencia de la interioridad es la familia. ¿Por qué? Porque es el único lugar en el que, como tengo confianza, me exteriorizo, y sólo si hay exterioridad hay interioridad”. Alvira, R. (2001), p. 189.

<sup>161</sup> Choza, J. (1990), p. 369.

<sup>162</sup> Véase Buckley, W. “La epistemología, vista a través de la teoría de sistemas” en Von Bertalanffy, L. et al. [1972 (1987)], p. 219.

<sup>163</sup> En realidad, Pérez López utiliza la siguiente terminología: sistemas estables para referirse a los sistemas cerrados; sistemas ultraestables para los abiertos y sistemas libremente adaptable para los sistemas abiertos. Véase Pérez López, J. A. (1991), p. 43.

complejo: es el sistema formado, en primer lugar, por cada uno de nosotros; y en segundo lugar y de una manera consecutiva, por organizaciones o sociedades humanas”<sup>164</sup>

La consideración de un modelo organizacional que contemple todas las dimensiones constitutivas del hombre es esencial, pues, como señala Polo: “si nos limitáramos a considerar al hombre como un sistema cerrado o un sistema abierto, pero no como un sistema libre, habría muchas dimensiones del ser humano que no entenderíamos. Haríamos una antropología reduccionista, que confundiría al hombre con el animal o con un ser simplemente natural o físico. Para evitar reduccionismos, es menester justamente introducir la capacidad de aprender, de ejecutar acciones diferentes, y admitir la alternativa virtud-vicio”<sup>165</sup>. Adviértase que reconocer al hombre como un sistema libre es admitir la necesidad de la ética.

Los modelos mecanicistas –aquellos que consideran al hombre como un sistema cerrado– conciben la organización como un *sistema técnico* cuyo objetivo es lograr la *eficacia*, definida como el logro de los resultados esperados, es decir, que sólo busca maximizar los beneficios. Los modelos psicosociológicos –en los que el hombre es considerado un sistema abierto– consideran la organización como un *organismo social* cuyo objetivo principal es lograr la *atractividad*, entendida como la mejora personal de los individuos, a través del perfeccionamiento de sus capacidades. Por último, los modelos antropológicos –basados en sistemas libres– conciben la organización como una *institución*, cuyo objetivo es lograr la *unidad*, que es el sentido de pertenencia, de comunión; implica que los objetivos adquieran una dimensión social y que estén basados en los mismos y únicos valores organizacionales internalizados por sus miembros.

“El trabajo es la forma más expresiva de la esencia total del ser humano”<sup>166</sup>, y no es una actividad solitaria sino social; el hombre se desarrolla en la medida en que interacciona con los demás. Así, sus acciones no se agotan en sí mismo, sino que tienen repercusión en otros: “una de las novedades que conviene empezar a pensar es que dicho agente no es el individuo. La razón es muy sencilla: el individuo aislado,

<sup>164</sup> Polo, L. (1993), p. 135.

<sup>165</sup> Polo, L. (1993), pp. 135–136.

<sup>166</sup> Millán-Puelles, A. (1974), p. 206.

por hipótesis, carece de contexto. La contextualización del diálogo es institucional; entre individuos puros la capacidad de diálogo no se puede desarrollar según la impresionante novedad con que ha aparecido en estos tiempos”<sup>167</sup>.

La empresa como institución contempla a la organización como una realidad humana cuyo sentido último es la organización de capacidades de las personas para satisfacer sus necesidades y darle un sentido a la acción humana que coordina. Utiliza los siguientes parámetros para medir el valor de la empresa: desde el punto de vista económico la *eficacia* como creación de riqueza; desde el sociológico la *atractividad*, como capacidad de operar; y desde el moral la *unidad*, definida como la capacidad de aplicar sus posibilidades operativas a la satisfacción de necesidades humanas, a través de la correcta definición de metas de la acción. Ni un organismo ni un sistema técnico, por sí solos, pueden representar adecuadamente una institución, por su reducido e insuficiente contenido. Cualquier intento de conceptualizar dinamismos de sistemas libres utilizando los principios de los sistemas funcionales más pobres es una *abstracción incompleta*<sup>168</sup>. Eso supone un riesgo de incompreensión, e incluso de muerte de la misma al ocasionar fallos irreparables en sus procesos vitales. La peculiaridad de la institución, frente a los modelos mecánico y orgánico, es que lleva la organización a un plano más profundo que el de las simples motivaciones actuales, en el sentido de que no sólo contempla las cosas que se hacen y cómo se hacen, sino también “para qué” se hacen, intentando dotar de sentido a la acción humana que coordina.

Las decisiones que se toman en una empresa tienen consecuencias en los tres planos mencionados, y toda decisión implica necesariamente unos valores que la determinan. Ellos permiten elegir entre las posibles alternativas o acciones a realizar en un momento dado y una toma de posición respecto a qué necesidades se tienen en cuenta y cómo se jerarquizan. La prueba definitiva de la calidad de los valores de la dirección es su contribución al crecimiento de la unidad de la organización<sup>169</sup>, que expresa una realidad moral, pues se incrementa con

---

<sup>167</sup> Polo, L. (1996), p. 68.

<sup>168</sup> Pérez López, J. A. (1991), p. 46.

<sup>169</sup> Respetando la libertad humana, hay tres cosas que un directivo puede hacer para mejorar la unidad de la organización: 1. No ser un obstáculo para que sus subordinados actúen por motivos trascendentes cuando quieran hacerlo; 2. Enseñar a sus

la mejora de sus integrantes. Dicha mejora no es más que un crecimiento en virtudes, manifestadas en la toma de decisiones por motivos de orden superior, es decir, por una mejor *calidad motivacional*<sup>170</sup>. Por ello el grado de unidad determina la evolución futura de la eficacia y la atractividad, facilitando a la empresa cumplir con su objetivo básico: la conservación de aquellos recursos necesarios para su propia supervivencia<sup>171</sup>.

Desde esta perspectiva, la organización es una realidad humana cuyo sentido último es la organización de capacidades de las personas para satisfacer sus necesidades y darle a su vez un sentido a la acción humana que coordina. Es un modelo compatible con la noción de persona, que no sólo se define por la individualidad del hombre, sino también por su relacionalidad. El hecho antropológico fundamental es que el ser humano remite siempre más allá de sí mismo, hacia algo que no es él, hacia algo o hacia alguien, hacia un sentido. El ser humano se realiza a sí mismo en la medida que se trasciende<sup>172</sup>. Tal vez con la vista puesta en esta nota subyacente del concepto clásico de persona, Pérez López considera que ésta se mueve por motivaciones trascendentes, aquellas que atienden sobre todo a los efectos que las propias acciones producen en personas distintas de quienes las realizan.

“Una institución está sana si tiene clara conciencia de su responsabilidad; toda responsabilidad seria es de índole ética. Si una institución pretende eludir la responsabilidad que le corresponde, se falsea”<sup>173</sup>. Lo característico de una institución es la consideración

---

subordinados acerca del valor real de sus acciones; enseñarles, pues, a valorar las consecuencias de sus acciones para las otras personas; y 3. Ejemplaridad: tan sólo un directivo que se esté esforzando seriamente por actuar por motivos trascendentes, tendrá la posibilidad de influir sobre sus subordinados para que también lo hagan así. Pérez López, J. A. (1993), p. 136.

<sup>170</sup> En toda acción están presentes los tres tipos de motivos posibles: *extrínsecos*, que son aquellos aspectos de la realidad que determinan el logro de satisfacciones que se producen por las interacciones; *intrínsecos*, aquellos aspectos de la realidad que determinan el logro de aprendizajes en la persona que actúa; y *trascendentes*, aquellos aspectos de la realidad que determinan el logro de aprendizajes de las otras personas con las que se interacciona. La *calidad motivacional* de cada persona es su sensibilidad para que unos motivos tengan preeminencia sobre otros.

<sup>171</sup> Pérez López, J. A. (1991), pp. 115 y ss.

<sup>172</sup> Frankl, V. (1994), pp. 45 y 59.

<sup>173</sup> Polo, L. (1996), p. 69.



explícita de unos valores con los que trata de identificar a sus integrantes, perfeccionando los motivos de sus acciones y educándolos en ese sentido. Los valores concretos que encarna una institución son aquellos que, al ser aceptados por las personas, las van ayudando a su desarrollo como tales. Esos valores vienen determinados por el modo en que trata a las personas, lo cual, a su vez, implica: a) una concepción de la persona humana y del modo concreto en que ésta se desarrolla y perfecciona; y b) una concepción de la misión que la organización se asigna respecto a su papel en aquel proceso de perfeccionamiento. Son los valores de la organización los que, en última instancia, producen la identificación o alienación de sus miembros<sup>174</sup>.

Valga esta extensa cita de Pérez López, para sintetizar su propuesta de ampliación de la racionalidad humana: “El ideal implícito de un racionalismo del que vamos saliendo –y que ignora todo el lado afectivo de la persona– es el del ser humano concebido como una máquina. El ideal implícito del sentimentalismo que nos va dominando –y que cada vez va siendo más irracional– es el del ser humano como un animal. La única síntesis superadora de ambos reduccionismos es la racionalidad. El problema –como intuyó Aristóteles– reside en que la racionalidad consiste en el uso correcto de la razón orientando la acción de la persona. Y son las virtudes morales las determinantes de la capacidad de un sujeto para usar correctamente su razón. Sin virtudes morales no hay comportamiento racional. Habrá tan solo un uso instrumental de la razón para el logro de valores que han sido afectivamente reconocidos *a priori* de la decisión, cerrando así la posibilidad de que el sujeto descubra afectivamente otros valores más profundos. El valor más profundo que una persona puede llegar a descubrir afectivamente es el valor de otras personas, el valor ligado al hecho de ser persona. Ese descubrimiento exige un largo proceso de aprendizaje, multitud de decisiones en donde se sacrifiquen satisfacciones propias (...) Esos sacrificios precisamente son los que desarrollan las virtudes morales del propio decisor”<sup>175</sup>.

En última instancia, el modo de enfocar la racionalidad humana desde el individuo solipsista es un reduccionismo que conviene superar, pues “el hombre no existe sin más, sino que es-con, coexiste<sup>176</sup> con los demás

<sup>174</sup> Pérez López, J. A. (1991), pp. 28 y ss.

<sup>175</sup> Pérez López, J. A. (1991), pp. 180 y 181.

<sup>176</sup> Para Leonardo Polo, la antropología no se reduce a la metafísica. La antropología trascendental es la doctrina acerca del ser del hombre en cuanto que coexistencia. El

y con la naturaleza, y ese coexistir es su mismo existir. El ser del hombre es coexistir<sup>177</sup>. Comprender la noción de persona es aceptar que el hombre es, en la misma medida, individuo y relación; “esencialmente individuo y esencialmente relación. Como individuo, el hombre es un absoluto, dueño de sí mismo y por ello libre; como relación, el hombre es un ser social, sólo se puede vivir en comunidad con otras personas y sólo así también es libre<sup>178</sup>”.

---

hombre no se limita a ser (como propone la metafísica) sino que el ser humano es coexistencia (co-ser o ser-con). La metafísica es originariamente griega, y los griegos no consideraron al hombre en su peculiaridad más estricta. Lo entendieron como naturaleza, es el estudio del hombre como *esse*, como ser, no es todavía el estudio de la persona. El cristianismo descubre el ser verdadero del hombre; en el cristianismo el ser humano no sólo es naturaleza, sino también persona; y la persona alude al ser. El hombre es un ser personal. Si bien es un tema teológico, el ser del hombre como persona puede ser también un tema filosófico. El estudio del hombre como persona pertenece a la antropología trascendental que propone Polo. Intenta una ampliación de lo trascendental –con la antropología– que le quita a la metafísica el monopolio respecto del tema del ser. El ser personal es el *quién* o cada uno. En cambio la naturaleza humana es, por decirlo así, lo común. Todos los hombres somos de una misma naturaleza, pero es evidente que no todos somos la misma persona. Persona es el *quién*, es decir, la irreductibilidad a lo común (o general o universal) por coexistir. La naturaleza humana sí puede ser considerada un universal, pero no la persona. Hay que ir más allá, o notar la insuficiencia que el planteamiento griego muestra al tratar de la persona. Persona es lo más digno, dice Santo Tomás de Aquino. El hombre es un ser distinto, y ese sentido del ser es el ser personal. Al hombre le corresponde el ser personal. Al ser en sentido fundamental no le corresponde ser persona. No por entender el ser fundamental se entiende la persona. En cambio el ser humano, o se entiende como persona o no se entiende; o se le entiende sesgadamente o por extrapolación. Véase Polo, L. (1999) y Polo, L. (2003).

<sup>177</sup> Yepes Stork, R. (1977), p. 241.

<sup>178</sup> Alvira, R. (1995), p. 41 y ss.



## Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha querido mostrar, desde una consideración de los fundamentos de la actividad económica, cuáles son las limitaciones del concepto de racionalidad económica que se ha formado y desarrollado históricamente. El objeto ha sido promover una reflexión crítica sustentada en los presupuestos antropológicos subyacentes a las diversas propuestas de teoría económica, de manera que se haga posible una revisión de algunas nociones provenientes de una concepción integral del ser humano, dejadas de lado al inicio del nacimiento de la ciencia económica, y proponer su correspondiente integración con el pensamiento científico. La aproximación histórica es la más inmediata y comprensiva para resaltar las estructuras conceptuales fundamentales que nos han permitido, en este trabajo, rastrear los principales elementos de la problemática. Las distintas propuestas que se han sucedido a lo largo de la historia ponen de manifiesto que, a causa del progresivo alejamiento de la metafísica como filosofía primera y unificadora de la realidad, las relaciones inevitables entre lo que podríamos llamar el pensamiento científico y el humanista han entrado en una tensión problemática. Concebidos estos ámbitos –el científico y el humanista– de manera dicotómica, acaban finalmente por erigirse cada uno en el ámbito de lo objetivo –público– y lo valorativo –privado–, respectivamente. Las consecuencias que se derivan de esta pugna –que refleja además una ruptura interna entre la razón y la conciencia– tienen impactos de gran significación en distintos ámbitos, tanto a nivel teórico como práctico; de ellos, quizás el más visible es la pérdida de la unidad, tanto a nivel gnoseológico, como vital, y su correspondiente proyección social.

Habiendo alertado sobre los riesgos de un proyecto tan ambicioso, solo cabe confiar en que los resultados de esta elaboración teórica se proyecten en una investigación orientada a un replanteamiento a nivel epistemológico de la ciencia económica, para que esta disciplina quede fundamentada en una antropología más comprehensiva, y por lo tanto, más efectiva para dar respuesta a las problemáticas concretas que necesariamente han de surgir tratándose de realidades prácticas vinculadas del ejercicio de la libertad.

A lo largo del desarrollo de la tesis se presentan diferentes niveles de análisis que dificultan una exposición sencilla de los aspectos conclusivos. La riqueza y complejidad de la realidad ofrecen resistencia al conocimiento y comprensión humanos desde un punto de vista discursivo, que es el propio de la razón. La razón humana es algo que la persona tiene, pero no es la persona; y la racionalidad en un sentido amplio es un modo determinado de ordenar la realidad en el pensamiento, un modo de poseerla intencionalmente. Por varias y complejas razones, se han asumido a lo largo de la historia una serie de supuestos reduccionistas que han hecho de la racionalidad económica un constructo simplificado, que dificulta la comprensión misma del fenómeno económico y su integración en un horizonte vital de sentido.

En el discurso que hemos escogido para poner de manifiesto el aspecto dramático de la racionalidad económica tal y como se ha configurado, y la imperiosa necesidad de una apertura en varios niveles, queremos destacar de manera especial que no existe una manera objetiva y neutral de considerar “lo económico” —en la dirección en que esto quedó ampliamente difundido— sino que ésta es resultado de los supuestos epistemológicos, gnoseológicos y antropológicos desde los que se parta. Asimismo, creemos que la única manera de superar la reducción de la racionalidad a sus dimensiones instrumental y electiva, es a través de la recuperación de su aspecto normativo, lo cual implica también una recuperación de su dimensión práctica sólidamente anclada en sus fundamentos antropológicos y metafísicos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Hemos iniciado este trabajo considerando el diagnóstico que realiza Weber de la racionalidad moderna, en cuanto ahí se pone de manifiesto la problemática que hemos pretendido mostrar aquí. Despojada de su dimensión sustantiva o normativa —relegada ésta al ámbito de la conciencia subjetiva— la racionalidad humana se enfrenta a un problema irresoluble, pues del consenso entre pares no se puede alcanzar un orden —y mucho menos aspirar al bien común— sino únicamente un acuerdo pragmático. “«El

En definitiva lo que se propugna es una ampliación de la racionalidad económica en diferentes niveles, pero a su vez íntimamente relacionados. El uso habitual de conceptos que van perdiendo su sentido filosófico originario, junto con la tendencia moderna a captar de manera estructurada y abstracta una realidad que es compleja y fluida dificultan la exposición de los problemas profundos a los que consideramos debe enfrentarse la ampliación de la racionalidad. Sostenemos la tesis principal de que la racionalidad económica es un constructo moderno excesivamente reductivo, que debe ser ampliado en varios niveles. Por ello, presentamos las conclusiones de este trabajo de manera general y normativa, destacando en cada una de ellas la noción clave que está en juego, con la advertencia de que no exponen de manera exhaustiva sino aproximada la finalidad de nuestra tesis:

### **1. La racionalidad económica no debe ser autónoma: el problema gnoseológico que plantea la intencionalidad.**

Definir el alcance de la racionalidad humana en general, y de la económica en particular, es un problema gnoseológico que depende en gran medida de las distintas funciones que se atribuyan a la inteligencia humana en su tarea de conocer y comprender la realidad. La racionalidad económica no puede ser un constructo autónomo –como pretendió la modernidad– sino que forma parte de la jerarquía cognoscitiva del conocimiento personal, cuyo fin es la verdad. Una mejor comprensión –no reductiva ni sesgada– de la racionalidad humana requiere, por tanto, la consideración de una teoría del conocimiento que no se agote en el conocimiento sensible y racional –los dos niveles básicos del conocer humano–, sino que considere también los modos de conocimiento superior, como son el conocimiento intelectual y personal<sup>2</sup>. Para reparar

---

bien, cuando se revela, es común para todos». El revelarse del bien común para todos significa: razón. Y en la medida en que la racionalidad pertenece a la naturaleza del hombre, no es innatural la superación del antagonismo natural de intereses. Razón no es idéntico a naturaleza. Pero lo racional es también, en primer lugar, el llegar a descubrir la verdad de lo natural, y esta revelación radica en la teleología de la naturaleza”. Spaemann, R. (1989), p. 141.

<sup>2</sup> Véase Sellés, J. F. (1995) Sellés, J. F. (1997); Sellés, J. F. (1999a); Sellés, J. F. (1999b); Sellés, J. F. (2000); Sellés, J. F. (2007) y Sellés, J. F. (2008). Para una excelente introducción, véase el curso dictado en Kenia, en agosto de 2010 por el profesor Sellés: “El conocer humano”, *pro manuscripto*.

en esos niveles, nótese que la razón no puede dar cuenta de sí misma; es necesario un conocer superior, no discursivo sino inmediato, que capte de modo global la razón. Este tipo de conocimiento es el conocimiento *intelectual*. Por su parte, el conocimiento *personal* es el que permite el conocer personal o íntimo, ya que la razón no es persona sino que es “de la persona”. En definitiva, “darnos cuenta” de que disponemos de razón no es un conocimiento racional –mucho menos sensible–, como tampoco lo es el darnos cuenta de que somos persona<sup>3</sup>. Visto esto, es necesario, en segundo lugar, una antropología acorde con esta teoría del conocimiento, es decir, que esté construida en torno a la persona<sup>4</sup>.

Es precisamente esta aspiración a la autonomía lo que caracteriza la progresiva positivización del saber humano. De ahí que las dos partes de que consta esta tesis sean metodológicamente diferentes: en la primera rastreamos la concepción implícita que existe de la economía en cada posición filosófica; mientras que en la segunda, por el contrario, exploramos los presupuestos filosóficos que subyacen a una determinada teoría económica. En los primeros capítulos hemos estudiado la evolución del concepto de racionalidad económica a lo largo de la historia desde un punto de vista filosófico. Así, hemos comenzado por desarrollar los tres modos posibles de acceso al conocimiento: la visión mítico-religiosa, como matriz primigenia de la cultura; la filosófica, que representa el paso del mito al *logos*; y la revelada, que podríamos

---

<sup>3</sup> Un conocer personal más alto que el del intelecto agente de índole sobrenatural es la fe sobrenatural (*lumen fidei*) que consiste en la *elevación* del intelecto agente por parte de Dios en esta vida. No es la *fe* una alternativa al conocimiento, sino un nuevo y superior modo de conocer, y sus temas son desbordantes de luz. Según la Revelación cristiana, existe una elevación cognoscitiva más alta que es el conocimiento mediante la luz de gloria (*lumen gloriae*) y está reservada para quienes en esta vida sean fieles en la búsqueda de su propio sentido personal otorgado por Dios. Es en la contemplación de Dios donde se conoce al Dios personal tal como Él nos conoce. Existe una luz humana –recibida directamente de Dios–, el intelecto agente, que es elevada con la luz divina de la fe. El intelecto agente está a nivel de acto de ser personal, y la persona es apertura, tanto a lo inferior como a lo superior. La persona humana está abierta cognoscitivamente a Dios, y sólo se conoce en plenitud, conociéndose desde Dios, ya que ese saber procede de Él.

<sup>4</sup> La *antropología trascendental* del profesor Polo es un enfoque sugerente a estos fines. Como destaca Sellés: “esta antropología es búsqueda, porque el futuro histórico y metahistórico que uno espera depende del saber personal que uno alcanza”. Sellés, J. F. (2007), p. 14.

caracterizar como el diálogo con la Verdad personal que se autodesvela<sup>5</sup>. Estos enfoques buscan integrar el misterio en un horizonte de sentido, pues, como señala Pieper, la apertura al misterio constituye la “forma original, necesaria y natural de la filosofía”<sup>6</sup>.

Un cuarto modo posible de acceso al conocimiento, que aparecerá en un momento posterior, es el científico-positivo, caracterizado por la renuncia al diálogo con lo “misterioso” y la construcción de un metalenguaje epistemológico que hunde sus raíces en la ideología. Este enfoque es el propio de la segunda parte, pues presupone la ruptura definitiva con el misterio. El pensamiento clásico parte del supuesto de que la realidad es racional y el problema de la racionalidad humana es descubrir el ordenamiento de los pensamientos y su fundamento: el orden de la realidad. Con la Revelación la racionalidad alcanza su culmen, comenzando luego un declive caracterizado por un progresivo cerramiento a –o distanciamiento de– la realidad.

Esto presenta un inconveniente fundamental para el hombre, pues la vida humana es una búsqueda constante de la verdad: “Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad, y en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo”<sup>7</sup>. Es a través del conocimiento como el ser humano llega a alcanzar la verdad, haciendo uso de sus facultades –inferiores y superiores– hasta que llega un momento en que incluso el esfuerzo intelectual más riguroso se vuelve insuficiente. En ese momento juega un papel fundamental la actitud que adopte frente al conocimiento, ya que el deseo humano de saber no se agota en su búsqueda racional, sino que es en realidad una búsqueda personal. La célebre frase de Santa Teresa de Ávila: “humildad es andar en verdad”,

---

<sup>5</sup> “La filosofía griega había ido surgiendo como un incipiente diálogo entre los mejores, como si se tratara de una preparación para la llegada del interlocutor divino –la revelación cristiana– que hiciera posible que ese diálogo se abriera plenamente a lo humano y lo divino (...) Tengo para mí, que la escena de la Escritura<sup>5</sup> en la que Jesús – como solía suceder con los filósofos ambulantes de aquel tiempo– se acerca a dos caminantes que se dirigían a Emaús, y se introduce en el diálogo que mantenían aquellos amigos, constituye una excelente imagen no solo del sentido de la revelación, sino del modo en que resulta imprescindible abrirse a ella para que sea posible el desplegarse de la filosofía. Una escena que por otro lado rememora muchas de las que aparecen en los Diálogos de Platón”, Martínez Echevarría, M.A. (2011).

<sup>6</sup> Pieper, J. (2000), p. 300.

<sup>7</sup> Juan Pablo II (1998), p. 7.



nos sugiere que la actitud que abre a la verdad es la humildad, que nos mantiene firmes en la esperanza de seguir buscando más verdad<sup>8</sup>.

Sin embargo, es un error común que en el camino del conocer, el hombre quiera hacerlo de modo más rápido y absoluto, o lo que es lo mismo, que aspire a un saber completo sin respetar las mediaciones racionales –objetos pensados o ideas–. En definitiva, que quiera conocer intuitiva y absolutamente, olvidando su condición humana. La historia de la racionalidad en Occidente bien podría resumirse en ese intento sobrehumano por querer conocer de modo absoluto, y en su inevitable decepción ante el fracaso de esta ambición desmedida, que alcanza en Hegel su máxima expresión (para quién, “la racionalidad es real”) y comienza luego un proceso deconstructivo que expresa la manifestación humana más natural ante el fracaso: el escepticismo.

Según Santo Tomás, “la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento”<sup>9</sup>. Dicha adecuación es cognoscitiva, es una relación intencional entre entendimiento y ser en la que el ser rige al entendimiento<sup>10</sup>; conocer un objeto es poseer su forma, de un modo inmaterial, intencional. La verdad es “aquello que de lo real conoce el acto”, no es el acto de pensar sino el objeto del entendimiento, que se da tanto en cualquier nivel operativo racional, como a nivel habitual. En la abstracción, la verdad es el objeto conocido, en las demás operaciones racionales, es adecuación o comparación del pensar con lo real. Lo real, fundamento de la verdad, no es ni verdadero ni falso sino simplemente real<sup>11</sup>, y en cuanto tal, es causa de la verdad, que, en sentido estricto, está en la mente. La verdad no es ontológica sino gnoseológica, es decir, no está en la realidad sino en la mente.

Para Aristóteles, al igual que para el pensamiento clásico en general, el objeto pensado es “puramente intencional” respecto de lo real de donde se ha abstraído<sup>12</sup>; la semejanza –lo conocido– es intencionalmente

<sup>8</sup> La verdad es el norte de la libertad personal. La fuente es el mismísimo Evangelio: “La verdad os hará libres”, Jn. 8:32.

<sup>9</sup> Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, I. 1. Véase García López, J. (1967).

<sup>10</sup> Véase Llano, A. (1983), pp. 25 a 50.

<sup>11</sup> El ser es el primer trascendental, la verdad y el bien son posteriores, pero a diferencia de éstos el ser no se tematiza a nivel operativo sino en el hábito de los primeros principios. Véase Sellés, J. F. (1995), pp. 32-33.

<sup>12</sup> La verdad conocida por los actos de la razón humana no es ni temporal ni eterna sino presente al acto de pensarla, es decir, depende de que la presente algún acto de pensar.

lo mismo que lo real. Sin embargo, en el siglo XIV, con Occam se perdió la intencionalidad propia del conocimiento humano. Para Occam el conocimiento sensible es intuitivo, conoce directamente la realidad física, mientras que la razón crea unas representaciones mentales que no se ajustan a lo real, y a las cuales los hombres les ponen nombres. Como consecuencia, por una parte el hombre tiene ideas y relaciones entre ellas –a las que llama verdad–, y por otra parte, existe la realidad física –donde está el bien– que se puede conocer por los sentidos y querer por la voluntad. Se produce así una ruptura entre la razón y los sentidos –entre el pensamiento y la realidad–, al postular que las ideas no refieren a la realidad física; y también entre la armonía entre razón y voluntad, al decir que la voluntad se ajusta a la realidad física concreta. De esta manera, “Occam, el padre de la filosofía moderna, ofreció a la posteridad una alternativa irreconciliable: por una parte, *razón, ideas universales y verdad* y, por otra, *voluntad, bien singular, sentidos y realidad física*”<sup>13</sup>. Hemos sostenido, a lo largo de este trabajo, esta tesis como la matriz del cambio gnoseológico que impulsó la configuración de la racionalidad moderna, de la cual, insistimos, la racionalidad económica es un subproducto.

El nominalismo supone una reducción en el ámbito de lo real, al reducir el ser a lo fáctico; y en el del conocimiento, al reducir la verdad a ficción –posibilidad lógica–. Pero si la verdad es hipotética la ciencia queda reducida a la constatación empírica de hechos cambiantes, puesto que “no hay ciencia sin conexión sistemática, pero tampoco sin objetividad: la conexión de fundamentación debe expresar las relaciones existentes en el objeto mismo: la ciencia es necesariamente una aspiración a la verdad”<sup>14</sup>.

Además de los intentos pre-modernos, que permiten tender un puente entre dos modos paradigmáticos de comprender la realidad, de la escisión entre razón y voluntad se derivan dos tradiciones, la “racionalista”, que defiende la necesidad de la certeza –prima la razón–; y la “empirista”, que persigue la contingencia del bien y la experiencia sensible –prima la voluntad–, y que estarán presentes, aunque con variantes, a lo largo de toda la historia del pensamiento económico; pues las mismas posiciones

---

Por lo tanto, como el tiempo no afecta a lo pensado, la verdad no es temporal, y como no siempre es pensada, no es eterna.

<sup>13</sup> Sellés, J. F. (2010), p. 71.

<sup>14</sup> Cruz Cruz, J. [1982 (2009)], p. 15.

parciales, reaparecen una y otra vez, al partir de los mismos supuestos básicos subyacentes a los planteamientos que pretendían superar. Cabe advertir que los sucesivos paradigmas no son sólo formales y metodológicos, sino también históricos y pragmáticos.

## **2. La racionalidad económica debe ser práctica: el problema antropológico que plantea la acción humana.**

La racionalidad económica moderna, tal y como se ha configurado, es un intento por controlar la realidad, ya sea desde el punto de vista teórico o técnico, buscando la previsión del futuro de manera absoluta. Por ello la teoría económica falla sistemáticamente en la consideración precisa del tiempo existencial humano, teniendo que incorporar cada vez más hipótesis en su afán modelador explicativo de la realidad. Esto es una consecuencia de no reconocer la naturaleza práctica de la actividad económica, algo que ya había advertido Aristóteles: “nuestra exposición será suficientemente satisfactoria si es presentada tan claramente como lo permite la materia (...) porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que lo admite la naturaleza del asunto”<sup>15</sup>.

Para Aristóteles, el saber práctico es la razón en cuanto se dirige a la actividad práctica, es un “saber hacer” que admite tres niveles, ordenados jerárquicamente: *arte*, *política* y *ética*. El arte –nivel inferior– busca la transformación de la realidad externa a través de acciones despóticas; la política, en cambio, es el ámbito de las actividades libres, llamadas políticas; por último la ética –nivel superior– persigue acciones que perfeccionan a quien obra, a través del desarrollo de virtudes. A ésta última pertenece, en carácter de subordinación, la economía. Subordinar la economía a la ética es la única manera de poder considerar el bien común: “sólo cabe ética por relación a un *ethos*: no es posible una ética que corresponda a una actividad entendida como fenómeno unidimensional, abstracto y continuo. La economía puede ser susceptible de consideraciones éticas, si se trata de una economía referida a un *ethos*, si se trata de una economía involucrada en la mejora de un *ethos*”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> E.N. 1094b, p. 131.

<sup>16</sup> Cruz Prados, A. [1999 (2006)], p. 312.

Consecuentemente, una ampliación de la racionalidad económica en este nivel implica, en primer lugar, su consideración desde un punto de vista práctico, lo cual supone la reconsideración de la razón práctica<sup>17</sup>, y con ella del tiempo en presente, pues la razón práctica no puede conocer sin la acción<sup>18</sup>. Dado que además en la vida activa se actúa para conocer, y no por actuar, la razón práctica dota de sentido humano y personal a la acción. “*Se actúa para crecer cognoscitivamente (también volitivamente) pues actuar por actuar es desposeer a la acción de su sentido*”<sup>19</sup>. Una acción sin sentido no es propiamente humana sino del hombre, según la distinción clásica.

La razón práctica permite comparar bienes contingentes sometidos a nuestro poder y abiertos a múltiples posibilidades –en definitiva, medios– para buscar entre ellos el mejor bien (*consejo práctico*); ser conscientes de nuestra capacidad deliberativa, valorar nuestros actos, rectificarlos cuando no perfeccionan la razón, y diferenciar entre lo urgente y lo importante (*eubulia*); juzgar sobre lo probable –lo particular, contingente, posible y verosímil, disponiendo el recto orden de las cosas con mayor o menor sensatez y experiencia (*juicio práctico*); elegir –decidir– entre las acciones posibles, la más conveniente y finalmente recibir el mandato a obrar en orden a un fin (*precepto*).

El hábito que perfecciona la razón práctica en orden al precepto se denomina propiamente *prudencia*, o recta razón acerca de lo agible, es decir, de la acción en su aspecto intrínseco (acerca de lo factible –aspecto extrínseco de la acción– corresponde al *arte*<sup>20</sup>). La prudencia se relaciona

<sup>17</sup> La razón es una única potencia con dos usos: teórico y práctico. La *razón teórica* está abierta a la verdad y se adhiere a ella al poseerla; así, se actualiza más intensamente que la razón práctica, y de modo definitivo. La razón práctica en cambio, está abierta a muchas posibilidades, por eso “no cierra” nunca, y también al error (la razón teórica no se equivoca, sino quien razona) razón por la cual debe rectificarse.

<sup>18</sup> Sin embargo, los actos de la razón práctica no son acciones, sino *actos*, y sus objetos conocidos son formas mentales conmensuradas con sus actos. La razón tiene cuatro actos en lo agible: el *concepto práctico*, el *consejo* o *deliberación*, el *juicio práctico* y el *precepto* o *imperio*. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II–II ps., q. 153, a. 5, co.

<sup>19</sup> Sellés, J. F. (1999a), p. 68.

<sup>20</sup> Por su tendencia a la abstracción, la teoría y el arte o la técnica, en cierto sentido se relacionan entre sí, contraponiéndose a la práctica. Por ello una economía meramente teórica acaba por entender la acción humana en su aspecto técnico, o meramente externo. “La experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular”, Aristóteles, *Met.* 981a. Precisamente a esto se refiere Nussbaum cuando dice que Aristóteles

con la voluntad porque sigue a la elección, no obstante, no hay que olvidar que no concierne a la razón práctica decidir sino saber. En efecto, prudencia proviene del verbo *provideo*, que significa “ver de lejos, ver antes”, términos afines al verbo prever o al sustantivo providencia<sup>21</sup>. La prudencia perfecciona el modo de actuar: “es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente”<sup>22</sup>. Por lo tanto, para adquirir dicha virtud, conviene preguntar al hombre prudente y rectificar, ya que ese “justo medio” no es más que la rectitud de razón. La prudencia dirige y regula las virtudes morales<sup>23</sup>, las perfecciona y completa. “La prudencia es causa, raíz, madre, medida, ejemplo, guía y razón formal de las virtudes morales; en todas las virtudes influye, sin excepción, suministrando a cada una el complemento que le permite el logro de su propia esencia; y todas participan de ella, alcanzando, merced a tal participación, el rango de virtud”<sup>24</sup>. La unidad y estabilidad de las virtudes depende de la prudencia y “la primacía de la prudencia significa, ante todo, la necesidad de que el querer y el obrar sean conformes a la verdad; pero, en último término, no denota otra cosa que la conformidad del querer y el obrar a la realidad objetiva (...) La primacía de la prudencia sobre las restantes virtudes cardinales indica que la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad”<sup>25</sup>.

### 3. La racionalidad económica debe ser analógica: el problema epistemológico que plantea el tiempo.

La racionalidad se resiste a la formalización teórica, de la misma manera que la realidad se resiste a la subjetividad humana. El pensamiento humano opera en torno a tres categorías básicas: la univocidad, la equivocidad y la analogía. La univocidad es reductiva y

---

rechazó “la aspiración platónica de convertir la ética en una *téchne*”, Nussbaum, M. [1986 (1995)], p. 374.

<sup>21</sup> Sellés, J. F. (1999a), p. 17.

<sup>22</sup> E.N., 1. II, cap. 6, 1107 a 1–3.

<sup>23</sup> Platón la llamó *auriga virtutum* utilizando como modelo el mito del carro alado. Aristóteles y Santo Tomás aceptan este nombre y éste último le agrega *genitrix virtutum*, por ser la prudencia el origen o fuente de todas las virtudes. Véase Sellés, J. F. (1999a), p. 35.

<sup>24</sup> Pieper, J. (1969), p. 47.

<sup>25</sup> Pieper, J. (1969), pp. 49–51.

busca una única interpretación para cada fenómeno; la equívocidad consiste en distintas interpretaciones acerca de un mismo fenómeno, pero irreductibles entre sí. La analogía, en cambio, consiste en percibir semejanzas profundas entre dominios distintos vinculados a un paradigma de racionalidad plena. Es precisamente este tipo de conocimiento el que permite al hombre alcanzar la sabiduría, dado que integra entre el pensamiento unívoco, que conduce a la modelización axiomática de la realidad, y el equívoco, que tiende a la incertidumbre y el escepticismo. La analogía es posible cuando existe una correspondencia entre los niveles gnoseológico y ontológico, dado que lo común a todo lo real es el ser, participado –de manera análoga– en la infinita variedad de los entes. “La analogía con que Tomás de Aquino concibe el ser –y éste es su genial y creador modo filosófico de entender las cosas– aplicada a la verdad, le permite afirmar que la verdad es una y plural, trascendente e inmanente, eterna e histórica, absoluta y condicionada, idéntica y diversa”<sup>26</sup>.

Hemos visto que la modernidad representa un cambio en la manera de concebir la realidad. La primera manifestación paradigmática estrictamente moderna fue el proyecto cartesiano de construir una *matensis universal*, dando origen a un racionalismo abstracto que pretendía interpretar la realidad en clave matemática. El determinismo mecanicista de la física de Newton acabó por dar estructura al enfoque científico clásico, que ya no se preguntaría por los fundamentos ontológicos sino por las propiedades mecánicas de las cosas y sus leyes matemáticas. En el caso de las ciencias de naturaleza práctica, como la economía, este enfoque supuso un claro reduccionismo, pues “la economía o la regla económica no puede traducirse en la forma de una relación de causalidad mecánica, porque una máquina no dice nada sobre sus fines”<sup>27</sup>. La economía clásica en general, y la marginalista en especial, son un intento de comprensión de la realidad económica desde un paradigma estático, que busca abstraer las singularidades de la realidad concreta para alcanzar equilibrios teóricos. No hemos realizado un desarrollo extensivo de estas cuestiones porque, además de haber sido ya muy trabajadas en el ámbito de la teoría económica, su interés académico es cada vez menor, por el alto grado hipotético que suponen, y su poco realismo.

---

<sup>26</sup> Darós, W. (1980), p. 9.

<sup>27</sup> Berthoud, A. (2002), p. 66.

Sí hemos abordado con mayor profundidad el cambio de paradigma que se produciría a finales del siglo XIX, dando lugar a modelos dinámicos de comprensión de la realidad. Así como el hombre moderno había renunciado a la búsqueda de la verdad para perseguir la certeza que le proporcionaba la ciencia, el siglo XX se caracterizó por la incertidumbre. La conciencia de un futuro incierto promovió un renovado interés especulativo en la noción del cambio. Desde las tradiciones de pensamiento surgidas en esta época en los ámbitos británico, germánico y norteamericano es posible situar la génesis del tratamiento analítico de la racionalidad económica que más nos interesa a los fines de este trabajo.

En el seno de la tradición británica, Marshall, uno de los grandes pilares de la economía neoclásica, intentó elaborar una teoría de la acción que combinase el equilibrio y la previsión que ofrecía el cálculo con la evolución y el dinamismo propios de la realidad. Aunque sus desarrollos fueron cruciales para el desarrollo de la economía moderna, no fue capaz de superar la dualidad entre lo mecánico y lo orgánico, más que con instrumentos provisionales como el equilibrio parcial o la diferenciación metodológica entre el corto y el largo plazo; y su visión del ser humano como una máquina no le permitió alejarse del enfoque positivista de la acción, algo que por otra parte le propició la solidez necesaria para que su cuerpo teórico fuera el más exitoso.

La tradición germánica comparte con el evolucionismo británico la visión holista de la realidad, pero, a diferencia de aquel modo de pensar, más que en la objetividad de la naturaleza, se interesó por el plano subjetivo de la cultura y de la historia. A través de su interpretación subjetiva –hermenéutica– de la realidad, el hombre se afirma en la cultura, en un esfuerzo por comprender dicha realidad. Lo propio del historicismo es el relativismo, una especie de determinismo donde lo primordial ya no es lo biológico sino la historicidad propia de una comunidad, una singularidad en continuo desarrollo. Consecuentemente, desde el punto de vista de la dualidad naturaleza-libertad, el individuo adquirirá mayor protagonismo, ya que su acción no será una mera adaptación pasiva al entorno sino que pasará a ser el centro de un proceso de aprendizaje continuo en cuyo seno se construye la vida en común. Dentro de esta línea, la corriente austríaca –en particular Menger– intentó buscar un sustrato ontológico que trascendiese el cambio, aunque no se vio exento de las limitaciones propias del individualismo. Por su parte, la

corriente alemana, representada por Weber, de corte neo-kantiano, optó por proceder a la construcción metodológica de “tipos ideales”, desde los cuales comprender la realidad, compleja e inaccesible al conocimiento humano. Cabe destacar que en ambas posiciones la valoración de la realidad tiene carácter subjetivo, resultado de la perspectiva desde la cual se observe la realidad, y de los intereses del observador.

La tradición pragmática norteamericana se vio muy influenciada por estos enfoques, hasta el punto de que bien podría presentarse como una síntesis de ambos. Ante el fracaso positivista en su intento de cerrar la racionalidad humana para que pueda conectar fines y medios, Peirce siguió la intuición weberiana de considerar los medios y fines como una construcción social<sup>28</sup>. La racionalidad humana, por tanto, se desarrolla –se descubre– en el seno de una comunidad, gracias a una interpretación hermenéutica. Dicha comunidad, no obstante, no remite al concepto de persona en su sentido profundo, sino que actúa como un punto de referencia desde el cual juzgar el avance objetivo de la ciencia. Se observa la influencia evolucionista en que dicho proceso es provisorio y acumulativo. Fue precisamente este factor lo que llevó a los economistas institucionalistas a sostener que, dado que la acción racional se apoya en el conocimiento habitual –en la experiencia acumulada–, se debía prestar atención a las instituciones. Lo cierto es que, en lo sucesivo, se asumió como dogma la idea de que la ciencia es un conocimiento provisional, un conjunto de hipótesis con potencialidad predictiva, es decir, con la capacidad de aumentar el dominio del hombre sobre su entorno.

A finales del siglo XIX, con la Escuela de Cambridge, se produjo un giro formalista, que consideró el estudio del lenguaje –una mediación entre el pensamiento y la realidad– como una manera de abordar los problemas filosóficos. Conviven dos enfoques diferentes: el de la lógica formal y axiomática abocada a la construcción de un lenguaje ideal, y el de una lógica hermenéutica que persigue la comprensión pragmática de la realidad. Wittgenstein pasó por ambas posiciones, que se corresponden con las dos tendencias básicas del conocimiento a establecer en la

---

<sup>28</sup> Para Weber la racionalidad humana –tanto la orientada a fines como a valores– se define subjetivamente, desde el punto de vista del agente. No obstante –como luego hará Peirce– Weber restringe la posibilidad de una “racionalidad objetivamente correcta” (*objektive Richtigkeitsrationalität*) al plano científico, a la utilización correcta de medios –validez instrumental– de acuerdo al conocimiento científico. Véase Weber, M. [1984 (1964)], p. 48. Encuentro aquí una interesante línea para una investigación futura.



comunicación entre la intencionalidad del sujeto y el objeto conocido relaciones unívocas o equívocas. En su segunda etapa, tras renunciar a la posibilidad de establecer una correspondencia unívoca entre la realidad y el lenguaje, Wittgenstein optó por un enfoque hermenéutico de tipo pragmático: los significados de las palabras provienen de su uso en el seno de una comunidad.

Podríamos agrupar de modo genérico las distintas racionalidades de la economía en estas dos tendencias paradigmáticas: la búsqueda del conocimiento cierto, ideal –unívoco– y su correspondiente enfoque analítico; y la búsqueda del conocimiento posible –equívoco– desde una comprensión hermenéutica. Cabe destacar que la certeza es posible en modelos que suponen que el tiempo es reversible y los equilibrios estables, es decir, en enfoques estáticos que resaltan las estructuras y los estados de la realidad. De ahí que tomen como modelo a la mecánica y tiendan a “cerrar” la racionalidad. Las concepciones dinámicas parten de la incertidumbre como lo propio de la apertura al futuro –al cambio– y tienden a resaltar el aspecto procesual de la realidad. Toman como modelo paradigmático el organicismo biológico y tienden a contemplar la apertura e inestabilidad de la racionalidad como un proceso de adaptación al entorno.

A este último grupo pertenecen también Keynes y Hayek, cuyos desarrollos teóricos llevan la racionalidad económica a una encrucijada. Ambos son herederos inmediatos del escepticismo del segundo Wittgenstein y mediatos de Hume. La ciencia es para ellos una construcción hipotética de carácter predictivo que permite reducir la incertidumbre, aunque concebida ésta de manera estocástica, como desviaciones alrededor de una conducta promedio –la experiencia acumulada– o la mejor predicción posible. Tanto la noción de probabilidad en Keynes, como la de ignorancia en Hayek, dan razón de esta condición inherente al conocimiento humano, y tienen en común una visión negativa de la incertidumbre –como la imposibilidad real de alcanzar la certeza– ante la que cabe una actitud resignada, cuando, en realidad, el aspecto fundamental de la incertidumbre es precisamente su dimensión proyectiva: la apertura a la verdad. El ideal de la racionalidad económica es eliminar la incertidumbre porque ha reducido su campo de acción a todo aquello que puede controlar.

Por su parte, el intento de enfocar la racionalidad como un lenguaje ideal, muy propio de quienes adoptan una visión radicalmente

antimetafísica –como el Círculo de Viena– y su estrecha correspondencia con los modelos matemáticos –como el proyecto de Hilbert– quedó finalmente desestimado luego del teorema de Gödel. Así, todo intento de construir una estructura explicativa global –un metalenguaje– capaz de justificar de manera lógica todas las posibles conductas económicas – como pretendieron Arrow y Debreu– no sólo es complicado, sino también estéril.

#### **4. La racionalidad económica debe ser dialógica: el problema existencial que plantea la trascendencia.**

Por último, hemos introducido los desarrollos en torno a la “teoría de juegos” no como un modelo superador, sino más bien como un ejemplo que bien resume la necesaria apertura a la incertidumbre estratégica. En este nivel de apertura afirmamos que la racionalidad económica es comunitaria y trascendente. La honestidad intelectual y lucidez de Von Neumann permiten por sí solas una crónica del avance de la racionalidad, desde una visión reductiva a una ampliada, en la misma dirección que nuestros desarrollos anteriores. Sin embargo, en gran parte gracias a los aportes de la cibernética y la incipiente ciencia de la información, la incertidumbre adquiere otro matiz, ya que su aspecto estratégico no puede modelizarse de manera apriorista sino que depende la respuesta reactiva del aspecto de la realidad –básicamente un sujeto, pero no necesariamente– en juego<sup>29</sup>. Concibe entonces la acción como una interacción, pero lo más importante es que, como resultado de dicha interacción, el agente aprende, es decir, incorpora un cambio estructural que influirá de manera decisiva en futuras interacciones.

La teoría de juegos ha seguido varios derroteros, pero la línea que nos interesa –Schelling, Ostrom– evidencia un cambio de actitud ante el modo de comprender la racionalidad humana. De modo especial Pérez López realiza una interesante síntesis entre el enfoque sistémico y la filosofía de corte aristotélico-tomista. Es de destacar que esta línea difícilmente puede enmarcarse estrictamente en la teoría económica, ya que proviene de otros campos del saber –como la política, la sociología o la teoría organizacional– desde los cuales se tienden puentes inter y

---

<sup>29</sup> Por ejemplo, Pérez López define la acción humana “como parte de un proceso de interacción con un entorno que, *en general*, también será humano”. Pérez López, J. A. (1991), p. 27. El destacado es propio.

transdisciplinarios con la economía. Esta apertura es fundamental para la ciencia económica, porque es una vía de escape al constructo hiperreduccionista en que se había convertido la racionalidad económica. Es notable que en la literatura correspondiente a esta línea, el afán de dominio y control que caracterizaba la racionalidad moderna se va convirtiendo, gracias a una mayor apertura a la realidad, en una actitud más cooperativa, ecológica y sustentable, donde prima el acuerdo sobre el conflicto. Con esa apertura a la realidad se abre también la posibilidad de dialogar con el misterio, pues la mente humana no puede agotar la realidad, sino que debe más bien descubrirla de manera intencional.

Por último la racionalidad como juego, además de su carácter estratégico y práctico, abre la posibilidad a una comprensión de la racionalidad como diálogo entre los hombres, aunque no excluye la posibilidad de ampliar dicho diálogo con la naturaleza y con el Creador. Alvira, afirma con gran agudeza que “el arte del bien dialogar es idéntico al arte de bien jugar”<sup>30</sup>, y prosigue: “el amor y la fuerza son los que dan un espacio a la palabra en el diálogo. Tengo algo que decir porque me he vencido –ésta es la fuerza del negarme– y me he llenado de lo otro o del otro que me maravilla. De esta manera puedo a mi turno responder. Porque el diálogo es respuesta, y la respuesta no es un trueque de mera justicia, sino que la respuesta es siempre un añadido sobre lo que el otro me dijo (...) La respuesta quiere decir: comprendí tan a fondo lo que me dijiste, que fui capaz de traducirlo y hacerlo vida; y como la vida es crecimiento, entonces ha crecido en mí y te devuelvo algo más. Y el otro, como puso el corazón, comprendió lo que tú le decías, lo tradujo en vida, creció dentro de sí y te respondió todavía con algo más. Ese responder es, pues, una novedad, originada por el encuentro con lo real, con lo amable de otro ser. Pero no un encuentro caprichoso, sino la verdad. La filosofía es un ejercicio del espíritu que me entrena para ver al ser, lo real, y es, por tanto, el instrumento universal básico para el diálogo”<sup>31</sup>.

El diálogo personal es la única manera posible de resolver la incertidumbre existencial. La apertura al futuro es un tipo de

---

<sup>30</sup> En un artículo con formato de entrevista, la cita correcta es: “–¿Postula usted entonces que el aburrimiento tiene que ser curado con el arte del bien dialogar? –Que viene a ser idéntico al arte de bien jugar”; y más adelante: “–Sostiene entonces que no aburrirse es idéntico con la capacidad de dialogar... –...y con la capacidad de jugar, que viene a ser lo mismo”. Alvira, R. (2001), pp. 182 y 183.

<sup>31</sup> Alvira, R. (2001), p. 188.

incertidumbre, pero la apertura personal es a un conocimiento que es inagotable, precisamente porque el fin del hombre es Dios. Así, el diálogo con la verdad revelada permite que dicha apertura encuentre en la plenitud su finalidad. En su sentido más profundo, lo propio de la racionalidad humana es su capacidad de apertura a la novedad radical. “La plenitud de la Revelación, la llegada de Cristo que se incorpora a nuestro caminar terreno, no sólo renueva y hace más humana y más honda la amistad, sino que da una nueva e insospechada profundidad al diálogo filosófico. Podría decirse que en previsión del don de la revelación, de ese darse de la divinidad a la humanidad en la persona de Cristo, Dios había creado al hombre como alguien capaz de iniciarse en ese diálogo de lo ‘humano y de lo divino’, para que pudiera llegar a recibir aquel don insospechado de ser asumido en ese diálogo infinitamente superior que constituye la intimidad misma de la vida divina. La revelación de que en la intimidad de Dios hay una intensa y misteriosa vida de relación llevaría a descubrir el concepto de persona, como un modo de seguir hablando de lo “humano y lo divino”, de dar entrada en la filosofía a la novedad del misterio de un Dios Trino. Un concepto que también sería empleado para poder hablar entre nosotros del misterio asombroso de Cristo, de alguien que revela a Dios en su misma humanidad”<sup>32</sup>.

Llegados a este punto, el lector atento podría argumentar sobre una posible confusión entre la “racionalidad humana” y la “racionalidad económica”. Evidentemente no son la misma cosa, sin embargo creemos que la noción de racionalidad económica que se ha configurado como consecuencia de una comprensión errada de la economía, reducida a su aspecto técnico –analítico, unívoco–, trae numerosos problemas de orden práctico. La fragmentación del conocimiento tiene consecuencias directas en la racionalidad práctica, que no sólo pierde la unidad de vida, sino que también se aleja de la verdad: la racionalidad económica moderna es una gran ficción. “Hubo en tiempo en que podíamos dejar para las grandes cabezas estas sublimes inmersiones en las raíces más hondas del ser, porque el sentido común y los valores compartidos estaban impregnados de la sabiduría de los gigantes del pensamiento. Ahora sabemos más cosas, pero las verdades que constituyen el patrimonio de todos son cada

---

<sup>32</sup> Martínez Echevarría, M. A. (2011).

vez más triviales e inconexas”<sup>33</sup>. El problema de reducir la idea de racionalidad económica a su aspecto técnico es que “lo racional” en la acción económica pasa a ser lo que se ajusta a ese patrón externo y restrictivo. Se produce así una paradoja: una excesiva autorreferencialidad centrípeta acaba por disolver la libertad, al someter al hombre a una regla externa, impuesta. Abogamos por un enfoque diferente, en el que lo propio de la racionalidad –lo racional en el hombre– es salir fuera de sí, abrirse a la verdad de forma centrífuga en distintos planos, posibilitando así el aprendizaje libre en consonancia con la verdad de las cosas, precisamente porque esa es la forma en que se afirma su propia libertad. Por ello la clave de la racionalidad, en última instancia, es antropológica. La verdad del hombre es lo que determina de manera sustantiva su racionalidad, tanto teórica como práctica, como aquello que se ajusta –o no– a dicha verdad. Y dicha verdad no puede construirla una mente individual de manera solipsista, sino que se descubre en el diálogo amoroso e interesado en el seno de una comunidad real, lo cual no significa tampoco que sea el fruto de un consenso, sino que es una búsqueda conjunta de la verdad. Aplicado al aspecto económico, la racionalidad debe hacer de la economía una actividad humana, y ello obliga a preguntarse continuamente por su finalidad y sentido. Por ello proponemos una ampliación de la racionalidad económica en distintos planos – epistemológico, gnoseológico, antropológico– con el objeto de recuperar su naturaleza real: intencional, práctica, procesual, proyectiva, no formalizable, analógica, sintética, hermenéutica, íntima, comunitaria, trascendente...; en definitiva, una pluralidad de aspectos que le son propios, estrechamente relacionados entre sí pero irreductibles e integrados en la noción de persona, gracias a la cual se alcanza la unidad de sus dimensiones, se ordena su sentido y se favorece su comprensión, a pesar de su apertura irrestricta. Como conclusión general, la racionalidad económica debe descubrirse racionalmente, pero *desde* la persona y *hacia* la persona, porque el ser humano es racional, pero es mucho más que eso. La racionalidad económica moderna tal como se ha configurado es el resultado inexorable del “sueño moderno de la razón”, que como agudamente vislumbró el artista español: “produce monstruos”<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Arana, J. (2004), p. 116.

<sup>34</sup> Hace referencia al proyecto de Kant, y a la frase del famoso cuadro de Goya.

## Conclusion<sup>1</sup>

Throughout, this thesis has aimed to show the limitations of the concept of economic rationality that has formed historically by looking at the fundamentals of economic activity. The purpose of this exploration is to promote sustained critical reflection on the anthropological underpinnings of economic theory, in all its diversity, and thus make possible a review of some concepts that come from a comprehensive conception of the human person, which was largely set aside at the in the nascent days of economics, and ultimately to propose a corresponding integration with scientific thought. Using a historical approach, the most immediate and comprehensive method for highlighting key conceptual structures, this thesis has attempted to trace the main elements of the problem. The various economic theories that have developed throughout history show that, because of the progressive removal of metaphysics as the first philosophy and unifier of reality, the unavoidable relationships between what we might call humanistic and scientific thought are now characterized by a problematic tension. Because the scientific and humanistic realms of thought are conceived of in a dichotomous way, they are presented in the objective realm—referring to the public—and the evaluative realm—referring to the private—respectively. The consequences that arise from this struggle, which also reflect an inner rupture between reason and conscience, have very significant impacts in several areas, both on a theoretical and practical level, of which perhaps the most visible is the loss of unity, both gnoseological and vital, and, of course, all of the social consequences that flow from it.

Knowing the risks of such an ambitious project, one can only trust that it results in a research project aimed at rethinking, at the epistemological level, economic science, so that this discipline remains based on more comprehensive anthropology, and therefore more effective at addressing the specific issues that necessarily arise when practical realities are linked to the exercise of freedom.

---

<sup>1</sup> All of the quotes herein cited are my translation.

There are different levels of analysis presented throughout the development of this thesis that hinder the drawing of any simple conclusions. The richness and complexity of reality resist complete human knowledge and understanding from a discursive point of view, which is proper to reason. Human reason is a possession; it does not constitute a person, and rationality in the broadest sense is a particular way of ordering reality with thought, a way to intentionally possess reality. For various and complex reasons, reductionist assumptions have generally been assumed throughout the history that have made economic rationality a simplified construction, which makes the very understanding of economic phenomena and its integration into a vital horizon of meaning difficult.

Through the discourse selected, this thesis hopes to highlight the dramatic aspect of economic rationality, how it has developed, and the urgent need for greater openness at various levels. In addition, this thesis hopes especially to demonstrate that there is no objective and neutral way of considering “economics”- in the direction in which it was widely reported- but that economics is a result of the gnoseological, epistemological and anthropological assumptions from which it originates. Here it is also held that the only way to overcome the reduction of rationality to its instrumental and elective components is through the recovery of normativity, which also implies a recovery of its practical dimension firmly anchored in anthropological and metaphysical fundamentals.<sup>2</sup>

Ultimately what is proposed here is an amplification of economic rationality on different, but closely related, levels. Regular use of

---

<sup>2</sup> We initiated this work considering the diagnosis that Weber makes of modern rationality, in as far as it illustrates the problems that we have tried to show here. Stripped of its substantive or normative dimension and relegated to the realm of subjective consciousness, human rationality is confronted with an insoluble problem, because consensus among peers cannot be reached, much less can it aspire to the common good, and is left only with pragmatic agreement. “The good, when it is revealed, is common to all.’ The revelation of the common good for all is implied in “reason”. And to the extent that rationality belongs to human nature, it is not unnatural to overcome the natural antagonism of interests. Reason is not identical with nature. But that which is rational is, in the first place, an uncovering of the truth of nature, and this revelation lies in the teleology of nature”. Spaemann, R. (1989), p. 141.

concepts that are losing their original philosophical sense, along with the modern trend to capture reality in a structured and abstract way that is complex and difficult, obscures the exploration of the profound problems which any amplification of rationality must confront. This thesis sustains, above all, that economic rationality is an excessively reductive modern construct that needs to be expanded at various levels. Therefore, the conclusions of this thesis are presented in a general and normative way, and highlight the key notions at stake, with the caveat that they do not encompass the entirety of the thesis, but are instead an approximation of the most important parts.

Ultimately what is proposed is an extension of economic rationality in different levels, but in turn closely related. Regular use of concepts that are losing their original philosophical sense, along with the modern trend to capture in a structured and abstract a reality that is complex and difficult fluid exposure to the deep problems that we believe must confront the expansion of rationality. Hold's main thesis that economic rationality is a modern construct too reductive to be expanded at various levels. Therefore, we present the conclusions of this work in general and policy, emphasizing in each the key notion is at stake, with the caveat that not exhaustively discussed but about the purpose of our thesis:

### **1. Economic rationality should not be autonomous: the epistemological problem posed by intentionality**

Defining the scope of human rationality in general and economic rationality in particular is a gnoseological question that depends largely on the different functions that are attributed to human intelligence in its task of knowing and understanding reality. Economic rationality cannot be an autonomous construction- as modern theory claims; instead, it forms part of the cognitive hierarchy of self-knowledge, which aims at truth. An understanding of human rationality that is not reductive and biased therefore requires the consideration of a theory of knowledge that does not end at sensitive and rational knowledge, the two basic levels of human knowledge, but also considers modes of higher knowledge, such as the intellectual and personal knowledge.<sup>3</sup> To fix these levels, noting

---

<sup>3</sup> See Sellés, J. F. (1995) Sellés, J. F. (1997); Sellés, J. F. (1999a); Sellés, J. F. (1999b); Sellés, J. F. (2000); Sellés, J. F. (2007) y Sellés, J. F. (2008). For an excellent



that reason cannot account for itself, a higher knowledge that is not discursive, but rather immediate, and looks at reason comprehensively is necessary. This type of knowledge is *intellectual* knowledge. For its part, *personal* knowledge enables intimate knowledge, because reason does not constitute a person but is “of the person”. In short, to “realize” that we have reason is not a part of rational knowledge, and much less is it part of sensitive knowledge, nor is the realization that we are a person a part of rational knowledge.<sup>4</sup> This established, an anthropology consistent with this theory of knowledge, that is, which is built around the person, is necessary.<sup>5</sup>

It is precisely the desire for autonomy that characterizes the progressive positivization of human knowledge. Hence, the two parts that make up this thesis are methodologically different: the first part traces the implicit economic conception in each philosophical position, while in the second, on the contrary, we explore the philosophical assumptions that underlie particular economic theory. Earlier chapters have shown the evolution of the concept of economic rationality throughout history from a philosophical point of view. Thus, we have begun to develop the three possible modes of access to knowledge: the mystic-religious vision, as primal matrix of culture, the philosophical vision, which represents the passage from myth to *logos*, and the revealed vision, which we might

---

introduction, see the course given in Kenya by Prof. Sellés, in August 2010: “El conocer humano”, *pro manuscripto*.

<sup>4</sup> Supernatural faith (*lumen fidei*) is a higher personal knowledge than that of intellect knowledge, which consists in the *elevation* of the intellect by God in this life. Faith is not an alternative to knowledge, but a new and superior way of knowing, and its subjects are overflowing with light. According to Christian revelation, there is a higher cognitive elevation that refers to knowledge through the light of glory (*lumen gloriae*) and is reserved for those who are faithful in this life in pursuit of their own God-given personal meaning. It is in the contemplation of God where God is known to us, just as He knows us. There is a human light— received directly from God— the intellect, which is elevated with the divine light of faith. The intellect is at the level of the act of being and the person is openness, both to the lower and to the higher. The human person is cognitively open to God, and is only fully known knowing himself in God, since that knowledge comes from Him.

<sup>5</sup> *Antropología trascendental*, from professor Polo is a suggestive approach to this end. As highlighted by Sellés, “this anthropology is a search because the historical and meta-historical future one expects depends on the personal knowledge achieved”. Sellés, J. F. (2007), p. 14.

characterize as a dialogue with Truth that is self revealing.<sup>6</sup> These approaches seek to integrate the mystery in a horizon of meaning, since, as Pieper noted, openness to mystery is the “original form, necessary and natural to philosophy”.<sup>7</sup>

A fourth possible mode of access to knowledge, which appears later, is the scientific-positivist vision, characterized by the renunciation of dialogue with the “mysterious” and the construction of an epistemological meta-language rooted in ideology. This approach is typical of the second part of this thesis and it presupposes a definitive break with mystery. Classical thinking assumes that reality is rational and that the problem of human rationality is to discover the order and foundation of thought: the order of reality. With Revelation, rationality reaches its climax, beginning after a decline characterized by a progressive closure to- or detachment from- reality.

This presents a major drawback for man, because human life is a constant search for truth: “God has placed in the human heart the desire to know the truth, and ultimately, to know Him- so that, by knowing and loving Him, he may also come to the full truth about himself.”<sup>8</sup> A human being reaches the truth through knowledge, using his faculties- inferior and superior- until there comes a time when even the most rigorous intellectual effort becomes insufficient. It is here that one’s attitude towards knowledge plays a key role since the human desire for knowledge is not exhausted in the pursuit of the purely rational; this desire is instead more of a personal search. St. Teresa of Avila’s famous phrase, “To be humble is to walk in truth,” suggests that the truth is

---

<sup>6</sup> “Greek philosophy had emerged as a nascent dialogue between the best, as if it were a preparation for the arrival of a divine interlocutor— Christian revelation— which made it possible that this dialogue be fully opened to the human and the divine (...) This reminds me of the scene in the Scriptures in which Jesus, as often happened with the traveling philosophers of the time, approaches two walkers on their way to Emmaus, and introduces himself into the dialogue between those two friends. It is an excellent image not only of the meaning of revelation, but also the way in which openness is essential for the unfolding of philosophy. It is also a scene that recalls many the scenes in Plato's Dialogues”. Martínez Echevarría, MA (2011).

<sup>7</sup> Pieper, J. (2000), p. 300.

<sup>8</sup> Juan Pablo II (1998), p. 7.

opened up to us through humility, which keeps us firm in the hope of continuing to seek more truth.<sup>9</sup>

However, there is a common mistake in the search for knowledge: man wants to arrive at a more absolute knowledge quickly, or similarly, he aspires to a complete knowledge without respecting rational mediations- thought objects or ideas. All in all, he wants an intuitive and absolute knowledge, forgetting his humanity. The history of Western rationality might be summarized in this superhuman attempt at absolute knowledge, and the inevitable disappointment at the failure of this ambition, which reaches its maximum expression in Hegel (for whom, “rationality is real”) and initiates a deconstructive process that, in light of this failure, expresses the most natural human reaction: skepticism.

According to St. Thomas, “Truth is the adequacy of the thing and understanding”.<sup>10</sup> This adequacy is cognitive and it is an intentional relationship between understanding and being in which the self governs understanding;<sup>11</sup> to know an object is to own its form in an immaterial and intentional way. The truth is “that which in reality knows the act”; it is not the act of thinking, but the object of understanding, that is observed at in any operative rational level, as well as in the habitual level. In the abstract, the truth is the known object; in other rational operations, it is a matching or comparison of thought with reality. The real, the foundation of truth, is neither true nor false but simply real<sup>12</sup> and, as such, is the cause of truth, which, strictly speaking, is in the mind. Truth is not ontological but gnoseological, that is, not in reality, but in the mind.

For Aristotle, as for classical thought in general, the object thought is “purely intentional” with respect to the reality from which it has been abstracted.<sup>13</sup> That which is similar- the known- is intentionally the same

<sup>9</sup> Truth is the north star of personal freedom, which comes straight from the gospel: “The truth shall set you free”. Jn. 8:32.

<sup>10</sup> Thomas Aquinas, *De Veritate*, I. 1. Véase García López, J. (1967).

<sup>11</sup> See Llano, A. (1983), pp. 25 a 50.

<sup>12</sup> Being is the first transcendental, the truth and the good are later, and is different from them because being is not seen at the operational level, but rather in the habit of first principles. See Sellés, J. F. (1995), p. 32-33.

<sup>13</sup> The truth known by the actions of human reason is neither temporal nor eternal, but presents the act of thinking through the truth, i.e., truth depends on being presented with

as the real. However, in the fourteenth century, with Occam, the intentionality proper to human knowledge was lost. For Occam, sensitive knowledge is intuitive, with direct knowledge of physical reality, while reason creates mental representations that men name, but that do not conform to reality. As a result, on the one hand, man has ideas and makes relationships between them- which he calls truth- and on the other hand, a physical reality exists where the good resides that can be known by the senses and through force of will. This leads to a split between reason and the senses, between thought and reality, by postulating that ideas do not refer to physical reality. A rupture is also created in the harmony between reason and the will, by maintaining that the will conforms to concrete physical reality. Thus, “Occam, the father of modern philosophy, offered to posterity an irreconcilable alternative: on the one hand, *reason, universal ideas and truth* and, on the other hand, *a singular will, the senses and physical reality*”.<sup>14</sup> Herein it is maintained that this stark alternative created the gnoseological change that drove the configuration of modern rationality, from which economic rationality is a byproduct.

Nominalism is a reduction in the scope of reality, by reducing being to the factual, and in the scope of knowledge by reducing the truth to fiction or logical possibility. But if truth is hypothetical, science is reduced to the empirical evidence of changing facts, because “There is no science without systematic connection, and neither without objectivity: the foundational connection must express the relationships in the object itself: science is necessarily a quest for truth”.<sup>15</sup>

In addition to pre-modern attempts, which allowed for a bridge between two paradigmatic ways of understanding reality, the split between reason and will resulted in two traditions, the “rationalist,” which defends the need for certainty- elevating reason- and the “empiricist,” which targets the contingency of the good and the sensitive experience- elevating the will. These two traditions remain present, albeit with variations, throughout the history of economic thought; this is so because the same partial positions reappear over and over again, originating from the same basic assumptions that underlie the approaches

---

some act of thinking. Therefore, as time does not affect that which is thought, the truth is not temporary, and because it is not always thought, it is not eternal.

<sup>14</sup> Sellés, J. F. (2010), p. 71.

<sup>15</sup> Cruz Cruz, J. [1982 (2009)], p. 15.

that they sought to overcome. It should be noted that successive paradigms are not only formal and methodological, but also historical and pragmatic.

## **2. Economic rationality should be practical: The anthropological problem posed by human action**

Modern economic rationality is an attempt to control reality, either from the theoretical or technical point of view, always in search of absolute predictions about the future. Thus economic theory fails systematically in the precise consideration of human existential time, having to incorporate more and more modeling assumptions in an effort explaining reality. This is a consequence of not recognizing the practical nature of economic activity, of which Aristotle had already warned: “Our exhibition will be entirely satisfactory if it is presented as clearly as the subject allows (...) because it is proper to an educated man to search for accuracy in each subject in so far as its nature permits”.<sup>16</sup>

For Aristotle, practical knowledge is reason in so far as it addresses practical activity; it is “know-how” that admits three levels that are ordered hierarchically: *art, politics and ethics*. The lowest level, art, aims to transform external reality through despotic actions; politics, however, is the area of free activity, political calls, and finally, ethics- the highest level- pursues actions that perfect the person through the development of virtues. Economy is subordinate to ethics because, as Aristotle teaches, subordinating the economy to ethics is the only way to take account for the common good: “ethics is only possible in relationship with an ethos; ethics is not possible in the context of an activity understood as a one-dimensional phenomenon, abstract and continuous. The economy can be susceptible to ethical considerations, if economy is referred to an *ethos*, if the economy is involved in the enhancing of that *ethos*”.<sup>17</sup>

Consequently, an extension of economic rationality at this level involves, first, its consideration from a practical point of view, which involves a reconsideration of practical reason,<sup>18</sup> and, also, of time in the

<sup>16</sup> E.N. 1094b, p. 131.

<sup>17</sup> Cruz Prados, A. [1999 (2006)], p. 312.

<sup>18</sup> Reason is a unique power with two uses: theoretical and practical. Theoretical reason is open to the truth and sticks to in as much as it possesses truth, and is updated more

present, because practical reason has nothing to offer outside of action.<sup>19</sup> Given that, in the active life, one acts to know, and not for acting alone, practical reason gives human meaning to action. “One acts to grow in knowledge (also volitionally) because to act only for the sake of acting robs action of its meaning”.<sup>20</sup> An action without meaning is not properly human, but rather is only of man, according to the classic distinction.

Practical reason can compare contingent goods subject to human power and open to multiple possibilities- in short, means- to find among them the best good (*practical advice*). It allows us to be aware of our deliberative capacity, to assess our actions, to correct them if they do not perfect our reason, to differentiate between the urgent and important (*eubulia*), to judge the probable- the particular, contingent, possible and plausible, giving the right order to things with more or less wisdom and experience (*practical judgment*); it allows us to choose or decide among possible actions, the most convenient and it eventually receives the mandate to work toward some end (*precept*).

The habit that perfects practical reason toward the precept is called prudence, or right reason about the things to be done, i.e., about action in its intrinsic aspect (about the feasible- an extrinsic aspect of action- as it corresponds to art.)<sup>21</sup> Prudence is related to the will because it follows choice; however, one must not forget that practical reason is concerned with knowing, not deciding. Indeed, in latin, prudence comes from the

---

intensely and definitively than practical reason. Practical reason is instead open to many possibilities, which is why it does not ever “close,” and it is also open to error (theoretical reason does not err; error depends on the person who reasons), and this is the reason why must be rectified.

<sup>19</sup> However, the acts of practical reason are not actions, but rather *acts*, and their known ends are mental forms commensurate with their actions. Reason has four acts: the practical concept, advice or deliberation, practical judgment and precept, or rule. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II ps., Q. 153., 5, co.

<sup>20</sup> Sellés, J. F. (1999a), p. 68.

<sup>21</sup> For its tendency to abstraction, theory and art, or technique, are in some ways related to each other, both being opposed to practice. For this reason, a purely theoretical economics ends up understanding human action in its technical, or merely external, aspect. “Experience is the knowledge of individual things, and art is the knowledge of universal things; and all action and generation refer to the singular”. Aristotle, *Met.* 981st. This is exactly what Nussbaum refers to when she says that Aristotle rejected “the Platonic aspiration to turn ethics into a *téchne*”. Nussbaum, M. [1986 (1995)], p. 374.

verb *provideo*, meaning “to see from afar, to see beforehand,” terms that are related to the verb prevent, or the noun providence.<sup>22</sup> Prudence perfects the mode of action: “it is a chosen habit consisting of a middle term relative to us, determined by reason and by that which a prudent man would decide”.<sup>23</sup> Therefore, to acquire this virtue, one should ask the prudent man and rectify his action, since this “happy medium” is nothing more than the integrity of reason. Prudence directs and regulates the moral virtues,<sup>24</sup> perfecting and completing them. “Prudence is the cause, root, mother, measure, example, guide and formal reason of the moral virtues; it influences all other virtues, without exception, providing each the complement that allows the achievement of its own essence; all taken part of it, reaching, through this participation, the full range of virtue”.<sup>25</sup> The unity and stability of the virtues depends on prudence and “the primacy of prudence means, above all, that will and action conform to the truth; ultimately, it does not denote anything other than the conformity of the will and action to objective reality (...) The primacy of prudence above the other cardinal virtues indicates that the realization of the good presupposes knowledge of reality”.<sup>26</sup>

### **3. Economic rationality should be analogical: The epistemological problem posed by time**

Rationality resists the theoretical formalization, in the same way that reality resists human subjectivity. Human thought operates on three basic categories: the univocal, the equivocal and analogy. The univocal is reductive and seeks only one interpretation for each phenomenon; the equivocal consists in different interpretations of the same phenomenon that irreducible to one another. Analogy, however, consists in perceiving similarities between different domains that are linked to a paradigm of full rationality. It is precisely this kind of knowledge that enables man to reach wisdom because it unites univocal thinking, which leads to an axiomatic modeling of reality, and the equivocal, which tends toward uncertainty and skepticism. Analogy is possible when there is a

<sup>22</sup> Sellés, J. F. (1999a), p. 17.

<sup>23</sup> E.N., 1. II, cap. 6, 1107 a 1–3.

<sup>24</sup> Plato called this *auriga virtutum*, modeling it after the myth of the winged chariot. Aristotle and St. Thomas accepted this name and the latter added to it *genitrix virtutum*, as prudence is the origin or source of all virtues. See Sellés, J. F. (1999a), p. 35.

<sup>25</sup> Pieper, J. (1969), p. 47.

<sup>26</sup> Pieper, J. (1969), pp. 49–51.

correspondence between gnoseological and ontological levels, since being is common to all that is real, involved—in an analogous manner—in the infinite variety of beings. “The analogy with which Thomas Aquinas conceives the self—and this is his genius and creative mode for understanding things—applied to the truth, allows him to assert that truth is both unique and plural, transcendent and immanent, eternal and historical, absolute and conditional, identical and different”.<sup>27</sup>

We have seen that modernity represents a change in the way of conceiving reality. The first strictly modern paradigmatic manifestation was the Cartesian project, aimed at constructing a *universal mathesis*, giving rise to an abstract rationalism that sought to interpret reality in a mathematical tone. Mechanistic determinism of Newtonian physics eventually gave structure to the classical scientific approach, which no longer asked for the ontological foundations, but for the mechanical properties of things and their mathematical laws. In the case of science of a practical nature, such as economics, this approach was a clear reductionism, because “the economy or economic rule cannot be translated in the form of mechanical causation, because a machine says nothing about their purposes”.<sup>28</sup> Classical economics, in general and especially the marginalist branch, are an attempt to understand economic reality from a static paradigm that seeks to abstract the singularities of concrete reality to reach theoretical equilibrium. Herein, there is not an extensive development of these issues because, besides having already been deeply studied in the field of economic theory, its academic interest is declining because of the hypothetical level posed, and its lack of realism.

Herein, however, the paradigm shift that would occur in the late nineteenth century, resulting in dynamic models of understanding of reality, is rigorously addressed. Just as modern man had given up the search for truth to pursue the certainty that science gave him, the twentieth century was characterized by uncertainty. The consciousness of an uncertain future prompted a renewed speculative interest in the notion of change. The genesis of the analytic treatment of economic rationality that is most relevant to this thesis is located in the traditions of thought

---

<sup>27</sup> Darós, W. (1980), p. 9.

<sup>28</sup> Berthoud, A. (2002), p. 66.



that emerged in this period in British, North American, and Germanic areas.

Within the British tradition, Marshall, one of the great pillars of neoclassical economics, tried to develop an action theory that combines equilibrium and predictability offered by the calculation with the evolving and dynamic nature of reality. Although his work was crucial to the development of modern economics, it was not able to overcome the duality between the mechanical and organic with more than temporary instruments, such as partial equilibrium or methodological distinction between the short and long term; his vision of man as a machine would not let him get away from a positivist approach to action, something that otherwise lent him the strength needed for the maximum success of his theoretical work.

The Germanic tradition shared with the British evolutionism a holistic vision of reality, but, unlike that way of thinking, rather than in the objectivity of nature, the Germanic tradition became interested in the subjective level of culture and history. Through subjective—hermeneutic—interpretation of reality, man declares himself in culture, in an effort to understand reality. Historicism is characterized by relativism, a kind of determinism where that which is primordial is no longer biological, but rather the historicity characteristic of a community, a singularity in continuous development. Consequently, from the point of view of the duality between nature-freedom, the individual acquired greater prominence, since his action was no longer merely a passive adaptation to the environment, but a part of his will to become the center of a continuous learning process within which common life is built. Within this line, the Austrian current— particularly Menger—tried to find an ontological substrate that transcends change, even though the limitations of individualism were not seen as extensive. Meanwhile, the German current, represented by Weber, who was a neo-Kantian, decided to proceed with the methodological construction of “ideal types” from which reality could be understood— a reality which was characterized as complex and inaccessible to human knowledge. It is worth nothing that in both positions, the assessment of reality is subjective, the result of the perspective from which one observes reality, and of the interests of the observer.

The pragmatic North American tradition was greatly influenced by these approaches, to the point that it could be presented as a synthesis of both. Peirce, faced with the failure of the positivist view's attempt to close the human rationality so that it could connect ends and means, followed Weber's intuition and considered means and ends as a social construction.<sup>29</sup> Human rationality, therefore, develops and is discovered within a community, through a hermeneutic interpretation. This community, however, refers not to the concept of person in its deepest meaning, but acts as a reference point from which to judge the objective advance of science. Evolutionary influence is observed in that this process is provisional and cumulative. It was precisely this factor that led structural economists to argue that, since rational action is based on habitual knowledge and in accumulated experience, economics ought to pay attention to institutions. In the thereafter, the idea that scientific knowledge is provisional became a dogma, which asserted that this knowledge is a set of hypotheses with predictive potential, i.e., that it has the ability to increase man's control over his environment.

In the late nineteenth century, within the Cambridge School, there was a formalist turn, which began to consider the study of language— a mediation between thought and reality— as a way to address philosophical problems. Two different approaches are here combined: that of formal and axiomatic logic devoted to building an ideal language, and that of a hermeneutic logic that pursued a pragmatic understanding of reality. Wittgenstein, at distinct times, held both positions, which correspond to the two basic trends of knowledge to establish dialogue between the intentionality of the subject and the object known relationships univocal or equivocal. In his second stage, after giving up the possibility of establishing a correspondence between reality and language, Wittgenstein chose a pragmatic hermeneutic approach: the meanings of words come from their use within a community.

---

<sup>29</sup> For Weber, human rationality— both that which is oriented toward ends and that which is oriented toward values— is subjectively defined, from the viewpoint of the agent. However, as Peirce would later show, Weber restricts the possibility of an “objectively correct rationality” (*objektive Richtigkeitsrationalität*) to the scientific level, to the correct use of means— instrumental validity— in agreement with scientific knowledge. See Weber, M. [1984 (1964)], p. 48. Here I find an interesting possibility for future research.

We could generically group economics' different rationalities in these two paradigmatic trends: the pursuit of certain knowledge that is ideal, univocal, and its corresponding analytical approach; and the pursuit of possible, equivocal knowledge from a hermeneutic understanding. It is worth noting that certainty is possible in models that assume that time is reversible and that equilibriums are stable, i.e., in static approaches that emphasize structures and states of reality. It is from there that they take mechanics as a model and tend to "close" rationality. The dynamic concepts are based on uncertainty as the essence of openness to the future and to change and tend to highlight the procedural aspect of reality. They take biological organicism as a practical model and tend to understand the openness and instability of rationality as a process of adaptation to the environment.

Keynes and Hayek belong to this latter group, whose theoretical developments led economic rationality to a crossroads. Both are immediate heirs of Wittgenstein's later skepticism and mediators of Hume. For them, science is a hypothetical construct that is predictive in nature and can reduce uncertainty, although their brand of uncertainty is conceived in a stochastic way, represented as deviation from an average behavior— accumulated experience— or the best possible prediction. Both the notion of probability in Keynes, like that of ignorance in Hayek, give reason for this condition inherent to human knowledge and they both share a negative view of uncertainty, as the impossibility of attaining certainty, in face of which a resigned attitude is appropriate, when in fact, the fundamental aspect of uncertainty is precisely its projective dimension: openness to the truth. The ideal of economic rationality is to remove uncertainty because it has reduced its scope to that which can be controlled.

The attempt to approach rationality as an ideal language, typical of those who adopt a radically anti-metaphysical vision— such as the Vienna Circle— and their close correspondence with mathematical models— such as in Hilbert's project— was finally dismissed after Gödel's theorem. Thus, any attempt to build a comprehensive explanatory framework— a meta-language— able to logically justify all possible economic behaviors, such as in Arrow and Debreu's attempt, is not only complicated, but also unfruitful.

#### **4. Economic rationality should be dialogical: The existential problem posed by transcendence**

Finally, this thesis introduces developments around “game theory” not as a model that overcomes prior theoretical difficulties, but rather as an example that summarizes the need for openness to strategic uncertainty well. At this level of openness, economic rationality is communal and transcendent. Von Neumann’s intellectual honesty and lucidity are testament of the advance of rationality, from a reductive to an enlarged view, in the same direction as our previous developments. However, largely thanks to the contributions of emerging cybernetics and information science, uncertainty takes on another hue, as its strategic aspect cannot be modeled a priori, but rather the reactive response depends on the aspect of reality— basically a subject, but not necessarily— in play.<sup>30</sup> Action is thus conceived as an interaction, but more importantly, as a result of this interaction, the agent learns, that is, incorporates a structural change that will have a decisive impact on future interactions.

Game theory has taken many paths, but the line of interest herein—that of Schelling, Ostrom— demonstrate an attitude change towards the way of understanding human rationality. In a special way, Pérez López makes an interesting synthesis between a systemic approach and Aristotelian-Thomistic philosophy. It is worth nothing that this synthesis can hardly be strictly confined to economic theory, since it comes from other fields of knowledge, such as politics, sociology and organizational theory, from which inter- and trans-disciplinary bridges to economics have been built. This opening is essential to economic science because it is an escape route from the hyper-reductionist construct into which economic rationality has been transformed. It is remarkable that in the corresponding literature, the desire to dominate and control that characterized modern rationality has changed, thanks to greater openness to reality, into a more cooperative, organic and sustainable attitude, where agreement is prioritized above conflict. With this openness to reality, the possibility of dialogue with mystery is also opened up, as the

---

<sup>30</sup> For example, Pérez Lopez defines human action “as part of a process of interaction with an environment that, *in general*, is also human”. Pérez Lopez, J. A. (1991), p. 27. Emphasis added.

human mind cannot exhaust reality, but must rather discover it intentionally.

Finally, rationality in game terms, in addition to its strategic and practical character, opens the possibility for an understanding of rationality as dialogue among people, while not excluding the possibility of expanding that dialogue to nature and to the Creator. As Alvira very pointedly remarked, “The art of a good dialogue is identical to the art of playing well,”<sup>31</sup> and he continues: “love and strength are what give room to the word in dialogue. I have something to say because I have been overcome— that is the strength of denying myself— and I was filled with amazement for this and that. In this way I can in turn respond. Because dialogue is response, and response is not a mere exchange of justice, but is always an addition to what the other said to me (...) A response expresses this: I so thoroughly understood what you said that I was able to translate it and give life to it; and just as life is growth, it has grown in me and I give you something back. And the other, as he opened his heart, he understood what you were saying to him, translated it into life, it grew in him and he responded with yet something more. That response is then a novelty, caused by an encounter with reality, with the kindness of another. But it is not a capricious encounter, but rather the truth. Philosophy is an exercise of the spirit that trains one to see the self, to see reality, and is, therefore, the basic universal instrument for dialogue”.<sup>32</sup>

Personal dialogue is the only possible way to resolve existential uncertainty. Openness to the future is a kind of uncertainty, but personal openness is an inexhaustible kind of knowledge, precisely because the end of man is God. Thus, dialogue with revealed truth enables this opening to find itself in the fullness of its end. In its deepest sense, human rationality is characterized by its opening to radical novelty. “The fullness of revelation, the coming of Christ to our earthly journey, not only renews and makes friendship deeper and more humane, but also gives a new and unexpected depth to philosophical dialogue. It could be

<sup>31</sup> In an article in interview format, the correct citation is “Do you believe that boredom should be cured with the art of good dialogue?— becomes identical to the art of playing well?” and further on, “He holds that no becoming bored is identical with the ability to dialogue... - ... and with the ability to play, which amounts to the same thing. “Alvira, R. (2001), p. 182 and 183.

<sup>32</sup> Alvira, R. (2001), p. 188.

said that, in anticipation of the gift of revelation, in this self-giving of divinity to humanity in the person of Christ, God had created man as someone able to start a dialogue between the 'human and divine,' so that he could one day receive that unexpected gift of being a part of that dialogue, which is part of the infinitely superior intimacy of the divine life. The revelation that in the intimacy of God there is an intense and mysterious life of relationship set the stage for the discovery of the concept of person, as a way to continue talking about the "human and divine," and to allow philosophy to enter into the novelty of the mystery of a triune God. This concept would also be used for conversation about the amazing mystery of Christ, one who reveals God in their humanity".<sup>33</sup>

At this point, the attentive reader might find issue in a possible confusion between "human rationality" and "economic rationality". Obviously, they are not the same thing, but this thesis has sustained the belief that any attempt to differentiate them— delimiting, defining them— is counterproductive and only leads to the reduction of economic rationality to its technical, analytical and univocal aspect. The problem with reducing the idea of economic rationality to a restrictive concept is that the "rational" in economic action is then made to fit this external standard. This produces a paradox: excessive self-reference eventually dissolves freedom by subjecting man to an external, imposed rule. Herein, we have sustained a different approach in which rationality— that which is rational in man— consists in going out of oneself, opening centripetally on different planes, precisely because in this openness, man asserts his own freedom. The key to rationality, ultimately, is anthropological. The truth of man is that which substantively determines his rationality, both theoretical and practical, as that which is adjustable, or not, to this truth. And that truth cannot construct an individual mind in a solipsistic way, but rather is found in loving and interested dialogue within a real community. Applied to economics, rationality should make economics a human activity, which continually raises the question of economics' purpose and meaning. Thus we propose an extension of economic rationality at different levels— epistemological, gnoseological, and anthropological— in order to recover its true nature: intentional, practical, processual, projective, not formalizable, analogical, synthetic, hermeneutical, intimate, communitarian, transcendent ... In short, a

---

<sup>33</sup> Martínez Echevarría, M. A. (2011).

plurality of aspects which already correspond to economics, which are closely related but irreducible and integrated into the notion of person, thanks to which the unity of these dimensions are achievable, its meaning can be ordered and its understanding is enhanced, despite its limitless opening. As a general conclusion, economic rationality should be discovered rationally and *from* the person *to* the person, because human beings are rational— and so much more. Modern economic rationality is the inevitable result of the “modern dream of reason,” which as one the Spanish artist acutely perceived “produces monsters”.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup>This quote refers to Kant and to Goya’s famous painting.

## Bibliografía

- Ackrill, John Lloyd (1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.
- Aftalion, Florin (1990), *The French Revolution. An economic Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Aglietta, Michel y Orleán, André (1988) *La monnaie souveraine*, Odile Jacob, París.
- Agustín, Santo de Hipona (2009), *La ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Alcázar García, Manuel (2011), *Las decisiones directivas: Una aproximación antropológica al logro de eficacia y de aprendizajes positivos en las organizaciones*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, inédita.
- Alston, William P; Edwards, P.; Malcolm, N.; Nelson, J. O. y Prior, A. N. (1976), *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*, Tecnos, Madrid.
- Alter, Max (1990), *Carl Menger and the Origins of Austrian Economics*, Westview Press, Oxford.
- Althusser, Louis (1976), *Essays in Self-Criticism*, New Left Books, Londres.
- Alvira, Rafael (1995), “Intento de clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al Derecho”, *Persona y Derecho*, nº 33, pp. 41–51.
- Alvira, Rafael (2001), “Sobre el aburrimiento y el juego”, en Antúnez Aldunate, Jaime (ed.) *Crónicas de las ideas. En busca del rumbo perdido*, Ed. Encuentro, Madrid, pp. 191–202.



- Alvira, Rafael; Llano, Alejandro; Calleja, Tomás; Bastons, Miquel y Martínez Esteruelas, Cruz (1992), *El humanismo en la empresa*, Rialp, Madrid.
- Apuntes del CENES (2010), Vol. XXIX, nº50, pp. 213-219.
- Aquino, Tomás de [1225–1274 (2006)], *Summa Theologiae*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Arana, Juan (2000), “¿Es la naturaleza un libro escrito en caracteres matemáticos?”, *Anuario Filosófico*, nº 33, pp. 43-66.
- Arana, Juan (2004), *El caos del conocimiento*, EUNSA, Pamplona.
- Arana, Juan (ed.) (1995), *La filosofía de los científicos*, Thémata, Sevilla.
- Arana, Juan (ed.) (1996), *La ciencia de los filósofos*, Thémata, Sevilla.
- Arena, Richard y Quéré, Michel (2003) *The Economics of Alfred Marshall. Revisiting Marshall's Legacy*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- Arendt, Hannah (1988), *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.
- Aristóteles (1982), *Eudemian Ethics*, Traducción: Michael Woods, Clarendon Press, Oxford. (E.E.)
- Aristóteles (1988), *Ética a Nicómaco*, Traducción: Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid. (E.N.)
- Aristóteles (1988), *Política*, Traducción: Manuela García Valdés, Gredos, Madrid. (Pol.)
- Aristóteles (1990), *Retórica*, Traducción: Quintín Racionero, Gredos, Madrid. (Ret.)
- Aristóteles (1998), *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Segunda edición revisada, Gredos, Madrid. (Met)
- Artigas, Mariano (1994), *El desafío de la racionalidad*, EUNSA, Pamplona.
- Ashby, William Ross (1952), *Design for a Brain*, Chapman & Hall Ltd, Londres.

- Austin, Michel y Vidal-Naquet, Pierre, [1977 (1986)], *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.
- Ayres, Clarence (1951), “The Co-ordinates of Institutionalism”, *American Economic Review*, vol. 41, pp. 47–55.
- Babbage, Charles (1963), *On the Economy of Machinery and Manufacturers*, Augustus Kelley, Nueva York.
- Backhouse, Roger; Bateman, Bradley (ed.) (2006), *The Cambridge Companion to Keynes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bacon, Francis (1985), *La gran restauración*, Alianza, Madrid.
- Baker, Gordon (1988), *Wittgenstein, Frege & The Vienna Circle*, Basil Blackwell Inc., Nueva York.
- Baker, Keith (1975), *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, University Press Chicago, Chicago.
- Barker, Ernest [1906 (1959)], *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, Nueva York.
- Baron, Hans (1989), *In Search of Florentine Civic Humanism: Essay on the Transformation from the Medieval to Modern Thought*, Princeton University Press, Princeton.
- Barrena, Sara (2003), La creatividad en Charles S. Peirce: Abducción y razonabilidad, Universidad de Navarra. Publicada como: Barrena, Sara (2007) *La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*, Rialp, Madrid.
- Barry, Norman (1979), *Hayek's Social and Economic Philosophy*, Macmillan, Londres.
- Basáñez, Federico (1994), “El lugar epistemológico de lo económico en Aristóteles. La Filosofía de la Economía de Aristóteles”, *Themata*, nº 12, Sevilla, pp. 133–170.
- Basáñez, Federico (1995), “Entre la teoría económica y la economía política: Estudio sobre *Ética a Nicómaco* V.5 y *Política* I.8–10, de Aristóteles”, *Themata*, nº 13, Sevilla, pp. 37–72.
- Bastit, Michel (2005), *El nacimiento de la ley moderna*, Educa, Buenos Aires.

- Bateman, Bradley (1996), *Keynes's Uncertain Revolution*, The University of Michigan Press, Michigan.
- Bateman, Bradley y Davis, John (ed.) (1991), *Keynes and Philosophy*, Edward Elgar, Aldershot.
- Bendix, Reinhard [1960 (2000)], *Max Weber. An intellectual Portrait*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Benedicto XVI (2006), *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre.
- Benedicto XVI (2009), *Caritas in Veritate*.
- Bermejo Barrera, José Carlos (1979), *Introducción a la sociología del mito griego*, Akal, Madrid.
- Berthoud, Arnaud (1981), *Aristote et l'argent*, Maspero, París.
- Berthoud, Arnaud (1989), “Liberté et libéralisme économique chez Walras, Hayek, Keynes”, *Cahiers d'Economie Politique, Histoire de la Pensée et Theories*, n° 16–17, pp. 43–73.
- Berthoud, Arnaud (2002), *Essais de Philosophie Économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*, Presses Universitaires du Septentrion, Arras-Lille.
- Berthoud, Arnaud (2005), *Une Philosophie de la consommation. Agent économique et sujet moral*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.
- Betz, Horst K. (1988), “How does the German Historical School Fit?”, en *History of Political Economy*, vol. 20, n° 3, pp. 409–430.
- Birner, Jack y Zipp, Rudy van (eds.) (1994), *Hayek, Co-ordination and Evolution. His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, Londres.
- Blaug, Mark (1991), *Aristotle (384–322 BC)*, Edward Elgar Publishing Ltd, Aldershot.
- Blaug, Mark (ed.) (1992), *Carl Menger (1840–1921)*, Edward Elgar Publishing, Aldershot.
- Bonar, James (1922), *Philosophy and Political Economy in Some of their Historical Relations*, George Allen Londres.
- Bosco, Umberto (1965), *Francesco Petrarca*, Laterza, Bari.

- Bowie, Norman E. (1998), "A Kantian Theory of Capitalism", *Business Ethics Quarterly*, n° 1, pp. 37–60.
- Braverman, Harry (1974), *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Brent, Joseph (1998), *Charles Sanders Peirce. A Life*, Indiana University Press, Indiana: (2ª edición revisada).
- Brewer, Anthony (2002), "The Marxist Tradition in the History of Economics", *History of Political Economy*, vol. 34, n° 4, pp. 361–377.
- Brochard, Delphine (2002), "L'Économie Politique Classique au Crible de la Raison Dialectique: La Relecture Hégélienne", *Cahiers D'Économie Politique*, n° 43, pp. 7–30.
- Brubaker, Rogers [1984 (2006)], *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Bruni, Luigino (2006), *Civil Happiness: Economics and Human Flourishing in Historical Perspective*, Routledge, Londres.
- Bruni, Luigino y Guala, Francesco (2001), "Vilfredo Pareto and the Epistemological Foundations of Choice Theory", *History of Political Economy*, vol. 33, n° 1, pp. 21–49.
- Buisseret, David (1984), *Henry IV*, George Allen and Unwin, Londres.
- Burckhardt, Jacob (1958), *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Harper & Row, Nueva York.
- Burczak, Theodore A. (1994), "The Postmodern Moments of F. A. Hayek's Economics", *Economics and Philosophy*, vol. 10, n° 2, pp. 31–58.
- Burkett, John P. (2000), "Marx's Concept of an Economic Law of Motion", *History of Political Economy*, vol. 32, n° 2, pp. 381–394.
- Caballero Miguez, Gonzalo (2011), "Economía de las instituciones: de Coase y North a Williamson y Ostrom", *Ekonomiaz: Revista Vasca de Economía*, n° 77, pp. 14–51.
- Calderón Cuadrado, Reyes (1997), *Armonía de intereses y modernidad. Radicales del pensamiento económico*, Civitas, Madrid.

- Caldwell, Bruce (1988), “Hayek’s Transformation”, *History of Political Economy*, vol. 20, nº 4, pp. 513–541.
- Caldwell, Bruce (ed.) (1990), “Carl Menger and his legacy in economics”, *History of Political Economics*, Sup. to vol. 22, Duke University Press, Durham.
- Cameron, Rondo (1997), *A Concise Economic History of the World*, Oxford University Press, Nueva York.
- Campagnolo, Gilles (2010), *Criticisms of Classical Political Economy. Menger, Austrian Economics and the German Historical School*, Routledge, Nueva York.
- Capelli, Guido M. (2007), *El humanismo italiano: Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*, Alianza, Madrid.
- Carabelli, Anna (1988), *On Keynes’s Method*, Macmillan, Londres.
- Carabelli, Anna (1998), “Keynes on Probability, Uncertainty and Tragic Choices”, *Cahiers d’Economie Politique*, vol. 30–31, pp. 187–222.
- Carabelli, Anna (1999), “Where to Draw the Line? Keynes versus Hayek on Knowledge, Ethics and Economics”, *The European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 6, nº 2, pp. 271–296.
- Carabelli, Anna (2001), “Hayek and Keynes: from a Common Critique of Economic Method to Different Theories of Expectations”, *Review of Political Economy*, vol. 13, nº 3, 269–285.
- Carena, Juan Carlos y Ferranti, Liliana (2005), *Aportes de la cibernética a la psicología y la pedagogía*, Cerider, Rosario.
- Cassirer, Ernst (1968), *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Charles, David (1984), *Aristotle’s Philosophy of Action*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.
- Charles, David (1986), “Aristotle: Ontology and Moral Reasoning”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. IV, Clarendon Press Oxford, pp. 145–167.
- Choza, Jacinto (1990), *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid.

- Coates, John (1996), *The Claims of Common Sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Collingwood, Robin George (1993), *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford.
- Commons, John (1934), *Institutional Economics*, Macmillan, Nueva York.
- Cook, Simon (2009), *The Intellectual Foundations of Alfred Marshall's Economic Science*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Copleston, Frederick (1979), *Historia de la filosofía, Vol. VIII: De Bentham a Russell*, Ariel, Barcelona.
- Copleston, Frederick (1994), *Filosofía Contemporánea*, Ariel, Barcelona.
- Copleston, Frederick (2004), *Historia de la filosofía, Vol. V: De Hobbes a Hume*, Tomo II, Ariel, Barcelona.
- Copleston, Frederick (2004), *Historia de la Filosofía. Grecia y Roma*, vol. I, Ariel, Barcelona.
- Creedy, John (1986), *Edgeworth and the Development of Neoclassical Economics*, Blackwell, Oxford.
- Crespo, Ricardo (1993), “La concepción aristotélica de la economía”, *Philosophia*, vol. 1, pp. 9–83
- Crespo, Ricardo (1997), *La economía como ciencia moral. Nuevas perspectivas de la teoría económica*, EDUCA, Buenos Aires.
- Crespo, Ricardo (2002), “¿Fue Aristóteles marxista en economía?”. XXXVII Reunión Anual de la Asociación Argentina de Economía Política, Tucumán.
- Crespo, Ricardo (2002), “Tres objeciones al aristotelismo de Carl Menger”, en González, W. (ed.) *Enfoques filosóficos y metodológicos en la economía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 73–106.
- Crespo, Ricardo (2005), *El pensamiento filosófico de Keynes. Descubrir la melodía*, Ediciones Internacionales Universitarias S.A., Madrid.
- Crespo, Ricardo (2006a), *Las racionalidades de la economía*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 96, Pamplona.

- Crespo, Ricardo (2006b), “The Ontology of the ‘Economic’: An Aristotelian Analysis”, *Cambridge Journal of Economics*, vol. 30, nº 5, pp. 767–781.
- Crespo, Ricardo (2008), “‘The Economic’ According to Aristotle: Ethical, Political and Epistemological Implications”, *Foundations of Science*, vol. 13, nº 3–4, pp. 281–294.
- Crespo, Ricardo (2011), “Enseñanzas aristotélicas para la economía contemporánea”, *Empresa y Humanismo*, Número especial: Seminario Internacional “Aristóteles y el pensamiento económico”, vol. XIV, nº 2, pp. 31–56.
- Crespo, Ricardo (2012), *Filosofía de la economía*, EUNSA, Pamplona.
- Cruz Cruz, Juan (1988), *Sentido del Curso Histórico. Lecciones de Filosofía de la Historia*, Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Cruz Cruz, Juan (1995), *Filosofía de la historia*, EUNSA, Pamplona.
- Cruz Cruz, Juan [1982 (2009)], *Intelecto y Razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, EUNSA, Pamplona.
- Cruz Prados, Alfredo [1999 (2006)], *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la Filosofía Política*, EUNSA, Pamplona.
- Cruz, Manuel (1991), *Filosofía de la historia*, Paidós, Barcelona.
- Cubeddu, Raimundo (1997), *La filosofía de la Escuela Austriaca*, Unión Editorial, Madrid.
- D’Ors, Álvaro (1990), “Premisas morales para un nuevo planteamiento de la Economía”, *Revista Chilena de Derecho*, XVII, pp. 439–448.
- Darós, William (1980), *Racionalidad, ciencia y relativismo*, Apis, Rosario.
- Darwin, Charles (1859), *On The Origin Of Species By Means Of Natural Selection, Or The Preservation Of Favoured Races In The Struggle For Life*, John Murray, Londres.
- Davis, John B. (2003), *The Theory of the Individual in Economics. Identity and Value*, Routledge, Londres.
- Dawson, Christopher (1995), *La religión y el origen de la cultura occidental*, Ediciones Encuentro Madrid, 1995.

- De Grazia, Sebastián (1994), *Machiavelli in hell*, Vintage Books, Nueva York.
- De Grazia, Sebastián (1996), *Tiempo, trabajo y ocio*, Tecnos, Madrid.
- Del Vigo, Abelardo (2006), *Economía y ética en el siglo XVI*, Ed. BAC, Madrid.
- Delumeau, Jean (1989), *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid.
- Depew, David y Weber, Bruce (1995), *Darwinism Evolving: System Dynamics And The Genealogy Of Natural Selection*, Mass: MIT Press, Cambridge, p. 129.
- Di Vona, Piero (1968), *Studi sulla scolastica della controriforma : l'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia, Firenze.
- Dixon, William (2008), “Ricardo: Economic Thought and Social order”, *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 30, nº 2, pp. 235–253.
- Diz-Lois, Cristina (1990), *La Revolución francesa. Ocho estudios para entenderla*, EUNSA, Pamplona.
- Dorfman, Joseph (1966), *Thorstein Veblen and his America*, Kelly, Nueva York.
- Dowd, Douglas F. (ed.) (1958), *Thorstein Veblen: A Critical Reappraisal*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.
- Dupré, Louis (1993), *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutic of Nature and Culture*, Yale University Press, New Haven
- Dyer, Alan (1986), “Veblen on Scientific Creativity: The Influence of Charles S. Peirce”, *Journal of Economic Issues*, vol. 20, nº 1, pp. 21–41.
- Earl, Peter E. (1990), “Economics and Psychology: A Survey”, *Economic Journal*, vol. 100, nº 402, pp. 718–755.
- Edgeworth, Francis Ysidro (1881), *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, Kegan Paul, Londres.



- Ege, Ragip (2005), “L'agent économique dans la philosophie du droit hégélienne”, *Cahiers D'Economie Politique*, n° 49, pp. 87–102.
- Eisen, Arnold (1978), The Meanings and Confusions of Weberian ‘Rationality’, *The British Journal of Sociology*, vol. 29, n° 1, pp. 57–70.
- Ellul, Jacques (1983), “The Technological Order”, en *Philosophy and Technology, Readings in the Philosophical Problems of Technology*, Free Press, Nueva York, pp. 86–105.
- Escoto, Duns (1891), *Opera Omnia*, Edicio nova juxta editionem Wadding, Apus Ludovicum Vivés, Paris.
- Faccarello, Gilbert (1998), *Studies in the History of French Political Economy: from Bodin to Walras*, Routledge, Londres.
- Fatton, Robert (1986), “Hegel and the Riddle of Poverty: The Limits of Bourgeois Political Economy”, *History of Political Economy*, vol. 18, n° 4, pp. 575–900.
- Fees, Eberthard (1998), “Marx and Ricardo: an Explanation of some Important Misunderstanding”, *The European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 5, n° 2, pp. 276–291.
- Finley, Moses (1970), “Aristotle and Economic Analysis”, *Past and Present*, n° 47, Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society, Oxford, pp. 3–25.
- Finley, Moses (1973), *The Ancient Economy*, Chatto & Windus, Londres.
- Fitzgibbons, Athol (1988), *Keynes's Vision. A New Political Economy*, Clarendon Press, Oxford.
- Force, Pierre [2003 (2006)], *Self interest before Adam Smith: a genealogy of economic science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Frankl, Víctor (1984), *El hombre doliente*, Herder, Barcelona.
- Fustel de Coulanges, Daniel (1996), *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, Porrúa, México.
- Gadamer, Hans-George [1960 (1999)], *Truth and Method*, Sheed and Ward, Londres.

- García Gual, Carlos (1999), *Introducción a la mitología griega*, Alianza editorial, Madrid.
- García López, Jesús (1967), *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, EUNSA, Pamplona.
- García Villoslada, Ricardo (1976), *Raíces históricas del luteranismo*, BAC, Madrid.
- Garin, Eugenio (2001), *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, Madrid.
- Gauthier, René (1958), *La morale d'Aristote*, Presses Universitaires de France, París.
- Giddens, Anthony [1972 (1976)], *Política y sociología en Max Weber*, Alianza Editorial, Madrid.
- Gil Villegas, Francisco (2002), Contexto de la polémica que llevó a Weber a escribir en 1910 su texto “Mi palabra final a mis críticos”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLV, nº 186, México.
- Gil Villegas, Francisco (2005), “Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas”, *Estudios Sociológicos*, V. XXIII, nº 67, pp. 3–41, México.
- Gillespie, Michael Allen (2008), *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago and Londres.
- Gilson, Étienne (1955), *History of christian philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York.
- Gilson, Étienne (1965), *El ser y la esencia*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires.
- Gilson, Étienne (1981), *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid.
- Gilson, Étienne (2000), *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona.
- Gilson, Étienne (2004), *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid.
- Gilson, Étienne (2007), *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona.
- Gilson, Étienne (2009), *Introducción a la filosofía cristiana*, Encuentro, Madrid.

- Gilson, Étienne [1997 (2004)], *Eloísa y Abelardo*, EUNSA, Pamplona
- Gilson, Étienne [1976 (1980)], *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)* EUNSA, Pamplona.
- Giocoli, Nicola (2003), *Modeling Rational Agents. From Interwar Economics to Early Modern Game Theory*. Edward Elgar, Cheltenham.
- Gómez Arboleya, Enrique (1962), “La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica”, *Estudios de la teoría de la sociedad y del Estado*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, pp. 9–22.
- Gómez Camacho, Francisco (1998), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar: Seminarios celebrados en Salamanca en 1992, 1993 y 1995 organizados por la Fundación Duques de Soria y dirigidos por Ernst Lluch*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Gómez Camacho, Francisco (1998a), *Economía y Filosofía Moral: La formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica Española*, Síntesis, Madrid.
- Gómez Camacho, Francisco (2004), *Espacio y tiempo en la escuela de Salamanca: el tratado de J. de Lugo S.J. “Sobre la composición del continuo”*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- González Álvarez, Ángel (1982), *Juan Pablo II y el humanismo cristiano*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- González Enciso, Agustín (2012), *El nacimiento del capitalismo en Europa*, Eunate, Madrid.
- Gordon, Barry (2005), “Aristotle and Hesiod. The Economic Problem in Greek Thought”, *Review of Social Economy*, vol. 63, nº 3, pp. 395–404.
- Granada, Miguel Ángel (2000), *El umbral de la modernidad: estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona.
- Grant, Edward (1996), *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Green, Robert (1959), *Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and its Critics*, D.C. Heath and Company, Boston.
- Greer, Mark R. (1999), "Individuality and the economic order in Hegel's Philosophy of Right", *European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 6, n° 4, pp. 552–580.
- Groenewegen, Peter (1995), *A Soaring Eagle: Alfred Marshall 1842–1924*, Edward Elgar, Cambridge.
- Groenewegen, Peter (ed.) (1996), *Economic and Ethics?*, Routledge, Londres.
- Gross, Martin y Tarascio, Vincent J. (1998), "Pareto's Theory of Choice", *History of Political Economy*, vol. 30, n° 2, pp. 171–187.
- Guardini, Romano (2005), *La existencia del cristiano*, BAC, Madrid.
- Guerrero, Diego (1997), *Historia del pensamiento económico heterodoxo*, Trotta, Madrid.
- Haakonssen, Knud (1989), *Science of Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge
- Habermas, Jürgen [1981 (1988)], *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
- Hackney, James R. Jr. (2006), *Under Cover of Science. American Legal–Economic Theory and the Quest for Objectivity*, Duke University Press, Durham.
- Hagemann Harald; Nishizawa, Tamotsu e Ikeda, Yukihiro (eds.) (2010), *Austrian Economics in Transition. From Carl Menger to Friedrich Hayek*, Palgrave Macmillan, Hampshire.
- Hamilton, Paul (1996), *Historicism*, Routledge, Londres.
- Hampson, Norman (1963), *Historia Social de la Revolución Francesa*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hands, D. Wade (1991), *Keynes, Bloomsbury and the General Theory*, St Martin's Press, Nueva York.
- Hansen, Alvin (1976), *Guía de Keynes*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Harrod, Roy F. (1951), *The Life of John Maynard Keynes*, Macmillan, Londres. (Edición castellana: (1958) *La vida de John Maynard Keynes*, Fondo de Cultura Económica, México)
- Hayek, Friedrich (2000), *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid.
- Hazlitt, Henry (1961), *Los errores de la nueva ciencia económica*, Aguilar, Madrid.
- Heilbroner, Robert L. (1964), *Vida y doctrina de los grandes economistas*, Aguilar, Madrid.
- Heimsoeth, Heinz (1946), *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Revista de Occidente, Madrid.
- Heinrich, Michael (2008), *Crítica de la economía política: una introducción a “El Capital de Marx”*, Escolar y Mayo, Madrid.
- Hénaff, Marcel (2002), *Le prix de la vérité: le don, l’argent, la philosophie*, Seuil, París.
- Hennis, Wilhelm (1983), “El problema central de Max Weber”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), nº 33, pp. 49–99.
- Hicks, John R. y Weber, Wilhelm (ed.) (1973) *Carl Menger and the Austrian School of Economics*, Clarendon Press, Oxford.
- Hintikka, Jaakko (1973), “Remarks on *Praxis*, *Poiêsis*, and *Ergon* in Plato and Aristotle”, *Annales Universitatis Turkuensis Sarja Series B*, nº 144.
- Hintikka, Jaakko (2004), *Analyses of Aristotle*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Hirschman, Albert O. [1977 (1999)], *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Península, Barcelona.
- Hobbes, Thomas (1966), *Vita Thomae Hobbes Carmine Expressa*, Opera Latina de Gulielmi Molesworth, Alemania.
- Hobbes, Thomas [1651 (2007)], *El Leviathan*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Hobson, John Atkinson (1941), *Veblen*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Hodges, Herbert Arthur (1952), *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Routledge & Paul, Londres.
- Hollander, Samuel (1988), *La economía de David Ricardo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hont, Istvan e Ignatieff, Michael (1983), *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Huizinga, John (1993), *El otoño de la edad media*, Alianza Universidad, Madrid.
- Hume, David (2002), *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.
- Ingrao, Bruna e Israel, Giorgio (1990), *The Invisible Hand: Economics Equilibrium in the History of Science*, MIT Press, Cambridge.
- Israel, Giorgio y Millán Gasca, Ana (2001) *El mundo como juego matemático. John von Neumann, un científico del siglo XX*, Nivola, Madrid.
- Jaeger, Werner (1995), *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Jaeger, Werner (1996), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
- James, William (1907), *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge.
- Jensen, Hans. E. (1987) “The Theory of Human Nature”, *Journal of Economic Issues*, Evolutionary Economics I: Foundations of Institutional Thought, Vol. 21, nº 3, pp. 1039–1073.
- Jevons, William Stanley (1998), *La teoría económica política*, Ediciones Pirámide S.A., Madrid.
- Juan Pablo II (1998), *Fides et ratio*, Ediciones Palabra, Madrid.
- Judson, Lindsay (1997), “Aristotle on Fair Exchange”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 15, pp. 147–175.
- Kalberg, Stephen (1979), “The Search for Thematic Orientations in a Fragmented oeuvre: the Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature”, *Sociology*, vol. 13, nº 1, pp. 127–139.

- Kalberg, Stephen (1980), "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *The American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 5, pp. 1145–1179.
- Kant, Immanuel (2002), *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Buenos Aires.
- Kant, Immanuel (2004), *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid.
- Kaye, Joel (1998), *Economic and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market, Exchange and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kent, Bonnie (1995), *Virtues of the will. The transformation of ethics in the late thirteenth century*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Keynes, John Maynard (1973), *The Collected Writings, Vol. 7 The General Theory of Employment, Interest and Money*, St. Martin Press, Londres.
- Keynes, John Maynard (1973a), *The Collected Writings, Vol. 10 Essays in Biography*, St. Martin Press, Londres.
- Keynes, John Maynard (1973b), *The Collected Writings, Vol. 8 A Treatise on Probability*, St. Martin Press, Londres.
- Keynes, John Maynard (1973c) *The Collected Writings, Vol. 9 Essays in Persuasion*, St. Martin Press, Londres.
- Keynes, John Maynard (1988), *Ensayos de Persuasión*, Crítica, Barcelona.
- Keynes, John Maynard (2006), *Dos Recuerdos*, Acantilado, Barcelona.
- Kirk, Geoffrey Stephen (1990), *El mito: su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona.
- Kline, Morris (1980), *Mathematics: The Loss of Certainty*, Oxford University Press, Oxford.
- Korzybski, Alfred (1933), *Science and Sanity: an introduction to non-Aristotelian systems and general semantics*, Institute of General Semantics, Nueva York.

- Koslowski, Peter (1981), “Casa y dinero. Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística”, *Ethos Revista de Filosofía Práctica*, nº 9, pp. 9–35.
- Koslowski, Peter (1987), *Moralidad y eficiencia. Líneas fundamentales de la ética económica*, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Pamplona.
- Koslowski, Peter (1992), *Ethics in economics, Business and economy policy*, Springer, Berlin.
- Koslowski, Peter (1997), *La ética del capitalismo*, Rialp, Madrid.
- Koslowski, Peter (ed.) (1985), *Economics and philosophy*, Mohr, Tübingen.
- Koslowski, Peter (ed.) (1988), *The social market economy: theory and ethics of the economic order*, Springer, New York.
- Koslowski, Peter (ed.) (1995), *The theory of ethical economy in the historical school : Wilhelm Roscher, Lorenz von Stein, Gustav Schmoller, Wilhelm Dilthey, and contemporary theory*, Springer, Berlín.
- Koslowski, Peter y Shionoya, Yuichi (eds.) (1985), *The good and the economical: ethical choices in economics and Management*, Springer, Berlín.
- Kraft, Víctor (1977), *El Círculo de Viena*, Taurus, Madrid.
- Kretzman, Norman (1982), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, University Press, Cambridge.
- Kristeller, Paul Oscar (1979) *Renaissance Thought and Its Sources*, Ed. Michael Morney, Columbia University Press, New York
- Kristeller, Paul Oskar (1982), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kristeller, Paul Oskar (1992), *Medieval Aspects of Renaissance Learning: three Essays*, Columbia University Press, Nueva York.
- Kristeller, Paul Oskar (1996), *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid.



- Lachman, Ludwig M. (1982), “Ludwig von Mises and the extension of subjectivism”, en Kirzner, Israel M. (ed.) (1982), *Method, Process, and Austrian Economics: Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Lexington Books, Massachusetts.
- Langholm Odd (1982), “Economic Freedom in Scholastic Thought”, *History of Political Economy*, vol. 14, n°2, pp. 272–295.
- Langholm Odd (1984), *The Aristotelian Analysis of Usury*, Universitetsforlaget, Bergen.
- Langholm, Odd (1979), *Price and Value in the Aristotelian Tradition: A Study in Scholastic Economic Sources*, Universitetsforlaget, Bergen.
- Langholm, Odd (1983), *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition*, Universitetsforlaget, Norway.
- Langholm, Odd (1992), *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200–1350*. Brill, Leiden.
- Langholm, Odd (1998), *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Larrainzar, Carlos (1997), *Una introducción a Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona.
- Lassalle, José María (2003), *Locke, liberalismo y propiedad*, Servicio de estudios del Colegio de Registradores, Madrid.
- Lázaro, Raquel (2002), *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*, EUNSA, Pamplona.
- Levine, Donald (1981), “Rationality and Freedom: Weber and beyond”, *Sociological Inquiry*, vol. 51, n° 1, pp. 5–25.
- Levy, Anthony (2002), *Renaissance and Reformation: the Intellectual Genesis*, Yale University Press, New Haven.
- Levy, Paul (1979), *G. E. Moore: Moore and the Cambridge Apostles*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York.
- Lewis, Charles S. (1997), *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Península, Barcelona.
- Llano, Alejandro (1983), *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona.

- Llano, Alejandro (1999), *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid.
- Llano, Rafael (1992), *La sociología comprensiva como teoría de la cultura*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid.
- Löwith, Karl (1949), *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Löwith, Karl (1993), *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, London and New York.
- Löwith, Karl (1998), *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona.
- Lubac, Henri de (1946), *Surnaturel: études historiques*, Aubier, París.
- Lukacs, Georg (1963), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México.
- Lutero, Martin (1976), *De servo arbitrio*, Obras de Martín Lutero, Paidós, Buenos Aires.
- MacIntyre, Alasdair (1992), *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid.
- MacIntyre, Alasdair (1994), *Justicia y racionalidad*, EIUNSA, Madrid.
- MacIntyre, Alasdair (2004), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
- Macpherson, Crawford Brough (1962), *The Political Theory of Possesive Individualism. From Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford.
- Malcolm, Norman (1958), *Ludwig Wittgenstein: a Memoir*, Oxford University Press, Oxford.
- Maliandi, Ricardo (1993), *Dejar la postmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Editorial Almagesto, Buenos Aires.
- Malthus, Thomas Robert (1993), *Primer ensayo sobre la población*, Alianza editorial, Madrid.
- Mandel, Ernest (1974), *La formación del pensamiento económico de Marx: de 1843 a la redacción de El capital, estudio genético*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid.

- Mandeville, Bernard de (1997), *La fábula de las abejas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Mansuy Huerta, Daniel (2008), *Naturaleza y dignidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n 209, Pamplona.
- Marco Simón, Francisco (1988), *Illud Tempus, Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Secretariado de Prensas Universitarias, Zaragoza.
- Marius, Richard (1999), *Martin Luther: The Christian between Life and Death*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Marius, Richard C. (1985), *Thomas More*, Dent & Sons, Londres.
- Marshall, Alfred (1949), *Obras Escogidas*, Fondo de Cultura Económica, México y Buenos Aires (Selección de C. Guillebaud, edición española: D. Fernández Shaw) (Capítulo 1 citado como Keynes (1949)).
- Marshall, Gordon (1986), *En busca del espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso (1983), *Evolución del Pensamiento Económico*, Espasa Calpe, Madrid.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso (2004), *Repensar el trabajo*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso (2005), *Dirigir empresas: de la teoría a la realidad*, EIUNSA, Madrid.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso (2010), *Economía, Política y Filosofía, pro manuscrito*.
- Martínez Echevarría, Miguel Alfonso (2011), “Tiene sentido el humanismo cristiano en la economía”, Conferencia para Coloquio IESE (Octubre 2011), *pro manuscrito*.
- Marx, Karl (1964), *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, Karl (1968), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires.
- Mateo Seco, Lucas (1978), *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, Emesa, Madrid.
- Maurer, Armand (1967), *Historia de la Filosofía Medieval*, Emecé Editores, Buenos Aires.

- Mayhew, Anne (1987), “The Beginnings of Institutionalism”, *Journal of Economic Issues*, vol. 21, n° 3, Evolutionary Economics I: Foundations of Institutional Thought, pp. 971–998.
- McFarland, Floyd (1986), “Clarence Ayres and his Gospel of Technology”, *History of Political Economy*, vol. 18, n° 4, pp. 617–637.
- McLure, Mihel (2001), *Pareto, Economic and Society*, Routledge, Londres.
- McWilliams Tullber, Rita (ed.) (1990), *Alfred Marshall in Retrospect*, Edward Elgar, Worcester.
- Meikle, Scott (1979), “Aristotle and the Political Economy of the Polis”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 99, pp. 57–73.
- Meikle, Scott (1991), “The Metaphysics of Substance in Marx”, en Carver, Terrell (ed.) *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 296–319.
- Meikle, Scott (1995), *Aristotle’s Economic Thought*, Oxford University Press, Oxford.
- Meikle, Scott (1996) “Aristotle on Business”, *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 46, n° 1, pp. 1–26.
- Melendo, Tomás (1990), *Las claves de la eficiencia empresarial*, Rialp, Madrid.
- Menand, Louis (2002), *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, Destino, Barcelona.
- Menger, Carl [1883 (1985)], *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*, Nueva York University Press, Nueva York.
- Menger, Karl (1997), *Principios de Economía Política*, Unión Editorial, Madrid. (Original: *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, 1871).
- Menn, Stephen (1998), *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Milgate, Murray y Stimson, Shannon (1991), *Ricardo's Politics*, Princeton University Press, Princeton.

- Millán-Puelles, Antonio (1974), *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid.
- Millet, Paul (1991), *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mini, Piero (1991), *Keynes, Bloomsbury y la Teoría General*, St. Martin's Press, Nueva York.
- Minowitz, Peter (1993), *Profits, Priests and Princes: Adam Smith's Emancipation of Economics from Politics and Religion*, Stanford University Press, Stanford.
- Miralbell, Ignacio (1994), *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, EUNSA, Pamplona.
- Mirowski, Philip (1987), "The Philosophical Bases of Institutional Economics", *Journal of Economic Issues*, vol. 21, nº 3, Evolutionary Economics I: Foundations of Institutional Thought, pp. 1001–1038.
- Mirowski, Philip (1992), *More Heat than Light. Economic as Social Physics, Physics as Nature's Economics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mirowski, Philip (2002), *Machine Dreams Economics Becomes a Cyborg Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mirowski, Philip (ed.) (1988), *Against Mechanism: Protecting Economic from Science*, Rowman Littlefield, Boston.
- Mirowski, Philip (ed.) (1994), *Natural Images in Economic Thought. Markets Read in Tooth and Claw*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mises, Ludwig von [1949 (1966)], *Human Action: a Treatise on Economics*, Henery Regnery, Chicago.
- Moggridge, Donald (1976), *John Maynard Keynes*, Penguin Books, Nueva York
- Montesquieu, Charles de Secondat, barón de (2002), *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid.
- Moore, Edward C. y Robin, Richard S. (eds.) (1964), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, Second series, Amherst, University of Massachusetts Press.

- Moore, George (1959), *Principia Ethica*, UNAM, México.
- Morales, José (2007), *Filosofía de la religión*, EUNSA, Pamplona.
- Moreau, Joseph (1969), “Aristote et la monnaie”, *Revue des Etudes Grecques*, vol. LXXIII, nº 347–348, pp. 349–364..
- Moro, Tomás (1974), *The Complete Works of St. Thomas More*, Yale University Press, New Haven.
- Morrás, María (compilador) (2000), *Manifiestos del humanismo: Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti*, Península, Barcelona.
- Mueller, Gert (1979), “The Notion of Rationality in the Work of Max Weber”, *European Journal of Sociology*, nº 20, pp. 149–171, Cambridge University Press.
- Múgica, Fernando (1998), *La profesión: enclave ético de la moderna sociedad diferenciada*, Cuadernos Empresa y Humanismo, nº 71, Pamplona.
- Muguerza, Javier (ed.) (1974), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, V. I.
- Mulgan, Richard (1977), *Aristotle's Political Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Muralt, André de (2002), *La estructura de la filosofía política moderna*, Istmo, Madrid.
- Muralt, André de (2008), *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid.
- Murphy, James Bernard (1993), *The Moral Economy of Labor. Aristotelian Themes in Economic Theory*, Yale University Press, New Haven.
- Myers, Milton L. (1983), *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago University Press, Chicago.
- Myerson, Roger B. (1999), “Nash Equilibrium and the History of Economic Theory”, *Journal of Economic Literature*, vol. 37, nº 3, pp. 1067–1082.

- Nagel, Ernest y Newman, J. R. (1958), *El teorema de Gödel*, Tecnos, Madrid.
- Nelson, Benjamin (1973), “Max Weber’s ‘Author’s Introduction’ (1920): A Master Clue to his Mains Aims”, *Sociological Inquiry*, vol. 44, nº 4, pp. 269–278.
- Nisbet, Robert A. (1996) *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona.
- Nubiola, Jaime y Fernando Zalamea (2006), *Peirce y el mundo hispánico. Lo que C. S. Peirce dijo sobre España y lo que el mundo hispánico ha dicho sobre Peirce*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- Nussbaum, Martha C. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid.
- O'Malley, John W. (1883), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: essays in honor of Charles Trinkaus*, edited by John W. O'Malley, Thomas M. Izbicki, Gerald Christianson, Brill, Leiden.
- O'Donnell, Rod (1989), *Keynes: Philosophy, Economics and Politics*, St. Martin Press, Nueva York.
- O'Driscoll, Gerald (1977), *Economics as a Coordination Problem: the Contributions of Friedrich A. Hayek*, Sheed Andrews and McMeel, Kansas.
- O'Rourke Boyle, Marjorie (1991), *Petrarch's Genios: Pentimento and Prophecy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Oakley, Allen (1997), *The Foundations of Austrian Economics from Menger to Mises. A Critico-historical Retrospective of Subjectivism*, Edward Elgar, Cheltenham.
- Oakley, Allen (1999), *The Revival of Modern Austrian Economics. A Critical Assesment of its Subjectivist Origins*, Edward Elgar, Cheltenham.
- Oberman, Heiko Agustín (1960), “Some Notes on the Theology of Nominalism. With Attention to the Relation with the Renaissance”; *Harvard Theological Review*, vol. 53, nº 1, pp. 47–56.

- Oberman, Heiko Agustín (1963), *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Oberman, Heiko Agustín (1966), *Forerunners of the Reformation: The Shape of late Medieval Thought*, Hols, Rinehart and Winston, Nueva York.
- Oberman, Heiko Agustín (1986), *The Dawn of Reformation: Essays in late Medieval and early Reformation Thought*, Clark, Edinburgh.
- Oberman, Heiko Agustín (1989), *Luther: Man between God and the Devil*, Yale University Press, New Haven.
- Oberman, Heiko Agustín (ed.) (1975), *Itinerarium Italicum: the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, Brill, Leiden.
- Olson, Mancur (1965), *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge.
- Oncken, August (1897), “The Consistency of Adam Smith”, *Economic Journal* vol. 7, nº 27, pp. 443–450.
- Ostrom, Elinor (1990), *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ostrom, Elinor (1998), “A Behavioral Approach to the Rational Choice Theory of Collective Action: Presidential Address, American Political Science Association, 1997” *The American Political Science Review*, Vol. 92, nº 1, pp. 1–22.
- Parsons, Stephen (1990), “The Philosophical Roots of Modern Austrian Economics: Past Problems and Future Prospects”, *History of Political Economy*, vol. 22, nº 2, pp. 263–288
- Pascucci, Paola (2007), *Mística, ascética e pedagogia en Meister Eckhart*, Aracne, Roma.
- Pascucci, Paola (2007), *Mística, ascética e pedagogia en Meister Eckhart*, Aracne, Roma.
- Payne, Michael (comp.) (2002), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires.
- Peart, Sandra (1996), *The Economic of W.S. Jevons*, Routledge, Londres.



- Pereira, José (2007), *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Milwaukee.
- Pérez López, Juan Antonio (1991), *Teoría de la acción humana en las organizaciones*, Rialp, Madrid.
- Pérez López, Juan Antonio (1993), *Fundamentos de la dirección de empresas*, Rialp, Madrid.
- Piaget, Jean (1983), *Biología y conocimientos*, Siglo XXI Editores, México.
- Pickstock, Catherine (2005), *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*, Herder, Barcelona.
- Pieper, Josef (1974), *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid.
- Pieper, Josep (2000), *Obras*, vol. 3, Encuentros, Madrid,
- Pieper, Josep [1962 (2003)], *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid.
- Piètre, André (1962), *Las tres edades de la economía*, Rialp, Madrid.
- Pigou, Arthur C. [1925 (1966)], *Memorials of Alfred Marshall*, Sentry Press, Nueva York.
- Platón (1928), *Las Leyes*, Espasa Calpe, Madrid.
- Platón (1997), *La República*, Alianza, Madrid.
- Pokorny, Dusan (1978), “Smith and Walras: Two Theories of Science”, *Canadian Journal of Economics*, vol. 11, nº 3, pp. 337–403.
- Polaino, Aquilino (2010), *Antropología e investigación en las ciencias humanas*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco Vitoria, Unión Editorial, Madrid.
- Polanyi, Karl (1968), “Aristotle Discovers the Economy”, en Dalton, G. (Ed.) *Primitive Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, Doubleday, Garden City, Nueva York, pp. 78–115.
- Polanyi, Karl (1992), *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Polanyi, Karl (1994), *El sustento del hombre*, Mondadori Grijalbo, Madrid.
- Polo, Leonardo (1993) *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid.
- Polo, Leonardo (1994) *Hacia un mundo más humano*, Cuadernos

- Empresa y Humanismo nº 32, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Polo, Leonardo (1995), *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona.
- Polo, Leonardo (1996), “Hacia un mundo más humano” *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona.
- Polo, Leonardo (1997), *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid.
- Polo, Leonardo (1999), *Antropología Trascendental 1. La persona humana*, EUNSA, Pamplona.
- Polo, Leonardo (2001), *Nominalismo, idealismo y realismo*, EUNSA, Pamplona.
- Polo, Leonardo (2002), “La cibernética como lógica de la vida”, *Studia Poliana*, n. 4, pp. 9–17.
- Polo, Leonardo (2003), *Antropología Trascendental 2. La esencia humana*, EUNSA, Pamplona.
- Polo, Leonardo (2006), *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. I, EUNSA, Pamplona.
- Polo, Leonardo (2007), *Evidencia y realidad en Descartes*, EUNSA, Pamplona.
- Polo, Leonardo (2009), *Curso de Psicología General*, EUNSA, Pamplona.
- Polo, Leonardo (2012), *Filosofía y economía*, EUNSA, Pamplona.
- Polo, Leonardo [1991 (2003)], *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid.
- Popper, Karl R. (1982), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona.
- Prado, C. G. (ed.) (2003), *A House Divided*, Humanity Books, Nueva York.
- Pressman, Steven (1999), *Fifty Major Economists*, Routledge, Nueva York.
- Putnam, Hilary (1995), *Pragmatism. An Open Question*, Blackwell, Oxford.

- Quesnay, Francois (1974), *“Le tableau economique” y otros estudios económicos*, Ediciones de la Revista de Trabajo, Madrid.
- Rafaelli, Tiziano (2003), *Marshall’s Evolutionary Economics*, Routledge, Londres.
- Rama, Carlos M. (1974), *Teoría de la Historia*, Tecnos, Madrid.
- Ramstad, Yngve (1986), “A Pragmatist’s Quest for Holistic Knowledge”, *Journal of Economic Issues*, nº 20, pp. 1067–1106.
- Ratzinger, Joseph (2005), *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Darío (1988), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona.
- Redman, Deborah (1997), *The Raise of Political Economy as a Science*, The MIT Press, Cambridge.
- Reisman, David (1987) *Alfred Marshall Progress and Politics*, St. Martin’s Press, Nueva York.
- Reisman, David (1990), *Alfred Marshall’s Mission*, Macmillan, Londres.
- Rhonheimer Martin (2009), *Cristianismo y laicidad: historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid.
- Rhonheimer, Martin (2000), *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid.
- Rickert, Heinrich (1961), *Introducción a los problemas de la Filosofía de la Historia*, Editorial Nova, Buenos Aires.
- Rickert, Heinrich (1965), *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*, Espasa Calpe, Col. Austral nº 347, Madrid.
- Rico, Francisco (2002), *El sueño del humanismo: (de Erasmo a Petrarca)* Destino, Madrid.
- Rieff, Philip (1966), *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, The University of Chicago Press, Chicago and Londres.
- Rieff, Philip (2007), *Charisma. The Gift of Grace and How it has Been Taken Away from Us*, Pantheon Books, Nueva York.

- Ritchie, David (1984), "Aristotle's Subdivisions of Particular Justice", *Classical Review*, vol. 8, nº 5, pp. 185–192.
- Robinson, Joan (1964), *Economic Philosophy. An essay on the progress of economic thought*, Doubleday & Company, New York.
- Rodríguez Braun, Carlos (2006), *Grandes Economistas*, Ediciones Pirámide, Madrid.
- Rodríguez Lluesma Carlos (1997), *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*, EUNSA, Pamplona.
- Rodríguez Martínez, Javier (ed.) (2005), *En el centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Rojo, Luis Ángel (1985) *Keynes: su tiempo y el nuestro*, Tecnos, Madrid.
- Rojo, Luis Ángel (2004) *Ensayos de Economía y Pensamiento Económico*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, San Vicente del Raispeg.
- Rojo, Luis Ángel y Pérez Díaz, Víctor (1984), *Marx, economía y moral*, Alianza, Madrid.
- Roll, Erich (1950), *A History of Economic Thought*, Faber and Faber Ltd, Londres.
- Ross, William [1923 (1949)], *Aristotle*, Oxford University Press, Londres.
- Rothschild, Emma (2001), *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge.
- Rousseau, Jean-Jacques (1972), *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Miguel Castellote editor, Madrid.
- Ruano de la Fuente, Yolanda (1996), *Racionalidad y conciencia trágica*, Trotta, Madrid.
- Ruano de la Fuente, Yolanda (2001), *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Rubio de Urquía, Rafael (1988), *La herencia de Keynes*, Alianza, Madrid.

- Russert, Cynthia (1975), *Darwin in America: The Intellectual Response, 1865–1912*, W. H. Freeman, San Francisco, p. 7.
- Salazar, Boris (2007), “Thomas C. Schelling: La paradoja de un economista errante”, *Revista de Economía Institucional*, vol. 9, nº 17, pp. 131–152.
- Samuelson, Paul (1946), “Lord Keynes and the General Theory”, *Econometrica*, vol. 14, nº 3, pp. 187–200.
- Schabas, Margaret (1990), *A World Ruled by Number: William Stanley Jevons and the Rise of Mathematical Economics*, Princeton University Press, Princeton.
- Schabas, Margaret (2005), *The Natural Origins of Economics*, Chicago University Press, Chicago.
- Schelling, Thomas (1960), *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge.
- Schelling, Thomas (1984), *Choice and Consequence. Perspectives of an Errant Economist*, Harvard University Press, Cambridge.
- Schelling, Thomas (2006), *Strategies of Commitment and other Essays*, Harvard University Press, Cambridge.
- Schluchter, Wolfgang (1991), “El origen del modo de vida burgués”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, nº 71., pp. 39–51.
- Schneewind, Jerome. B. (1998), *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schulz, Walter (1961), *El dios de la metafísica moderna*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Schumpeter, Joseph (1963), *History of Economic Analysis*, Londres, 5ta. Edición.
- Schumpeter, Joseph (1971), *10 grandes economistas: de Marx a Keynes*, Alianza Editorial, Madrid, p. 135. (Original: *Ten Great Economists. From Marx to Keynes* (1967) Oxford University Press, Nueva York)
- Sellés, Juan Fernando (1995), *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona.
- Sellés, Juan Fernando (1997), *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*,

Universidad La Sabana, Bogotá.

Sellés, Juan Fernando (1999a), *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.

Sellés, Juan Fernando (1999b), *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 101, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.

Sellés, Juan Fernando (2000), *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.

Sellés, Juan Fernando (2007), *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Rialp, Madrid.

Sellés, Juan Fernando (2008), *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona.

Sellés, Juan Fernando (2010) *El conocer humano, pro manuscripto*.

Shook, John (ed.) (2001), *Early Defenders of Pragmatism*, Vol. 3 y 5, Thoemmes Press, Virginia.

Sini, Carlo (1999), *El pragmatismo*, Akal, Madrid.

Skidelsky, Robert (1986), *John Maynard Keynes. Esperanzas Frustradas. 1883–1920*, Alianza Editorial, Madrid.

Skidelsky, Robert (1992), *John Maynard Keynes. The Economist as Savior*, Penguin, Londres y Nueva York.

Skidelsky, Robert (1998), *Keynes*, Alianza, Madrid.

Skidelsky, Robert (2000), *John Maynard Keynes. Fighting for Freedom. 1937–1946*, Penguin, Londres y Nueva York.

Smith, Adam (1984), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México.

Smith, Adam (1995), *Lecciones sobre Jurisprudencia*, Comares, Granada.

Smith, Adam (1997), *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid.

- Smith, Barry (1990), "Aristotle, Menger, Mises: An Essay in the Metaphysics of Economics", *History of Political Economy*, vol. 22. Suplemento, pp. 263–288.
- Smith, Barry (1994), *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Open Court Pub. Company, Chicago and Lasalle.
- Smith, John (1992), "The Reconception of Experience in Peirce, James and Dewey", *America's Philosophical Vision*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 1–13.
- Sotolongo Codina, Pedro Luis y Delgado Díaz, Carlos (2006), *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales del nuevo tipo*, CLACSO, Buenos Aires.
- Soudek, Josef (1952), "Aristotle's Theory of Exchange. An Inquiry into the Origin of Economic Analysis", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, n°1, pp. 45–47.
- Soulez, Antonia (ed.) (1985), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Presses Universitaires de France, París.
- Spaemann, Robert (1989), *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid.
- Springborg, Patricia (1984), "Aristotle and the Problem of Needs", *History of Political Thought*, vol. 5, n° 3, pp. 393–424.
- Stadler, Friedrich (2001), *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*, Springer, Wien.
- Stadler, Friedrich (ed.) (2003), *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-evaluation and future perspectives*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Stuart Mill, John [1848 (1985)], *Principios de Economía Política: con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.
- Sudgen, Robert (1989), "Spontaneous Order", *Journal of Economic Perspectives*, vol. 3, n° 4, pp. 85–97.
- Swidler, Ann (1973), "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber", *Sociological Inquiry*, n° 43, pp. 35–42.
- Taylor, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Taylor, Charles (1996), *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona.
- Tenbruck, Friedrich (1980), “The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber”, *British Journal of Sociology*, vol. 31, nº 3, pp. 316–351.
- Thomson, Alan (1991), “Taking the Right Seriously: The Case of F. A. Hayek”, *Dangerous Supplements: Resistance and Renewal in Jurisprudence*, Peter Fitzpatrick (ed.) pp. 68–101, Duke University Press.
- Tilly, Charles (1985), “War making and State Making as Organized Crime”, en Meter B. Evans et al (ed.) *Bringing the State Back In*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 169–191.
- Tocqueville, Alexis de (1989), *El antiguo régimen y la revolución*, Alianza editorial, Madrid.
- Todescan, Franco (1973), *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spanola del sec. XVI*, CEDAM, Padua.
- Toulmin, Stephen (1990), *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*, Ediciones Península, Barcelona.
- Toulmin, Stephen (2001), *Regreso a la razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo*, Ediciones Península, Barcelona.
- Trinkaus, Charles Edward (1970), *Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Constable, Londres.
- Trinkaus, Charles Edward (1974), *The Pursuit of Holiness in late Medieval and Renaissance Religion: Papers from the University of Michigan Conference*, Brill, Leiden.
- Trinkaus, Charles Edward (1999), *Renaissance Transformations of late Medieval Thought*, Ashgate, Brookfield.
- Troeltsch, Ernst (1960), *The Social Teaching of the Christians Churches*, Harper, Nueva York.
- Tuck, Richard (1979), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tugendhat, Ernst (2003), *Introducción a la filosofía analítica*, Gedisa, Barcelona.



- Tully James A. (1980), *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Urdanoz, Teófilo (1984), *Historia de la filosofía, Vol. VII Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica*, Editorial Católica, Madrid.
- Vaughn, Karen Iversen (1980), *John Locke: Economist and Social Scientist*, University of Chicago Press, Chicago.
- Vázquez de Prada, Valentín (1999), *Historia Económica Mundial*, EUNSA, Pamplona.
- Veblen, Thorstein (1934), *Essays in our Changing Order*, Viking, Nueva York.
- Veblen, Thorstein (1969), *The Place of Science in Modern Civilization*, Capricorn, Nueva York.
- Vélaz Rivas, José Ignacio (1996), *Motivos y motivaciones en la empresa*, Editorial Díaz de Santos, Madrid.
- Verdon, Michel (1996), *Keynes and the 'Classics'*, Routledge, Londres and Nueva York.
- Vigo, Abelardo del (2006), *Economía y ética en el siglo XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Vigo, Alejandro (2007), *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de estudios de la sociedad, Santiago de Chile.
- Villey, Michel (2003), *La Formation de la pensée juridique moderne*, PUF, París.
- Viner, Jacob (1949), "Bentham and J. S. Mill: The Utilitarian Background", *American Economic Review*, vol. 39, pp. 361–381.
- Viner, Jacob (1972), *The Role of Providence in the Social Order. An Essay in Intellectual History*, Princeton University Press, Princeton.
- Viner, Jacob (1991), *Essays on the Intellectual History of Economics*, Princeton University Press, New Jersey.
- Voegelin, Eric (1998), *The later Middle Ages. History of political ideas*, Vol. III, University of Missouri Press, Columbia.
- Von Bertalanffy, Ludwig [1967 (1971)], *Robots, hombres y mentes*, Guadarrama, Madrid.

- Walker, Donald (2006), *Walrasian Economics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Waterman, Anthony Michael C. (1991), *Revolution, Economics and Religion: Christian Political Economy, 1798–1833*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Weber, Marianne (1995), *Max Weber. Una biografía*. Edicions Alfons el Magnànim, Valencia.
- Weber, Max (1967), *El político y el científico*, Alianza, Madrid. (Contiene: *La ciencia como vocación* (1917) y *La política como vocación* (1919)).
- Weber, Max (1983), *Ensayos sobre sociología de la religión*, v. I, Taurus, Madrid.
- Weber, Max (1985), *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.
- Weber, Max (1988), *Sociología del trabajo industrial*, Trotta, Madrid.
- Weber, Max (2009), *Fundamentos sociales de la decadencia de la cultura antigua*, KRK Ediciones, Oviedo.
- Weber, Max [1942 (1974)], *Historia Económica General*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Weber, Max [1964 (1984)], *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Weber, Max [1973 (1982)], *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Weber, Max [2003 (2008)], *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edición crítica de Francisco Gil Villegas M., Fondo de Cultura Económica, México.
- Weintraub, E. Roy (1993), *General Equilibrium Analysis. Studies in Appraisal*, The University Michigan Press, Michigan.
- Weintraub, E. Roy (2002), *How Economics Became A Mathematical Science*, Duke University Press, Durham.
- West, Cornel (2008), *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*, Editorial Complutense, Madrid. (Traducido por Daniel y Andrea Blanch)

- When, Francis (2007), *La historia del capital de Karl Marx*, Debate, Barcelona.
- Whitaker, John K. (1990), *Centenary Essays on Alfred Marshall*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wiener, Norbert (1971), *Cibernética*, Guadiana, Madrid.
- Wiener, Philip (1949), “The Background of Pragmatism: Peirce’s Metaphysical Club”, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 18–30.
- Wiley, Basil (1961) *The Eighteenth Century Background: Studies On The Idea Of Nature In The Thought Of The Period*, Chatto & Windus, Londres.
- Williams, Bernard (1972), *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Winch, Donald (1987), *Malthus*, Oxford University Press, Londres.
- Winch, Donald (1996), *Riches and Poverty. An Intellectual History of Political Economy in Britain 1750–1834*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wittgenstein, Ludwig (1973), *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona.
- Wood, John Cunningham (ed.) (1988), *Karl Marx's Economics: Critical Assessments*, Croom Helm, Londres.
- Yates, Frances (1972), *The Rosicrucian Enlightenment*, Routledge and Kegan Paul.
- Yepes Stork, Ricardo (1977), *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Pamplona.
- Zeckhauser, Richard (1989), “Distinguished Fellow. Reflections on Thomas Schelling”, *Journal of Economic Perspectives*, vol. 3, nº 2, pp. 153–164.
- Zouboulakis Michael (2001), “From Mill to Weber: the Meaning of the Concept of Economic Rationality”, *European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 8, nº 1, pp. 30–41.

Zubiri, Xavier (1987), *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid.