

Revista

CULTURA ECONÓMICA

Editorial / Editorial

Economía y Humanismo
Economy and Humanism

1

Artículos / Articles

¿Qué aportan la epistemología y la metodología a la economía?

What do epistemology and methodology deliver economy?

RICARDO F. CRESPO

7

El don, fundamento de la vida económica y social

The Gift as the foundation of economic and social life

ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI Y GERMÁN SCALZO

21

El principio del resultado y la crisis de la ciencia económica moderna

The principle of result and modern economic science crisis

ALBERTO I. VARGAS

47

Ensayos / Essays

“Je deviens votre homme” Reflexiones de Miguel Alfonso Martínez-Echevarría sobre la vida universitaria

“Je deviens votre homme” Miguel Alfonso Martínez-Echevarría’s thoughts on university life

GERMÁN SCALZO

77

Dos visiones distintas de la racionalidad en economía

Two different visions of rationality in economics

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA

108

No hay buen gobernante sin formación humanista. La propuesta clásica ante el seguro fracaso del futurismo económico 119

There is no good leader without a humanist education. The classical proposal before the certain failure of economic futurism

RAFAEL ALVIRA

Vida económica y moralidad: Tomas de Aquino, Petrus Iohannis Olivi y el rol de los mercaderes en de la sociedad 138

Economic life and morality: Thomas Aquinas, Petrus Iohannis Olivi and the role of merchants in society

ALVARO PERPERE VIÑUALES

¿Qué fue el humanismo económico español? 152

What has the Spanish economic humanism been?

CARLOS HOEVEL

Economía y Humanismo

Este número de *Cultura Económica*, dedicado a explorar diversos aspectos de un abordaje humanista de la economía, quiere ser también un homenaje en vida a Miguel Alfonso Martínez-Echevarría. Miguel Alfonso nació en Málaga en 1943, y obtuvo el grado de Doctor en Física Teórica en la Universidad de Valencia en 1974, pero dedicó gran parte de su vida a la reflexión, la docencia y la investigación filosófica sobre la economía. Acredita una larga y variada trayectoria docente como profesor de varias Universidades españolas: la Universidad de Murcia, la Universidad Autónoma de Madrid, el Colegio Universitario San Pablo CEU, la Universidad de Valladolid y la Universidad del País Vasco. Desde 1982, y hasta su jubilación en 2014, fue profesor ordinario con dedicación exclusiva de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Navarra, en la que impartió durante años las asignaturas “Historia del pensamiento económico”, “Historia del pensamiento empresarial” y “Filosofía de la Economía”.

A lo largo de su carrera ha ocupado numerosos cargos directivos, habiendo sido el primer Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales desde 1987 hasta 1992. Miguel Alfonso es también académico correspondiente de la Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras de Barcelona y fue *Visiting Scholar* del departamento de Economía de la Universidad de Harvard en 1993. En los últimos años, se ha dedicado a la investigación en teoría económica y, en especial, a la filosofía de la economía, siendo sus principales líneas de investigación la dimensión política y social de la empresa y la ética empresarial y económica. Autor de *Dirigir empresas: de la teoría a la realidad* y *Repensar el trabajo*, ha participado de numerosos

congresos, simposios y coloquios en universidades de Europa y América, dirigido decenas de tesis doctorales y publicado innumerables artículos en revistas españolas e internacionales. A mediados de 2014, habiendo alcanzado la edad de 70 años, se retira del ámbito académico formal. Actualmente continúa con su labor investigadora y colabora como consejero en varias iniciativas de orden público y privado. Su trabajo comprometido y ejemplar continúa sirviendo como guía para un gran número de discípulos en todo el mundo.

Ahora bien ¿cuáles son las razones por las que queremos homenajear a Miguel Alfonso aquí en *Cultura Económica*? Básicamente porque pensamos que se trata de uno de los mejores representantes del humanismo en Economía. Habiéndose iniciado en Física y luego especializado en los aspectos estadísticos de la Economía, pronto descubrió que ésta última era una ciencia humana y social muy diferente a las ciencias naturales, por lo que se dedicó a estudiar en profundidad sus fundamentos filosóficos y antropológicos. Descubrió así la dimensión cultural, política y sobre todo ética de esta disciplina y que la Economía no es nunca teoría pura sino siempre pensamiento vinculado con la acción. De allí su dedicación al lugar más típico en el que se desarrolla la acción económica: la empresa. Sobre esta también dedicó gran parte de sus estudios para comprenderla no sólo como una unidad de producción, sino como una comunidad humana en la que convergen múltiples fines que van mucho más allá del mero beneficio económico. En este sentido, dedicó también gran parte de sus esfuerzos como profesor e investigador a entender la naturaleza y el sentido último del trabajo como centro de toda la actividad económica y como un aspecto clave de toda la actividad humana. Tampoco está ausente de su humanismo económico una dimensión esencial: la fe. En Miguel Alfonso se ve claro que la dimensión humana y cristiana de la existencia abren también a la economía

perspectivas y horizontes nuevos e insospechados para una mirada puramente técnica o asépticamente positivista.

A modo de homenaje a esta rica trayectoria académica y vital ofrecemos a nuestros lectores un artículo de Ricardo F. Crespo que nos brinda una reflexión sobre un aspecto que central en el itinerario intelectual de Miguel Alfonso: la epistemología y la metodología de la economía. También publicamos un trabajo sobre el tema del don en economía, al que Miguel Alfonso dedicó gran atención en los años previos a su jubilación, a cargo de Antonio Moreno Almárcegui, y Germán Scalzo. Asimismo, también en la línea del don, presentamos un artículo de Alberto Vargas sobre la crisis de la ciencia económica moderna. A continuación, publicamos dos trabajos de nuestro homenajeado. El primero está formado por un conjunto de discursos sobre la vida universitaria seleccionados por Germán Scalzo. El segundo, titulado “Dos visiones de racionalidad económica” fue publicado hace años en nuestra revista y nos ofrece un sugerente acercamiento a las dos maneras en que hoy puede encararse el estudio de la economía. Finalmente, presentamos tres ensayos más de Rafael Alvira, Álvaro Perpere Viñuales y Carlos Hoewel sobre tres temas caros a nuestro homenajeado: el humanismo en la empresa, la visión aristotélica de la economía y el humanismo económico español.

En el ámbito académico, los homenajes son un acto de justicia y gratitud. Nuestra convicción es que, en lo posible, deberían hacerse en vida. Esto nos permite compartir con Miguel Alfonso la satisfacción de una trayectoria todavía no completa pero sí plena de sentido, no sólo para el protagonista sino para todos los que son testigos de su plenitud vital. La cultura de una sociedad se enriquece con esa plenitud. Y de ella se nutre también la economía.

C.H.

A.P.

G. S.

Economy and Humanism

This issue of *Cultura Económica*, dedicated to exploring various aspects of a humanistic approach to Economy, also aims to be a tribute in life to Miguel Alfonso Martínez-Echevarría. Miguel Alfonso was born in Malaga in 1943, and obtained a PhD degree in Theoretical Physics at the University of Valencia in 1974, but devoted much of his life to reflection, teaching and philosophical research on Economics. He proves a long and varied teaching career as a Professor of several Spanish Universities: the University of Murcia, the Autonomous University of Madrid, the University College San Pablo CEU, the University of Valladolid and the University of the Basque Country. Since 1982, and until his retirement in 2014, he has been a full-time Professor at the Faculty of Economic and Business Sciences of the University of Navarra, where he taught for years the subjects “History of economic thought”, “History of business thinking” and “Philosophy of Economy”.

Along his career, he has held numerous managerial positions being Vice-Dean of the Faculty of Economics and Business Sciences of the University of Navarra from 1987 to 1992. Miguel Alfonso is also a corresponding academic at the Royal Academy of Economic and Financial Sciences of Barcelona and he was Visiting Scholar of the Department of Harvard University Economics department in 1993. In recent years, he has devoted himself to research in economic theory and, especially, to the philosophy of economics, with his main lines of research being the political and social dimension of the company and business and economic ethics. Author of *Directing companies: from theory to reality* and *Rethinking work*, he has participated in numerous conferences, symposiums and

discussions in European and American universities, directed dozens of doctoral theses and published innumerable articles in Spanish and international journals. In mid-2104, having reached the age of 70, he withdrew from the formal academic setting. Currently, he continues with his research work and collaborates as a counselor in several public and private policy initiatives. His committed and exemplary work continues to serve as a guide for a large number of disciples around the world.

Now, what are the reasons why we want to pay homage to Miguel Alfonso in *Cultura Económica*? Basically because we think that he is one of the best representatives of humanism in Economics. Having started in Physics and then specialized in the statistical aspects of Economics, he soon discovered that the latter was a human and social science very different from the natural sciences. That is why he devoted himself to studying in depth its philosophical and anthropological foundations. He thus discovered the cultural, political and above all ethical dimension of this science, and that Economics is never pure theory but always thought linked to action. Hence his dedication to the most typical place in which economic action takes place: the company. In fact, he devoted much of his studies to understand the company not only as a unit of production, but as a human community in which multiple purposes, that go far beyond profit, converge. In this sense, he also dedicated much of his efforts as a teacher and researcher to understand the nature and ultimate meaning of work as the center of all economic activity and as a key aspect of all human activity. In addition, there is an essential dimension that is not absent from its economic humanism: faith. In Miguel Alfonso it is clear that the human and Christian dimension of existence also opens up to new and for a purely technical or aseptically positivist view unimagined perspectives and horizons to the economy.

As a tribute to this rich academic and vital career, we offer our readers an article by Ricardo F. Crespo that gives us a reflection on an aspect that is a central part of Miguel Alfonso's path: Epistemology and the Economics Methodology. We also publish a work on the subject of the gift in Economics, so important in recent years, by Antonio Moreno Almárcegui, and Germán Scalzo. Likewise, we present an article by Alberto Vargas on the crisis of modern economic science. Next, we publish two works by our honoree. The first is formed by a set of texts on university life selected by Germán Scalzo. The second, entitled "Two visions of economic rationality" was published years ago in our journal and offers us a comparative approach to the two ways in which the study of economics can be addressed today. Finally, we also present three more essays by Rafael Alvira, Álvaro Perpere Viñuales and Carlos Hoevel on three topics dear to our honoree: humanism in the company, the Aristotelian vision of Economy and Spanish economic humanism.

In the academic sphere, homages are an act of justice and gratitude. Our conviction is that, as far as possible, tributes should be made in life. This allows us to share with Miguel Alfonso the satisfaction of contemplating a path not yet complete but full of meaning not only for the protagonist but also for those who witness his vital summit. A society's culture is enriched with that richness. And Economy is also nourished from it.

C.H.

A.P.

G. S.

¿Qué aportan la epistemología y la metodología a la economía?

RICARDO F. CRESPO*

Revista Cultura Económica

Año XXXV • N°94

Diciembre 2017: 7-20

Resumen: En este breve artículo se destacan dos aportes de la epistemología y la metodología a la economía y la formación de los economistas. Por una parte, la necesidad de considerar una racionalidad más amplia que la racionalidad instrumental para el análisis de los fenómenos económicos. Y por otra, se plantean las consecuencias de la infra-determinación de las teorías para la economía positiva.

Palabras clave: epistemología; metodología científica; racionalidad

Abstract: *This short article aims to highlight Epistemology and Methodology's contributions to the economy and the formation of economists. This includes, on the one hand, the need to consider a broader rationality beyond instrumental rationality for the analysis of economic phenomena, and on the other hand, the consequences of this reductionism for the positive economy.*

Keywords: *epistemology; scientific methodology; rationality.*

Tuve mi primera charla con Miguel Alfonso Martínez Echevarría por motivos académicos un día del mes de mayo de 1992 en su despacho de la Universidad de Navarra, en Pamplona. Le había adelantado que iba con la inquietud de definir un tema de tesis doctoral en Filosofía sobre filosofía de la economía. Miguel Alfonso me atraía por su visión profunda de lo económico y esperaba una orientación para concretar un viejo anhelo: penetrar en la naturaleza y en los alcances de la economía. Su primera idea fue trabajar sobre el pensamiento económico de Philip Wicksteed. El problema fue que al ir a la biblioteca a buscar sus escritos me encontré con que, más allá del *The*

* Universidad Austral – rcrespo@iae.edu.ar

Common Sense of Political Economy, éstos eran bien escasos. Entonces, decidimos que trabajaría sobre el *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica* de Lionel Robbins. Varios años después, cuando definía de qué ocuparme en mi tesis doctoral en economía, también Miguel Alfonso me ayudó a definirlo, de modo que ha tenido una impronta muy grande en mi formación en algo tan relevante como la elección de los temas de dos tesis doctorales. Hemos tenido largas charlas en Pamplona, Buenos Aires y Mendoza, donde me ha transmitido infinidad de ideas sugerentes y consejos para mi vida académica que han resultado bien sabios.

En este breve texto me propongo contestar a la pregunta del título, que tiene una relación muy grande con lo que me ha transmitido Miguel Alfonso: la preocupación por determinar cómo aporta la filosofía a la economía. Aquí me refiero al aspecto epistemológico que, como se verá, tiene anejo un contenido ético y metodológico. La respuesta no puede ser más que parcial en una materia que da para varios libros.

La metodología de la ciencia es una parte central de la epistemología, la relacionada con el método o camino a seguir. “Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades”, decía Aristóteles (*Metafísica*, III, 1, 995a 27-9). De esto se trata, de plantear las dificultades adecuadamente, de hacer las preguntas correctas. Esto depende a su vez de acertar con el encuadre epistemológico apropiado al objeto de estudio. No se puede poner un clavo con un destornillador ni destornillar con un cuchillo. El objeto de estudio o el fin de una actividad nos señalan cuáles son los medios convenientes para conocerlo o para lograrlo. Esta es la tarea de la epistemología: determinar, dada la naturaleza del objeto, qué tipo de ciencia y métodos se requieren para alcanzar su conocimiento.

Pero en el fragor del trabajo científico, a veces el método cobra vuelo propio y se desconecta del objeto. Algo así señala Oskar Morgenstern: “a causa de la libertad con la que se mueve la mente, sucede frecuentemente que se pierde la relación con la realidad” (1972: 1164). Por eso parece importante tener en cuenta el consejo de

Hayek: “De tiempo en tiempo es necesario apartarse de las tecnicidades de los argumentos y preguntarse ingenuamente de qué se trata todo esto” (1948: 54). Probablemente todos hayamos sentido esta necesidad alguna vez. De esto trata la filosofía y más puntualmente la epistemología: este, a mi juicio, es su mayor mérito. Si bien siempre ha habido reflexiones como las sugeridas por Hayek, últimamente han sido más numerosas. Muchas veces, como es lógico, provienen de mentes críticas. Si no fueran críticas no cuestionarían, pero no por ser críticas son desechables. De hecho, las persistentes crisis no hacen más que darles la razón. La crítica racional nos lleva a profundizar y crecer en solidez. A comienzos de los ’70, W. Leontief (1971), entre otros, por ejemplo, criticó el carácter demasiado teórico de la economía: ésta reaccionó y hoy la mayor parte de los trabajos tienen un importante contenido empírico. Puede observarse muchas veces que cuando los economistas ya han cumplido una cierta trayectoria académica se replantean qué han estado haciendo y a veces son críticos hacia su ciencia en uno u otro aspecto.

Hoy observo un cuestionamiento bien difundido a una noción estrecha de racionalidad económica¹. No todos los motivos para una acción económica son la maximización del ingreso o de la utilidad. También ha habido una reacción en este campo procurando introducir variables o preferencias de tipo sociológico, psicológico, cultural, institucional, etc. La economía ha avanzado mucho en este sentido durante las últimas décadas. Es lo que John Davis (2011) ha denominado “imperialismo inverso de la economía”.

Sin embargo, se sostiene que esa incorporación se ha hecho muchas veces dentro de un esquema unívoco, el de la racionalidad instrumental, mediante una especie de “domesticación” de esos elementos.

La racionalidad instrumental se define como la elección de las acciones que satisfacen mejor los fines u objetivos de un individuo *sea como fuera* que éstos resulten caracterizados. La racionalidad instrumental es una racionalidad de los medios eficientes, y *per se* es completamente agnóstica acerca de la naturaleza de los fines que sirve (Davis, 2003: 27).

Son varios los que piensan que no se gana mucho con la consideración de motivaciones no económicas tradicionales dentro de este marco, y que incluso se pierde por una desnaturalización de la variable incorporada. Amartya Sen, por ejemplo, se queja en los siguientes términos:

El programa de reemplazar la amplitud de nuestros valores y prioridades por una racionalidad instrumental concebida complejamente (...) puede ser un desafío intelectual apasionante, pero no debe verse como el núcleo del comportamiento racional si nuestros valores tienen de hecho la amplitud que este programa trata de excluir (Sen, 2002: 24-25).

Por su parte, Hamish Stewart argumenta en un artículo en *Economics and Philosophy* que un análisis sólo instrumental es incompleto. Explica la inutilidad de la conversión de motivaciones no económicas en preferencias, con el fin de tenerlas en cuenta en un esquema instrumental (Stewart, 1995: 70).

Pero además es imposible pensar sólo en términos instrumentales. La racionalidad instrumental es un pensamiento sólo de “ida” (en el sentido medios-fines), que no razona sobre la meta (los fines) y no considera ni la “vuelta” (fines-medios), ni las posteriores numerosas idas y vueltas propias de la acción humana real. En efecto, la racionalidad instrumental es el camino para ir de los medios a los fines, dados estos últimos. Pero en la vida y acción reales, que incluyen también a la realidad económica, lo más relevante es precisamente la determinación de los fines. Esta es la tarea específicamente humana. Inclusive, la otra tarea, la asignación óptima de medios a fines dados, quizás podría ser mejor desempeñada por una computadora. Joseph Raz (2005) piensa que la racionalidad instrumental es un mito: en realidad hay una sola racionalidad humana que determina conjuntamente fines y medios.

La racionalidad acerca de los fines, o racionalidad práctica, no sigue el esquema medios-fines. Se detiene sólo en la especificación de estos últimos a la luz del fin último que se busque según el plan de

vida personal. Como explica muy bien el filósofo inglés David Wiggins:

En el caso no técnico tendré habitualmente una descripción extremadamente vaga de algo que quiero –una buena vida, una profesión que me satisfaga, un fin de semana interesante, una tarde entretenida– y el problema no será ver (como es en el caso técnico) qué será causalmente eficaz para conseguirlos, sino qué *califica* realmente como una especificación adecuada y realizable de lo que satisfaría ese querer. La deliberación es aún una *zêtesis*, una búsqueda, pero no es primariamente una búsqueda de medios. Es la búsqueda de la mejor especificación [de fines]. Hasta que no haya especificación no hay lugar para los medios. Cuando se consigue, puede comenzar la deliberación medios-fines, pero las dificultades que surjan en ésta, me llevarán muchas veces a volver a una especificación del fin mejor o más factible, y todo el interés y dificultad del asunto será la búsqueda de adecuaciones adecuadas, no sus secuelas técnicas en la relación medios-fines (Wiggins, 2002: 225).

El relato de Wiggins es a la vez descriptivo y prescriptivo. Si queremos obrar a conciencia, debemos hacerlo de este modo. En el ámbito de los fines no buscamos medios para alcanzar fines sino actividades que son partes o especificaciones del fin. Los caminos de ida y vuelta a los que se refiere Wiggins quedan excluidos en una economía que sólo piensa según la categoría medios-fines. Como explican Sen o Albert Hirschman, por ejemplo, si no hacemos estos recorridos en los que los fines modifican los medios, nos privamos de datos incluso para una economía eficaz (Sen, 1987 y Hirschman, 1985).

Pongo un ejemplo bien simple. Quiero exportar cualquier producto a un determinado país. El colega que trabaja conmigo averigua cuáles son los trámites y los comienzo a hacer, pero cuando estoy en plena operación me empiezan a pedir comisiones ilegales, algo que no estaba en el instructivo. Mi colega repasa la literatura económica sobre corrupción y me dice que debemos calcular cuál es el margen de corrupción eficiente para seguir adelante². Casualmente lo comento con un amigo quien me hace notar que debo ser un

hombre probo, que no puedo colaborar con la extensión de la corrupción en ese país³. Entonces, reformulo mis fines a la luz del carácter de los medios y decido re-encauzar la exportación hacia el país, aunque el rendimiento esperado sea menor: un acto que sigue siendo económico (una exportación) pero que es económicamente irracional, según una racionalidad económica estrecha (puesto que se gana menos que con la otra opción). Sin embargo, es absolutamente racional desde el punto de vista de la racionalidad práctica, pues quiero ser una “buena persona” también en mi oficio de economista. Esta situación era imprevisible; la probidad era uno de mis fines pero estaba sólo latente. No estaba “activa” en mi mapa de preferencias. El economista dirá: “pero con los datos que yo tenía la solución estaba bien. Ahora, además, lo puedo introducir como preferencia o como *constraint* y le vuelvo a decir qué tiene que hacer”. Pero en tal caso la supuesta maximización se transforma en algo trivial: siempre maximizo.

Por otra parte, la vida real está llena de estos sucesos de ida y vuelta por el cambio de fines. Vamos al supermercado con una lista de compras y comprobamos a la salida que la lista del ticket no coincide con la lista original. Esto puede suceder porque se encontraron mejores medios para satisfacer las preferencias, o porque a la vista de las góndolas, las preferencias cambiaron. Este estudio de los fines es relevante tanto a nivel descriptivo o explicativo –sirve para relatar o explicar qué pasó: hubo o no hubo cambio de preferencias– como a nivel normativo: éstas son mis preferencias y no debería cambiarlas sin una previa reflexión.

La acción humana queda truncada si se considera sólo la mitad relacionada con los medios. Tradicionalmente se ha pensado que la economía se ocupa del campo racional de los medios y la sociología del campo irracional de los fines. Pero las características de unos y otros hacen que sean mutuamente dependientes con una relación compleja y circular. Por todo lo anterior, la economía no se puede desentender de los fines. Como dice Buchanan, se debe reconocer que los hombres pueden elegir cursos de acción que

aparecen en el mismo proceso de elección (Buchanan, 1987: 78). Los fines son dinámicos y también se eligen: no son dados. Algo parecido señaló hace bastantes años Frank Knight. Para él, la limitación de la racionalidad económica como descripción de una conducta deliberada es doble: primero, el fin no está dado, sino que es redefinido en el curso de la misma acción; segundo, un fin dado no es un fin en el sentido de la finalidad (Knight, 1956: 128-9). De todos modos, para Knight los fines son cuestión de la ética, la estética, etc. y deben integrarse en la ciencia social.

¿Por qué la economía no consideró los fines durante tantos años y recién ahora comienza a abrirse a ellos? Por estar inmersa en un encuadre epistemológico que no les da cabida, en el cual se razona por secuencias: en cada una de éstas debo fijar los fines y sólo puedo considerar otros en un razonamiento nuevo. Como afirma Davis (2004: 401), “una razón por la que la racionalidad instrumental ha sido atractiva en economía es que con un único modelo de análisis es posible un mayor grado de determinación lógica y matemática en la explicación económica”. Esto tiene muchas ventajas: es exacto, determinado y constatable y además pone a la economía casi al nivel de las ciencias duras, las más prestigiosas hoy día. Pero como alguien dijo, más vale estar vagamente en lo cierto que precisamente equivocado (Shove, 1942)⁴. No pretendo para nada relajar la disciplina y la exactitud en el ámbito en que se han de exigir. Sólo pretendo señalar que, como bien saben los economistas, sus conclusiones exactas son de aplicación limitada y que no es una debilidad la necesidad de continuar la argumentación añadiendo razonamientos menos estrictos debidos a la falta de información o la naturaleza azarosa del hecho considerado.

En resumen, la primera enseñanza, la de la epistemología, es que la teoría económica, tal como se desarrolla actualmente, sólo analiza una parte del problema. Para evitar que los economistas cometan “falacias de aplicación indebida”⁵, se les debe recordar esto desde pequeños, desde el comienzo de sus estudios de grado. Una introducción a la economía con buena base filosófica junto a

comentarios debidamente intercalados por el resto de los profesores, bastarían para graduar economistas que sean muy buenos técnicos y que no puedan ser acusados de poco realistas, al considerar no sólo la asignación óptima de medios a fines sino también la naturaleza de los fines y su influencia en la acción. Ahora bien, esto supone pensar que hay una racionalidad en los fines y que es cognoscible. También reconocer que mediante esta racionalidad la economía se funde con las otras ciencias sociales, especialmente la política en el sentido clásico. Como decía Adam Smith, “la economía política es una rama de la ciencia del político o legislador” ([1776] 1952: 182). Lo que sin duda supone un cambio de enfoque importante, que puede costar que sea aceptado.

Paso a la segunda enseñanza, la metodológica. Ésta tiene también una base epistemológica. Se trata del problema de la “infradeterminación” de las teorías y los datos, que surge de la invalidez lógica de la derivación de una proposición universal a partir de una inducción enumerativa⁶. La estadística es un ejemplo de inducción enumerativa.

“La complejidad del mundo plantea retos a la razón humana que ésta nunca puede afrontar de una manera plenamente satisfactoria” (Rescher, 1999: 51), incluso en el ámbito de las llamadas ciencias exactas. ¡Cuánto más sucederá en el ámbito de las ciencias humanas en el que irrumpen la libertad y las singularidades de las diversas personas involucradas! Concretamente, los datos que tenemos siempre admiten más de una explicación teórica. Por tanto, nunca podríamos saber con absoluta certeza si la teoría propuesta es la que realmente corresponde a los hechos y si, por tanto, nos va a servir para explicar una situación similar futura o para predecir. Algunos pueden pensar que esto nos sume en un escepticismo o provisionalismo perpetuos. Otros piensan que hay alguna salida. Entre estos últimos, el filósofo norteamericano Charles S. Peirce, dice en la sexta de las *Lecciones sobre el pragmatismo* de 1903:

Considérese la multitud de teorías que habrían podido ser sugeridas. Un físico se topa con un fenómeno nuevo en su

laboratorio. ¿Cómo sabe si las conjunciones de los planetas nada tienen que ver con él o si no es quizás porque la emperatriz viuda de China ha pronunciado por casualidad hace un año, en ese mismo momento, alguna palabra de poder místico, o si estaba presente un genio invisible? Piensen en los trillones de trillones de hipótesis que habrían podido hacerse, de las cuales sólo una es verdadera; y sin embargo, al cabo de dos o tres conjeturas, o a lo sumo una docena, el físico atina muy de cerca con la hipótesis correcta. Por azar no habría sido verosímil que lo hiciera en todo el tiempo que ha transcurrido desde que se solidificó la tierra (Peirce, 1903: 5.172 *apud* Nubiola, disponible en línea).

Para ofrecer una explicación a este “milagro” Peirce acude a un procedimiento llamado abducción o retroducción, una lógica de la formulación de las hipótesis que es instintiva y que se basa en una afinidad peculiar entre nuestra mente y el resto de la naturaleza. Peirce pone un ejemplo:

Como nuestras mentes se han formado bajo la influencia de fenómenos regidos por las leyes de la mecánica, determinadas concepciones que entran en estas leyes quedaron implantadas en nuestras mentes; de ahí que nosotros fácilmente adivinemos cuáles son esas leyes. Sin tal inclinación natural, teniendo que buscar a ciegas una ley que se ajuste a los fenómenos, nuestra probabilidad de encontrarla sería infinitamente pequeña (Peirce, 1903: 6.10, 1891 *apud* Nubiola, disponible en línea).

Es decir, tenemos, según Peirce, una especie de capacidad intuitiva racional que nos permite acertar con las hipótesis correctas. No se trata de algo mágico o de un subjetivismo. Esta “inclinación” se forma no sólo gracias a la naturaleza sino también por la experiencia: el científico con oficio “intuye” “por dónde” viene la solución, cuál es el mejor método a aplicar, y muchas veces “acierta” pronto. De hecho, es la “inclinación” que nos permite suplir la carencia del *link* lógico entre teorías y evidencia empírica. Si no creemos en esta capacidad, debemos conformarnos con la provisionalidad de las teorías, *à la* Popper, que es la tendencia de muchos epistemólogos. No descreen de esta capacidad los econométristas: si lo hicieran, no creerían –como lo hacen– en que vale la pena seguir refinando los

instrumentos, idear mejores técnicas para perfeccionar su capacidad explicativa. Por otra parte, es precisamente la capacidad para integrar los instrumentos a la teoría económica lo que justifica su práctica (Heckman, 2001).

Peirce no está sólo en la creencia en la capacidad intelectual que permite superar por otra vía el problema lógico de la inducción enumerativa. Esa vía es su transformación en una inducción esencial (la que capta y se funda en la esencia o causa descubierta): no necesito abarcar todo el universo de casos posibles para captar la naturaleza o esencia del fenómeno. Para Jaakko Hintikka, por ejemplo, la tarea de la inducción no es una inferencia de los casos particulares para alcanzar una generalización sino un medio para la formación de conceptos. Es una postura aristotélica, estrechamente unida a una concepción metafísica de esencias y causas que, como afirma el mismo epistemólogo finés, está en las antípodas del atomismo metafísico de Hume, responsable del fracaso inductivo (Hintikka, 1992: 34). ¿En qué consiste este problema o fracaso inductivo? Al no hacer ningún reclamo de esencias o causas, la inducción enumerativa sólo se puede “cerrar” cuando se acabe de considerar el universo posible. Esta es la postura de Hume. No conocemos estas entidades metafísicas –esencias y causas– sino que nosotros “ponemos” la causalidad cuando experimentamos la repetición. Al no radicar el fundamento de la generalización o ley en esencias o causas, no hay razón para que un dato nuevo no cambie la ley.

Además de la inducción esencial, el investigador cuenta con el auxilio de una serie de llamados “valores epistémicos” –coherencia, simplicidad, elegancia, plausibilidad, razonabilidad, etc.– que son como criterios que ayudan a aproximarse a la teoría “más verdadera”: la más coherente, explicativa, simple, etc.

Ahora bien, además de infra-determinación de las teorías, también podemos considerar la limitación inversa: las teorías infra-determinan, encasillándolos en clasificaciones teóricas, a los hechos reales. La riqueza de la realidad excede las posibilidades explicativas

de las teorías y a las capacidades descriptivas del lenguaje, más aún del matemático, que capta cantidades pero no cualidades. En la economía, esto es relevante a la hora de considerar los fines, como se veía en las páginas anteriores: las preferencias, que son los fines, no se maximizan sino que se sopesan, se balancean, o incluso se optimizan (en el sentido de elegir lo mejor, como superlativo de bueno). Lo anterior supone el descreimiento del esquema que está detrás de la posibilidad de la aditividad de utilidades. Los fines son heterogéneos (alimentación, amistad, participación democrática, recreación, por nombrar algunos posibles) y no podemos medirlos y sumarlos con una dimensión cuantitativa comparable.

¿Cuáles son las lecciones de estas reflexiones sobre la infra-determinación? Extraigo algunos pasajes de Nicholas Rescher:

La primera [lección] es que la conclusión que deberíamos extraer no es el escepticismo (el decir que no podemos obtener ningún conocimiento provechoso de la realidad), sino más bien el falibilismo: que cualquier información, tal como nosotros podemos obtenerla, es siempre imperfecta y mejorable en algunos aspectos. La segunda es que de nuestros esfuerzos por obtener el conocimiento del mundo no se puede esperar la perfección (...) La tercera lección (...): debemos reconocer que la realidad, como tal, excede el alcance de nuestros esfuerzos imperfectos (Rescher, 1999: 57-58).

Concluye:

La condición epistémica del *homo sapiens* es muy parecida a nuestra condición moral. Estamos destinados en ambos aspectos a lo que es, a lo sumo, una vida de ‘esfuerzo y lucha’. Ser un buen indagador, como ser una buena persona, no es un problema soluble y alcanzable completamente sino un desafío y una oportunidad que ofrece la prospectiva de una búsqueda interminable; pero también de una búsqueda cuya recompensa es potencialmente interminable (Rescher, 1999: 59).

Cualquier hipótesis más positiva supone la creencia en la capacidad cognoscitiva abstractiva que nos pondría frente a las esencias y causas reales de los fenómenos. En cualquier caso, esta segunda enseñanza nos dice que la mente humana es limitada, y que por tanto debemos ser modestos en nuestras afirmaciones y cautos en nuestras recomendaciones de política, pues aunque creamos en nuestra capacidad intelectual siempre damos un cierto salto de los datos a la teoría. Para caminar siempre hay que tener un pie en el aire. Esto no es una debilidad propia de la economía: es así para todas las ciencias. La epistemología nos brinda varios criterios epistémicos para acotar el error, sin lograr superar todas las limitaciones (hecho que los economistas reconocen habitualmente). También nos brinda una explicación de esas limitaciones, lo cual representa un buen comienzo para intentar minimizarlas. En fin, pienso que es un buen aporte.

Quiero terminar agradeciendo a Miguel Alfonso el haberme iniciado y acompañado en este camino que satisface la inquietud surgida en largas conversaciones de bachiller adolescente con mi padre, un buen economista: saber más sobre la naturaleza y el alcance de la economía.

Referencias bibliográficas

- Buchanan, J.M. (1987). *Economics. Between Predictive Science and Moral Philosophy*. Texas A&M University Press, Texas.
- Davis, J. (2003). *The Theory of Individual in Economics*. Routledge, Londres.
- Davis, J. (2004). "Collective intentionality, complex economic behavior, and valuation", en Davis, John B., Alain Marciano and Jochen Runde (eds.), *The Elgar Companion to Economics and Philosophy*. Elgar, Cheltenham y Northampton.
- Davis, J. (2011). *Individuals and Identity in Economics*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Hayek, F. A. v. (1948). "Economics and Knowledge", en *Individualism and Economic Order*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Heckman, J.J. (2001). "Econometrics and empirical economics", *Journal of Econometrics* 100, 3-5.
- Hintikka, J. (1992). "The Concept of Induction", en John Earman (ed.), *Inference, Explanation, and Other Frustrations. Essays in the Philosophy of Science*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.
- Hirschman, A. (1990). "Against Parsimony. Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse", *Economics and Philosophy*, 1, 7-21.
- Knight, F.H. (1956). *On the History and Method of Economics*. University of Chicago Press, Chicago.
- Leontief, W. (1971). "Theoretical Assumptions and Nonobserved Facts", *The American Economic Review*, 61/1, 1-7.
- McMullin, E. (1995). "Underdetermination", *The Journal of Medicine and Philosophy* 20, 233-52.
- Morgenstern, O. (1972). "Thirteen Critical Points in Contemporary Economic Theory: An Interpretation". *Journal of Economic Literature*, 10/4, 1163-1189.
- Nubiola, J. (2001). "La abducción o lógica de la sorpresa", en *Razón y palabra* N°21. http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n21/21_jnubiola.html Último acceso: junio 2017.
- Raz, J. (2005). "The Myth of Instrumental Rationality", *Journal of Ethics & Social Philosophy* 1/1, 2-28.
- Rescher, N. (1999). "Razón y realidad: La infradeterminación de las teorías y los datos", en id. *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*. Paidós, Barcelona.
- Schenone, O. y S. Gregg (2003). *Una Teoría de la Corrupción*. Acton Institute, Grand Rapids.
- Sen, A. (1987). *On Ethics and Economics*. Basil Blackwell, Oxford y New York.
- Sen, A. (2002). *Rationality and Freedom*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres.

- Shove, G.F. (1942). "The Place of Marshall's Principles in the Development of Economic Theory". *The Economic Journal*, 52/208, 294-329.
- Smith, A. ([1776] 1952). *La riqueza de las Naciones*. FCE, México.
- Stewart, H. (1995). "A Critique of Instrumental Reason in Economics". *Economics and Philosophy* 11, 57-83.
- Wiggins, D. (2002). *Needs, Values, Truth. Third Edition. Amended*. Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

¹ Surgen nociones como las de *expressive rationality* (Shaun Hargreaves Heap), *situated rationality* (Tony Lawson), *ecological rationality* (Vernon Smith), *achievement rationality* (Elias Khalil), *background rationality* (Marck Peacock), *constitutive rationality* (Hamish Stewart), por poner algunos ejemplos. En general se tiende a buscar una ampliación del concepto de racionalidad. A esto parecen abocarse diversos programas como el de la *behavioral economics* (Kahneman, Thaler), diversas corrientes experimentales, institucionalistas, evolutivas, la incorporación de motivaciones no estrictamente racionales, altruismo, *happiness*, *collective-rationality*, etc. La aspiración de algunos de éstos es encontrar un concepto que supere la racionalidad instrumental. Otro caso paradigmático y especialmente importante por la dimensión de las corrientes y discusiones que ha originado, es el de Amartya Sen.

² A este respecto, véase por ejemplo el trabajo de Susan Rose-Ackerman, "The Political Economy of Corruption", en *Corruption and the Global Economy*, p. 33, citado por Osvaldo Schenone y Samuel Gregg (2003: 42).

³ Este es un motivo moral, no económico. Pero sin duda influye sobre el acto económico. Podría haber sido psicológico, o sociológico. A la hora de actuar no se pueden satisfacer sólo los fines económicos: deben armonizarse con el resto.

⁴ En la página 323 del artículo atribuye ese *motto* tan citado a Wilson Carr.

⁵ Una falacia es un error lógico. Las hay de diverso tipo. La aplicación indebida hace referencia al uso de un método adecuado a un objeto para estudiar o actuar sobre otro objeto que requeriría un método diferente.

⁶ Sobre lo que se puede consultar algún manual de epistemología o filosofía de las ciencias. Recomendando, por ejemplo, los de Nicholas Rescher (1999) y Ernan McMullin (1995).

El don, fundamento de la vida económica y social

ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI*

Revista Cultura Económica

Año XXXV • N°94

GERMÁN SCALZO**

Diciembre 2017: 21-46

Resumen: El presente trabajo muestra cómo las diferentes concepciones de la noción de gracia que tienen el Protestantismo y el Catolicismo repercuten en las relaciones sociales humanas. De modo particular veremos cómo a diferencia de la tradición protestante –que tiende a separarlos– la tradición católica realiza una síntesis continua entre dos realidades diferenciadas pero íntimamente relacionadas: el don y el contrato. Estas dos aptitudes diferentes tienen consecuencias en el ámbito de la justicia y la caridad. Aportaremos a la reflexión académica sobre el don, explicitando algunos de sus supuestos filosóficos y antropológicos que puedan contribuir a su rehabilitación en la vida social y económica.

Palabras clave: don; contrato; antropología; Catolicismo; Protestantismo

Abstract: *This article shows how the different conceptions of the notion of grace in Protestantism and Catholicism affect human social relationships. Particularly, we will see how unlike the Protestant tradition -which tends to separate them- the Catholic tradition makes a continuous synthesis between two differentiated but intimately related realities, namely the gift and the contract. These two different facets have consequences for justice and charity. We will reflect on the gift, explaining some of its philosophical and anthropological assumptions that contribute to its rehabilitation in social and economic life.*

Keywords: *Gift; Contract; Anthropology; Catholicism; Protestantism*

* Universidad de Navarra – anmoreno@unav.edu.ex

** Universidad Panamericana – gscalzo@up.edu.mx

“En las actuales circunstancias no podemos conformarnos con devolver a los hombres lo que es suyo, pues de ese modo nos quedaríamos cortos, sino que ha llegado el momento de hacer planteamientos más ambiciosos, se requiere amarlos, servirlos en la caridad de la verdad...”

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría (2010: 125)

En el año 2008, Miguel Alfonso Martínez-Echevarría, catedrático de teoría económica en la Universidad de Navarra, fundó en el seno de tan prestigiosa institución el grupo de investigación interdisciplinar en “Filosofía y Economía” que, durante varios años reunió con frecuencia semanal a estudiantes y profesores en torno a seminarios de muy diversos temas. Miguel Alfonso lanzaba con este gesto una poderosa invitación, que –en la línea del tema que queremos exponer en este trabajo– remite al mismísimo centro de la labor universitaria: la vocación radical humana de servir en la caridad de la verdad, lo que supone la apertura amable y generosa a los demás.

Fruto también de esos seminarios son estas reflexiones que aquí presentamos. Los autores de este trabajo, que hemos tenido la fortuna de participar activamente en sus seminarios, queremos expresar nuestro profundo agradecimiento al maestro Miguel Alfonso, por su guía y ejemplo, pero especialmente por el don de su amistad.

I. Introducción

La publicación de la Encíclica *Caritas in Veritate* (2009) significó un resurgimiento académico de la llamada “lógica del don” como fundamento de las relaciones sociales, “una nueva manera de enfocar no sólo la economía, sino la totalidad de la acción humana” (Martínez-Echevarría, 2010: 123). La comprensión de lo humano desde la lógica del don nos expone ante una realidad antropológica fundamental que, como es de esperar, repercute en el ámbito económico y social. A pesar del esfuerzo de la ciencia económica moderna por mantenerse al margen de estas realidades “extra-económicas” es “cada vez más

patente que el intercambio y el contrato no serían posibles sin esas expresiones de fraternidad, de gracia, de ayuda mutua que envuelven las relaciones humanas” (Martínez-Echevarría, 2010: 135).

Para contribuir al debate sobre la antropología que soporta la actividad económica, este artículo introduce algunos conceptos fundamentales sobre el don que, a pesar de haber recibido gran atención en los últimos años (González, 2013: 6), son aún esquivados por algunos círculos intelectuales. En la tradición académica sobre el don –mayormente francesa– resalta un desconocimiento del mundo católico, observándose en su evolución un salto del mundo antiguo al moderno, fuertemente influenciado por la narrativa protestante (Scalzo 2016). En el presente trabajo, mostraremos cómo las diferentes concepciones de la noción de gracia –expresión de la relación del hombre con Dios– que tienen el Protestantismo y el Catolicismo, repercuten en las relaciones sociales de los hombres entre sí. De modo particular veremos cómo, a diferencia de la tradición protestante –que tiende a separarlos– la tradición católica realiza una síntesis continua entre dos realidades diferenciadas pero íntimamente relacionadas: el don y el contrato, y las consecuencias que estas dos aptitudes diferentes acarrearán en el ámbito de la justicia y la caridad. Intentaremos, en lo que sigue, aportar a la reflexión sobre el don, explicitando algunos de sus supuestos filosóficos y antropológicos que puedan contribuir a una rehabilitación del don en la vida social y económica¹.

II. Sobre la “lógica del don”

Puede llamar la atención que, en una sociedad que se dice de mercado y por tanto, en la que dominan las relaciones reguladas por el precio y el interés, se preste atención a la lógica del don. Más aún, ¿qué lugar ocupa la “antropología del regalo” en una sociedad en la que el mercado se extiende más allá de las relaciones de subsistencia, intentando penetrar en el mundo de la cultura o de los servicios personales, tradicionalmente el campo que se confiaba a la familia, los vecinos o los amigos? (Folbre & Nelson, 2000). Una mirada más

atenta a nuestra realidad cotidiana, nos desvela una realidad conocida, pero en la que apenas reparamos: la madre que se levanta una y otra vez durante la noche para atender al hijo enfermo, la sonrisa de la persona con quien nos cruzamos en el ascensor, la invitación de un amigo a cenar el viernes por la noche, la explicación paciente del hermano de un tema difícil de matemáticas, el tiempo que dedicamos a una ONG, los regalos de la noche de Reyes, los compañeros de carrera venidos de todas partes y con los que pasamos años intensos, el consejo de aquel viejo profesor, la compañía al amigo enfermo terminal... Todas estas acciones tienen un rasgo en común: las hacemos gustosamente y de modo gratuito. Cuando se cuantifican, su importancia es sorprendente (Insel, 1993; Angulo & Hernández, 2013).

En efecto, el don está continuamente presente en nuestras vidas. En el ámbito académico,

desde diferentes puntos de vista y con métodos distintos puede ciertamente afirmarse que muy diversos intereses actuales de las ciencias humanas y sociales y las humanidades están poniendo de manifiesto que el concepto de don, noción antigua, ahora rehabilitada o propuesta de nuevo, resulta una clave especialmente privilegiada en orden a la comprensión de la persona y naturaleza humanas y los problemas sociales y económicos (González, 2013:15).

El grupo de gente que trabaja en torno a la Revista MAUSS –con Caillé a la cabeza– afirma contundentemente que el fenómeno del don no es una realidad marginal ni siquiera en nuestras sociedades de mercado. Más aún, para esta escuela, la lógica del don podría constituir la clave que permitiera comprender de un modo mucho más luminoso la experiencia humana. Es tal la importancia del don en la vida del hombre, que podría constituir el tercer paradigma, una superación de las limitaciones de los dos paradigmas dominantes en el mundo de las ciencias: el individualismo y el holismo metodológico. Precisamente por ello, tales investigadores pretenden fundar un nuevo paradigma de las ciencias sociales “sobre la universalidad, una cierta universalidad, de la obligación de dar” (Caillé, 2000: 45). Definen, de

modo general, al don como “toda aquella prestación de bienes y servicios sin obligación, garantía o certidumbre de retorno, realizado con la intención de crear, mantener o regenerar una relación social” (Caillé, 2000: 124).

En efecto, ni holismo ni individualismo metodológicos son capaces de comprender las raíces últimas de una sociedad cohesionada y políticamente fundada –en el sentido más noble del término político–. Por su parte, el paradigma del don hace de la donación el momento constitutivo primero de la realidad humana, el momento en el que se funda, por la misma donación, la identidad personal y el vínculo social.

A principios del siglo pasado, Marcel Mauss –antropólogo francés, sobrino de Durkheim– llamó la atención sobre la importancia que la lógica del don tenía en la organización de la vida social en las sociedades arcaicas (Mauss, 1979)². Lo que Mauss describía eran importantes ceremonias públicas, regidas por un ritual bastante estricto, en las que grandes grupos humanos intercambiaban numerosas cantidades de todo tipo de bienes preciosos. Él definió a este fenómeno como un hecho social “total”, porque

se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales –en éstas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuáles adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuáles hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen (Mauss, 1979: 157).

En estas ceremonias públicas, preparadas durante mucho tiempo y realizadas en un clima festivo, la sociedad se presenta como un todo, como una unidad, se identifica con el hecho, aunque éste sea protagonizado por personas concretas. En estas prestaciones recíprocas gratuitas, acaba implicado todo el cosmos: no sólo se despliegan prestaciones recíprocas entre hombres, sino entre vivos y

mueritos, seres humanos y seres sobrenaturales, hombres y animales (Hénaff, 2002: 172-173).

Lo que estos hombres se traspasaban en estas ceremonias era un poco de todo: “[l]o que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles o inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas...” (Mauss, 1979: 160). Y aquí se produce una paradoja. Por un lado, el volumen de lo transmitido es importante e implica un mecanismo potente de distribución de riqueza. Sin embargo, no es un comercio: las cosas transmitidas no tienen precio. No se busca el equilibrio entre lo dado y lo recibido. Más bien el don es un desafío, una apuesta. Se busca, con la generosidad, sobrepasar lo recibido, pues lo que está en juego es el rango social, el honor, el reconocimiento del otro. El don expresa rivalidad y lucha. No tanto una lucha por conseguir la riqueza como una lucha por conseguir “ser” por medio de la riqueza. Pues, según una ley que podríamos llamar universal, quien da es superior a quien recibe. En otras palabras, dar es glorioso y produce prestigio (Hénaff, 2022).

Influido por el evolucionismo, Mauss pensaba que su trabajo había descubierto una profunda evolución general de la humanidad: de la lógica del don –dominante en las sociedades arcaicas– a la lógica del intercambio de mercado, propia de las sociedades modernas (Mauss, 1979: 158)³. Con ello daba a entender que la lógica del don había tendido a perder su relevancia social y, dicha tendencia general sugería que desaparecería pronto. Aunque es verdad que nuestro mundo está fascinado por el nuevo poder tecnológico del hombre y su capacidad de transformar la naturaleza y transformarse a sí mismo; y que nuestra sociedad de mercados ampliamente globalizados –que ofrecen al consumidor una infinidad de productos a precios cada vez más accesibles–, da un poder inusitado a las relaciones de intercambio, la realidad es que para nosotros, las cosas más importantes siguen siendo un regalo: la vida, la naturaleza, nuestras familias, los amigos, los vecinos, los compañeros. Es decir, lo que constituye lo más querido y lo que da sentido a nuestras vidas es un don recibido, del que no hemos hecho nada, o casi nada, por merecer.

La importancia de la obra de Mauss es que rompía, entonces, con una cierta tradición originada durante la modernidad y que tendía a señalar como modelo o arquetipo ideal de relación social la lógica del intercambio regida por el contrato y el precio: la relación mercantil (Lázaro, 2002).

Una de las cosas que más poderosamente llamó la atención de Mauss no era el fenómeno mismo del don, sino la obligación de corresponder con un contra-don, en señal de agradecimiento, que el donatario tenía en las sociedades arcaicas. Así, el don ponía en marcha un proceso social que se desarrollaba en tres etapas: donar, tomar, corresponder; implicando, al menos, a un donante y un donatario. El don iniciaba un mecanismo de *mímesis* que unía en un mismo hecho don y reciprocidad. ¿Por qué esta obligación de corresponder? ¿Cuál era su significado? El interés o extrañeza de Mauss –nacido en una sociedad que se “sostiene” sobre la obligación contractual legalmente sancionada– se centraba en entender la naturaleza de “esa obligación” de devolución del don propia de las sociedades arcaicas.

III. Don y reciprocidad

Mauss observaba que el don era un desafío no solo para el donante, sino sobre todo para el donatario, que se veía ante un dilema. Por un lado, rechazar el regalo era hacer un desprecio al donatario y equivalía muchas veces a una cuasi-declaración de guerra. Por otra parte, aceptarlo, implicaba una obligación a corresponder, con generosidad y liberalmente, al menos a la altura de lo recibido, –aunque mejor si lo sobrepasa– con un contra-don en señal de agradecimiento. Tomar o no tomar era un momento decisivo en el proceso social que el don desencadenaba. Introducía como sujeto activo al donatario en la relación, que dirigía en un sentido u otro la relación. Si no tomaba, se arriesgaba al enfrentamiento con el donante, fruto del acto de desprecio público ante la comunidad que suponía el rechazo, o, a lo menos, la relación recién incoada moría. Si tomaba el bien, quedaba públicamente obligado a expresar el agradecimiento por el bien recibido. Si no correspondía, o no estaba a la altura que se esperaba

con el contra-don, él y su grupo quedaban deshonrados ante la comunidad.

Dar públicamente con generosidad ostentadora es glorioso y produce prestigio. Es, al mismo tiempo, un desafío: obliga al otro a responder sin haberlo solicitado. Donar, tomar y corresponder constituyen tres momentos de un mismo proceso que el don pone en marcha. O dicho de otro modo, la reciprocidad sería aquella “fuerza que incita a aquel que recibe a dar a su alrededor –y no solo retornar–, ya sea a quien le ha dado, ya sea a un tercero”. Para Godbout esto es un rasgo intrínseco –una constante, dice él– del don (Godbout, 2004: 230). Don y reciprocidad son aspectos de la misma realidad. Sin embargo, es propio del don que exista un retraso en el retorno; quien da, da confiadamente y puede llegar a interpretar un contra-don inmediato como signo de ingratitud (Bordieu, 1977). El contra-don mantiene cierta equivalencia con el don, aunque debe ser diferente, no es una repetición idéntica sino una *mímesis* no exacta, que expresa lo propio y singular de cada uno (Milbank, 1995: 125). En la equivalencia exacta –propia del intercambio comercial– ambos se reconocen como iguales en algo común, subyace un contrato oculto.

¿Cuál es el significado de este proceso? Para Mauss, los aspectos esenciales ligados a la lógica del don son dos: el reconocimiento personal y, al mismo tiempo y por lo mismo, la creación, mantenimiento o regeneración de una relación social. En la lógica del don, aunque los bienes intercambiados son importantes, lo más relevante es que están al servicio de relaciones de reconocimiento de los sujetos implicados. En este proceso de donar, tomar y corresponder la propia identidad del donante-donatario está en juego.

¿Cómo tiene lugar el reconocimiento de la propia identidad? Los dones tienen una significación por la cual, de algún modo intangible pero real, el donante queda implicado en la cosa donada. Los objetos que se intercambian condensan la memoria viva propia, familiar, o del grupo de referencia. Otras veces se encantan o se bendicen, están cargados de un poder misterioso o sobrenatural. Mauss observó que en muchas sociedades no había distinción entre los derechos personales y los reales. Así, para el derecho maorí

la obligación de derecho, obligación por las cosas, es una obligación entre almas, ya que cada cosa tiene un alma, es del alma. De lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio... hay que dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma (Mauss, 1979: 168-169).

Dicho de otro modo, el donador se arriesga dándose personalmente en eso que dona. Hénaff –parafraseando a Mauss– dirá:

“[s]e dona a sí mismo donando, y si se dona es que se debe –a sí y a su bien– a los otros”. La implicación del donante en la cosa donada no es metafórica: es al mismo tiempo la historia de la transmisión del alma y de la presencia substancial; esto traduce el hecho de que el vínculo del donante con el donatario es personal, exclusivo, intenso (Hénaff, 2002: 171).

Esto nos lleva al significado de la cosa en el don.

El don es un símbolo. Según Caillé: “don y símbolo son co-extensivos (...) Para comprender y descubrir empíricamente cómo el vínculo social es tejido por los dones, que no valen más que simbólicamente, aún faltaría haber comprendido (...) que, más profundamente, es la realidad social misma que debe ser concebida como intrínsecamente simbólica” (Caillé, 2000: 6). El don es un signo que tiene una significación. Incluso se podría decir que el don es un signo eficaz: produce lo que significa, es una realidad al mismo tiempo material y espiritual y es allí donde radica su fuerza.

El objeto entregado es una señal del cumplimiento de una obligación respecto a alguien, que al mismo tiempo expresa lo más propio y valioso del sujeto que da: la donación de sí mismo en aquello que se dona, unida al reconocimiento de lo que tenemos de más valioso y que los otros –al reconocerlo– nos otorgan. En el hombre, el reconocimiento de su identidad está ligado a la lógica del don. *Somos*

*eso que los demás reconocen en eso que damos-dándonos*⁴. En determinados contextos, aquello que se entrega expresa de algún modo al donante dándose; y esa donación apela, exige, busca una respuesta del donatario. No cualquier respuesta, sino aquella respuesta que esté a la altura de lo donado; aquella respuesta que exprese el reconocimiento del donante por parte del donatario. Y ésta sólo puede ser aquel contra-don que manifieste quién es el donatario. Don y contra-don fundan relaciones por el poder que lo dado –prenda capaz de expresar una voluntad sostenida y manifestación de sí del donante– tiene de trascender el tiempo y fundar el reconocimiento intersubjetivo.

IV. Don y deuda

La acción de dar genera en el donatario una deuda de agradecimiento que debe ser saldada de alguna forma. Para Hénaff, la deuda es en primer lugar y antes que nada la obligación de restituir –según la lógica del don– un equilibrio roto. A un don, un contra-don; a un asesinato, un castigo o compensación; a una esposa recibida por un grupo, otra dada; a una transgresión, una reparación (Hénaff, 2002: 272-273).

Podríamos arriesgar, en línea no solo con la antropología cultural sino también con la teología, que al comienzo de todo está el don; de modo especial, la conciencia de que todo aquello que somos lo hemos recibido –es decir, la deuda de vida, el estado de deuda. Godbout reconoce este hecho:

[m]e parece que este *favor inexplicado* existe en todas las sociedades, casi por definición. La especie humana no considera como adquirido el hecho de recibir, de ahí la fuerza universal del principio de reciprocidad, fundado en un estado de deuda original porque recibimos la vida y no podemos recibirla inocentemente, como si fuera de suyo, sin preguntarnos, lo que posiblemente constituya una diferencia fundamental con los animales (Godbout, 2004: 234).

Si es verdad que al comienzo de todo está el don –la conciencia de que lo que somos lo hemos recibido– de ahí se deducen dos cosas. La primera es que en todas las sociedades la deuda de las deudas es la deuda de vida, el capital inicial origen de toda fecundidad posterior. La segunda, si lo que hemos recibido ha sido sin ningún mérito, totalmente gratis, también nosotros debemos dar gratis. Lo que se ha recibido gratis, debe darse gratuitamente. Se podría decir que el don pone en marcha un potente proceso de *mímesis*. Si el donante originario es Dios mismo, entonces el origen es la abundancia; por el contrario, si no aceptamos a Dios como el donante originario, en el origen hay carencia y esto conduce al miedo al otro y a la violencia, que es lo que está en la base de la filosofía política de Hobbes⁵.

Esto plantea uno de los problemas que más discusión ha generado. Si lo consustancial al don es la gratuidad, ¿qué significado tiene hablar de la obligación de restituir? Dice Testart:

[e]l don es la cesión de un bien que implica la renuncia a todo derecho sobre ese bien así como a todo derecho que podría emanar de esta cesión, en particular a aquello que podría reclamar en contrapartida (Testart, 2001: 710)⁶.

O sea, no habría obligación legal, jurídicamente exigible, a la restitución. Dicho en términos positivos, como el don es libre, libre debe ser la respuesta. Para Godbout:

[e]l principio de reciprocidad no significa –¡jamás! – que en el don, el retorno está garantizado, a causa de otro rasgo inherente al don: la libertad (Godbout, 2004: 232).

Para este autor la libertad es otra constante del don. De tal forma que en la reciprocidad se unen al mismo tiempo la obligación de gratitud –el reconocimiento de una deuda que hay que restituir– y la libertad de la respuesta. Cuanto más importante es el don, más crece la tensión entre los dos términos, dado que entonces más grande es la deuda de gratitud, más grave es la obligación de restituir y más importante es la libertad de la respuesta.

Lo que está en juego es el reconocimiento, que no se puede dar sin libertad en la respuesta. Dice Hénaff

[e]n la especie humana interviene (...) un factor de elección y de voluntad que, en el gesto del don, asocia de manera indiscernible la necesidad y la libertad (...) El intercambio de dones resuelve la tensión entre la necesidad del encuentro – exigencia de la naturaleza– y la imprevisión de las respuestas –exigencia de la libertad–. (Hénaff, 2002: 186).

Cuanto más importante es el don, más profunda es la tensión obligación-libertad, pero también, más profundos los vínculos que se generan si hay respuesta, más hondo el reconocimiento. Es la condición humana.

La obligación de restituir plantea otro problema. Si al dar es razonable esperar “lo obligado” por gratitud, expresión del reconocimiento, ¿qué diferencia práctica hay entre el don y el intercambio, pues en ambos casos hay contrapartida? Entre los defensores del don se insiste en la importancia de los aspectos subjetivos; entre el don y el intercambio, cambia la intención. Es necesario distinguir lo que se intercambia del significado para los protagonistas de lo intercambiado; así como entre la intención de los sujetos y los objetos intercambiados. En el caso del don, la intención es la benevolencia hacia el otro –lo que se traduce en la libertad de la respuesta del otro–; en el caso del intercambio es el interés –lo que se traduce en la exigibilidad de la contraprestación.

Sin embargo, ante esta afirmación, cabe una última objeción. Desde un punto de vista objetivo, en ambos casos el resultado es más o menos el mismo: hay contraprestación. Es verdad que en un caso es fruto de la liberalidad mientras que en el otro es una obligación legal; pero el hecho es que hay contraprestación. El problema estribaría en que la intención –ya sea benevolente, ya sea interesada– podría parecer irrelevante a la hora de explicar la distribución objetiva de la riqueza resultante de ambos tipos de transferencias.

El problema de la significación-intención de lo dado y el orden social resultante se complica con otro mal entendido. Al hablar de la

obligación de gratitud, suele afirmarse que la respuesta debe ser proporcional a lo dado. Aquí el problema radica en el significado del término “proporción”. Algunos confunden proporción con la idea de igualdad entre lo dado y lo recibido, lo que nos lleva otra vez a la equiparación entre el don y el intercambio ¿No es el precio la expresión de la equivalencia del valor entre lo dado y lo recibido? ¿No es, por tanto, el intercambio la forma más eficaz y más justa de saldar las deudas?

A este planteamiento caben dos objeciones. La primera es la idea de precio. Cuando hablamos de precio, estamos hablando de “valor de cambio”. La noción de valor de cambio está intrínsecamente unida a la noción de *sustituibilidad*, que viene a resolver el problema de la conmensurabilidad: qué cantidad n del bien x me permite sustituir a n' del bien y . Desde el punto de vista del valor de cambio, ambas cantidades de cada bien son perfectamente sustituibles, sin que haya *cambio de valor*. Eso quiere expresar precisamente el precio.

No sucede así en la lógica del don. Si en el don el sujeto “se da a sí mismo” dando, no es posible atribuir un valor de cambio a eso —un precio— pues lo que está en juego es el valor del donante, que por definición es *insustituible*. Se pone precio a las mercancías, y en algunas sociedades incluso a los esclavos —que no son personas, sino parte del patrimonio—, pero ninguna sociedad ha puesto precio a los hombres libres, o a los bienes que considera sagrados. Precisamente porque expresan la identidad, lo más propio de sí, son insustituibles, y, por ser insustituibles, son *bienes-sin-precio*. Precisamente porque lo que se intercambia es insustituible, la lógica del don puede fundar relaciones personales, intensas, exclusivas. En este caso, la transferencia pretende fundar un vínculo de reconocimiento: quiero estar unido a tí, y no me da lo mismo “cualquier otro”. Precisamente porque la lógica del don se desenvuelve en el marco de los *bienes-sin-precio*, no es posible el equilibrio, el sentido de la igualdad entre lo dado y lo recibido. Eso es totalmente ajeno a la lógica del don. Entonces, ¿qué sentido tiene la idea de proporción entre lo dado y lo recibido?

Mientras que el intercambio mercantil tiende a la equivalencia entre lo intercambiado –es un juego de “suma cero”– la idea de deuda es consustancial a la lógica del don (Godbout, 2004). Más aún, muchas de las relaciones fundadas en la lógica del don se apoyan en la noción de “deuda estructural permanente insalvable”. Visto desde el punto de vista de uno de los miembros de la relación, lo que se recibe es de tal naturaleza que jamás –haga lo que se haga, dónese lo que se done en señal de gratitud– podrá devolverse un don de la misma naturaleza del don recibido. Así se han visto las relaciones entre Dios y los hombres, antepasados y vivos, padres e hijos, maridos y mujeres, señores y vasallos, maestros y discípulos, etc.

Como ya hemos mencionado, está generalmente aceptado que el don más valioso que recibimos es el don de la vida. Recibimos la vida de nuestros padres, de los antepasados, y, en último término, de Dios, que en la tradición monoteísta es el único “señor de la vida”. Si la vida es el don más valioso, la *deuda de vida* constituye la obligación más grave y sagrada, al mismo tiempo que funda las relaciones de reconocimiento que sostienen la identidad primera. Por lo mismo, éstas son las relaciones más profundamente asimétricas. De acuerdo con la lógica del don, hay una deuda permanente insalvable respecto a ellos, y esa deuda de gratitud ha constituido durante siglos un pilar esencial del orden social. El culto a los antepasados muertos está ampliamente extendido entre las sociedades arcaicas. Tales ritos –regidos por la costumbre– suelen ser una actividad pública y festiva, que congrega a toda la familia, momento privilegiado de la vida del grupo familiar, en la que el grupo toma conciencia de sí al tiempo que alimenta los vínculos entre los vivos y los muertos, pues de ellos se espera protección, y a ellos se acude con libaciones en determinados días del año. En Roma la *pietas* constituye la manifestación de la veneración que los hijos deben a sus padres, expresión de gratitud por los dones recibidos de ellos⁷, y cimiento de todo el orden social.

Más aún, parece que el término *munus* (don) –de origen proto-indoeuropeo (De Vaan, 2008)–, significaba en Roma la costumbre de servir a los antepasados derramando sangre sobre sus tumbas (Hittinger, 2002: 389). En otros contextos, *munus* hace referencia a

un deber o servicio gratuito, generoso y pródigo; un don-ofrecido (ofrenda) a alguien en una ceremonia que tiene un cierto carácter a la vez sagrado, público y solemne. Ese alguien al que se ofrece es un alguien con el que se está en deuda y una deuda muy singular: la propia vida. Así, propiamente *munus* es la ofrenda de un contra-don, expresión de una reciprocidad agradecida. La ofrenda tiene un significado importante. Por un lado expresa un deber grave, sagrado (la propia solemnidad del acto refleja esa gravedad); por otro, es un reconocimiento público de quien es el oferente ante la comunidad: un buen hijo. Por último, *munus* no es un 'pago' que pueda saldar la deuda contraída con los antepasados, sino más bien, un reconocimiento de esa deuda. La ofrenda misma (sangre derramada sobre la tumba) refleja lo que está en juego. La sangre es la metáfora de la vida y la acción de derramarla es la expresión simbólica de su ofrecimiento. Así, toda la ceremonia es un reconocimiento de la deuda respecto a los antepasados, es un reconocerse a sí mismos constituidos por ese don originario que ahora se agradece, al tiempo que se les glorifica en reconocimiento de la vida recibida.

No es extraño que los cristianos hayan tomado el término latino *pietas* para expresar la adoración que los hombres deben a Dios. Si la deuda de vida constituye la deuda más importante en las sociedades humanas, entonces esta deuda se amplía al considerar la deuda de los hombres respecto a los dioses. Si en las tradiciones anteriores los dioses tienden a confundirse con la naturaleza, compartiendo entre sí distintos poderes y participando de las pasiones y limitaciones humanas, en la tradición monoteísta Dios aparece como el Único y Todopoderoso, que creó de la nada toda la realidad, expresión suma y perfecta de la Verdad, la Belleza y la Bondad. En las tradiciones anteriores el riesgo de confusión entre el mundo animal y el mundo humano, o entre el mundo natural y el mundo sobrenatural, es continuo. En la tradición monoteísta se amplía la distancia entre lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo divino. Ahora, la distancia entre la perfección de Dios y la limitación del hombre en cierto sentido se dilata hasta el infinito. Dios es el creador; el hombre, una criatura salida totalmente de sus manos. ¿Cómo entender las relaciones entre

Dios y los hombres? Si de Dios procede todo don –sumamente perfecto– ¿es posible la reciprocidad?

V. Don y gracia

La distancia entre Dios todopoderoso y la criatura humana que se presenta en el monoteísmo plantea un reto interesante desde el punto de vista de la lógica del don, pues eso implica que la deuda de gratitud del hombre respecto a Dios crece de modo inconmensurable, llevando hasta el extremo la tensión entre los elementos que componen esta lógica – ¿es posible la respuesta humana a un don perfecto? Dicho de otro modo, desde el punto de vista de la lógica del don, la aparición de monoteísmo –especialmente el judaísmo y el cristianismo– supone un desafío intelectual enorme, que confina con el misterio. Más si se tiene en cuenta que en nuestra civilización, de raíces cristianas, la naturaleza del don ha sido profundamente transformada por una categoría de origen religioso –sin duda teológica pero que afecta al ámbito antropológico, social jurídico, político, económico– y que extiende su influencia a toda cultura: la noción de gracia.

En efecto, la gracia es el don de Dios que nos hace partícipes de la naturaleza divina. Con la terminología del don, podemos decir que la gracia es aquel don que Dios da al hombre, donándose a sí mismo en aquello que dona. En la tradición cristiana la gracia expresa la lógica del don entre Dios y los hombres, modelo que se convertiría en el arquetipo de las relaciones de reconocimiento entre los hombres. En otras palabras, es muy posible que en el Occidente cristiano, la evolución de la noción de gracia explique la evolución del modelo de las relaciones de reconocimiento y por tanto, la concepción antropológica del hombre, fundamento del orden social.

El asunto es de una relevancia extraordinaria, pues si la gracia constituye el modo cultural de expresar en el Cristianismo las relaciones de don entre Dios y los hombres –y en Occidente tal modelo es el arquetipo en el que se inspiran las relaciones de don entre los hombres–, y las relaciones de don fundan al mismo tiempo las relaciones de reconocimiento y los vínculos sociales fundamentales,

podría decirse –junto con Hénaff (2002)– que la Reforma supuso una verdadera mutación cultural. Más en concreto, la Reforma pone en duda la relación entre don y reciprocidad. Su noción de gracia como don unilateral de Dios hace que el hombre no pueda responder, cuestión que se agrava incluso con la doctrina de la predestinación⁸.

Sin embargo, la influencia del cristianismo sobre la lógica del don es una de las lagunas más potentes en la obra de Hénaff. Su discurso contrapone por un lado las sociedades arcaicas y por otro la sociedad capitalista de mercado regida por el contrato y el intercambio. El contraste es revelador, pero no explica el proceso de cambio que llevó de un mundo a otro, ni las relaciones entre don e intercambio, al tiempo que parece devaluar la importancia de la lógica del don en el presente. Del mismo modo, entre los miembros de la revista MAUSS –que se reconocen discípulos del antropólogo– domina esa visión dual entre mundo arcaico y mundo moderno, lo que hace que su interés por el período “intermedio” sea algo secundario. En parte, porque domina la preocupación por mostrar la relevancia del don en las sociedades actuales; en parte, porque domina una cierta voluntad de distanciamiento de la propia tradición cristiana, que insiste –en su intento por mostrar la universalidad del don– en los rasgos comunes de las “grandes religiones” y en la naturaleza exclusivamente humanas de tales realidades⁹.

Sólo recientemente Hénaff (2002, 2003) ha considerado el tema de la relaciones entre Dios y los hombres desde la óptica cristiana del don: la gracia. Es un esfuerzo que abre una puerta interesante a la tradición cristiana, lo que supone un cambio notable en esta tradición intelectual (Hénaff, 2003). Buena parte de su estudio es el reconocimiento de esta laguna, al tiempo que una llamada y un reto a los intelectuales que proceden de la tradición intelectual cristiana para que se interesen en la lógica del don, y en el hecho de que dicha lógica permite comprender algunos aspectos importantes de esa tradición (Hénaff, 2003: 294-296). Sin embargo, presenta el problema que ya adelantamos: conoce muy bien el mundo antiguo y el mundo moderno, pero apenas dedica tiempo al mundo medieval, que parece no conocer tanto. Eso hace que cuando trata el tema de la gracia,

domine una comprensión más próxima al mundo protestante – posiblemente hegemónico durante la Modernidad– que al católico –y a nuestro juicio, más fiel a la tradición medieval anterior– lo que puede haber afectado a sus conclusiones generales de un modo importante.

Hénaff empieza su historia de la gracia en la modernidad y lo hace partiendo de la obra de Weber *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*:

[n]o hay duda de que este ensayo se ha convertido en una referencia canónica en el campo de la sociología de las religiones y más generalmente en el campo de las ciencias sociales. La razón de esto es muy simple: la unión de un movimiento religioso y un proceso económico es particularmente fascinante (Hénaff, 2003: 293).

Frente a la interpretación más extendida de la Ética protestante –que la Reforma habría impulsado o incluso provocado la dinámica del capitalismo– Hénaff sostiene que Weber defendió más bien la tesis opuesta: llegó un momento en que el desarrollo económico se hizo incompatible con cierta noción de fraternidad, por otra parte, común a todas las grandes religiones, no sólo al Cristianismo.

El Protestantismo, al defender una nueva forma de relación social, permitió resolver esta contradicción. Para Hénaff, Weber se limitó a defender el carácter indirecto de este vínculo no pretendido: no es una relación causal entre una fe y un fenómeno económico, sino entre una ética y un espíritu que consiste en la búsqueda sistemática y racional del beneficio (Hénaff, 2003: 298). Sin embargo esta forma de racionalización era insuficiente para dar cuenta de la sorprendente dinámica del capitalismo. También era necesario un elemento invisible, una actitud, un *ethos*, la voluntad para ir más allá del marco tradicional del negocio más provechoso. Y es precisamente en este punto que el espíritu del capitalismo se encuentra con la ética protestante: la devoción al deber ligado a la profesión (Hénaff, 2003: 299; Weber, 2008: 134).

En su famoso ensayo, Weber desarrolla un detallado análisis del término alemán *beruf* (vocación-profesión), gracias al cual la propia profesión se convierte en la vocación asignada por Dios al creyente durante su vida sobre la tierra. Weber nota la paradoja: lejos de haber causado la secularización de los valores religiosos, esta transformación condujo a la penetración de la religión en la vida diaria. Esta legitimación religiosa es la que ha proporcionado “los cimientos más favorables a la concepción del trabajo como un fin en sí mismo, como una llamada que es necesaria para el capitalismo” (Hénaff, 2003: 299-300).

Esta importancia en la noción de “vocación profesional” en la tradición protestante constituye uno de los aspectos centrales de la tesis de Weber que explica las “afinidades electivas” entre Reforma y Capitalismo. Asimismo, hay otro aspecto que en el autor alemán aparece como de pasada –y en el que Hénaff va a hacer especial hincapié– y que podría resumirse así:

cumplir las tareas profesionales es más importante que las tareas caritativas. Es más: lo sustituye. Lutero llega a asumir que la división de trabajo por sí mismo cumple las obligaciones de uno respecto a los otros. De este modo, según Weber, Lutero más bien ingenuamente anticipa a Adam Smith. O quizás no tan ingenuamente. Para lo que está en juego aquí, lo cual Weber no aclaró lo suficiente, es la cuestión de las relaciones sociales dentro de la tradición de la primacía de relaciones caritativas (Hénaff, 2003: 300).

Para Hénaff la expresión “relaciones caritativas” hace referencia al modo en que se han formulado hasta entonces en la tradición Occidental las relaciones de don. Eliminándolas del ámbito de lo posible, rompe con una tradición plurisecular anterior. De esta forma, el Protestantismo está inaugurando una nueva concepción del don, por no decir negándolo.

Esta nueva concepción hunde sus raíces en una noción teológica de fe como un acto de confianza incondicional en Dios, visión

más o menos sugerida por San Agustín o –ya en la Edad Moderna– por los Jansenistas. Ésta

consiste en la afirmación incondicional en la libertad divina ante la humanidad pecadora. Esta libertad incluye primero de todo la decisión soberana de Dios hecha por toda la eternidad para salvar a unos –los escogidos– y condenar a otros. La interpretación de esta decisión, que permanece relativamente matizada en Agustín, se hace radical en Calvino. Para él, el abismo entre Dios y la criatura es insuperable. La Gracia Divina es concedida o negada independientemente de lo que el hombre haga (...) Desde luego surge la pregunta: ¿cuál es la utilidad de hacer el bien si el destino de alguien es un juicio decidido ya concluido? Calvino contesta que aunque estemos salvados o no, nos conviene actuar rectamente, para honrar a la majestad divina (Hénaff, 2003: 301).

Hénaff no desarrolla en su obra la noción de gracia durante el periodo medieval y sus relaciones con la lógica del don. Por un lado, intuye que en el mundo católico moderno –y específicamente en su noción de gracia– hay una mayor continuidad con la tradición anterior, y busca pistas, al tiempo que hay una cierta crítica velada al mundo católico por no haber sabido conectar su tradición con la lógica del don. Por otra parte, las referencias a las tesis de San Agustín o la cita al trabajo de Tarot (1993) sobre la noción de gracia en los primeros siglos del Cristianismo, hacen pensar que para Hénaff, en lo esencial, el Protestantismo desarrolla una noción de gracia que ya está más o menos incoada desde el origen del Cristianismo.

Para Weber el Protestantismo sería una de las consecuencias de un proceso más amplio de racionalización del mundo, que define como un cierto “desencanto del mundo” (Weber, 2008: 287), unido al rechazo de cualquier mediación sacramental para lograr la salvación. Este desencanto del mundo está inseparablemente unido a la afirmación de un individualismo radical. Entre Dios y el hombre no hay intermediación posible, lo que deja al hombre sólo frente a Dios. En otras palabras, esta doctrina acabó transformando radicalmente el concepto de fraternidad, que pasó de una noción “tribal” o étnica a una noción universal que equiparaba a todos los hombres entre sí. Para

Weber esta destrucción de la ética de clan fue la condición para la emergencia del espíritu y la sociedad capitalista Occidental (Nelson, 1949).

La tesis que queremos resaltar es que una concepción de la gracia como don divino unilateral acabaría transformando radicalmente la lógica del don en el Occidente protestante. A largo plazo, tendría importantes consecuencias: por un lado, el surgimiento de un orden social fundado en las relaciones de intercambio, el trabajo, el precio y el contrato, propio del mercado-Estado. Por otro lado, el surgimiento de la noción “moderna” de don, como un don más puro y generoso que no espera respuesta –sin reciprocidad, el don moral incondicional–, mundos que se mueven en esferas separadas e independientes, generando importantes consecuencias en el plano social (Hénaff, 2002: 302).

VI. Don y caritas

Como hemos visto, para Hénaff la clave del mundo contemporáneo estaría en la total separación entre contrato y don. Por un lado estaría el reconocimiento público que se deja en manos de la ley –Estado– y la organización de la subsistencia –mercado–, por otro el mundo del don: las actividades de las ONGs, las iglesias, los distintos voluntariados, etc. Hénaff reconoce que ni el Estado ni el mercado –mundo del contrato y del precio–; tienen capacidad de generar cohesión social; sólo el don tiene capacidad para generar relaciones personales intensas. Sin embargo, en las sociedades modernas el don se refugia en “las relaciones privadas como un gesto moral”. Esta distinción, que en lo esencial debemos al mundo protestante, sería la que habría hecho posible el surgimiento de una nueva concepción del don: el don moral incondicional. Resalta Hénaff que en la actualidad “aquello que nos aparece como donado, sin embargo no se lo debemos a nadie. Salvo la exigencia enigmática para cada uno de dar en restitución o de darse, con gracia, más allá de toda deuda” (Hénaff, 2002: 317).

Por otra parte, esta clara separación entre el mundo del contrato –Estado-mercado– y el del don propia del mundo protestante, habría permitido el surgimiento de las instituciones económicas modernas y el desarrollo capitalista. Para él, la contraprueba sería –apoyándose en la tesis de Clavero (1991)– el fracaso del mundo católico en desarrollar un sistema económico moderno de tipo capitalista. En efecto, Clavero sostiene que, frente a los que defienden que Europa pasó –en el transcurso de la Edad Media a la Edad Moderna– de la economía del don a la economía de mercado, en el mundo católico todo el orden jurídico-económico siguió sosteniendo la primacía del don sobre el mercado, la primacía de la caridad sobre la justicia. A largo plazo, el efecto que ello tuvo fue una cierta confusión de ambos planos, lo que acabó afectando al “acuerdo y eficacia de las obligaciones”, y esto impidió el desarrollo de un sistema económico moderno de tipo capitalista, especialmente el desarrollo de un sistema financiero (Clavero, 1991: 40-41). Así, según Hénaff (2002), el trabajo de Clavero mostraría la contraprueba procedente del mundo católico: la confusión de los dos mundos habría propiciado la mezcla de intereses –generosos y egoístas– que se habría prestado, en la práctica, a un mundo fácilmente corrupto.

Sin embargo, lo que estos autores no acaban de comprender es que en la estructura de la *caritas* católica, el mercado presupone el don, se asienta en el don. Esto es lo que precisamente retoma *Caritas in Veritate*, no sin antes advertir que “es indispensable ampliar nuestro concepto de razón y su uso para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos” (CiV 31; Benedicto XVI, 2006: 12). Si bien aclara que no pretende ofrecer soluciones técnicas ni mezclarse en la política de los estados, ofrece ciertos lineamientos para la vida social que provienen de “la fidelidad a la verdad, que es la única garantía de libertad y de la posibilidad de un desarrollo humano integral” (CiV 9), bajo la premisa de que “tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco” (CiV 39).

La Encíclica se propone recuperar la noción de don en toda su profundidad:

la caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente (Civ 34).

Desde esta óptica “la esencia del hombre es haber sido invitado a participar en la plenitud de la caridad en la verdad” (Martínez Echevarría, 2010: 128).

Según este modo de pensar, y a diferencia de la narrativa que expusimos a lo largo de este trabajo, la lógica del don lo invade todo, de lo que se deduce que la lógica del contrato se subordina a ella:

el don, en definitiva, debe comprenderse como la realidad capital, que engloba a todas las demás por muy relevantes que puedan ser. La mejor explicación de las relaciones entre individuo y sociedad resulta de la doctrina del don, pues ésta engloba a cualesquiera otros elementos del sistema de relaciones, que están insertos y se explican a partir del haz de relaciones que surge con los dones (González, 2013: 16-17).

La Encíclica recoge una larga tradición de pensamiento filosófico y teológico para recordarnos una verdad soslayada: “[a]l ser un don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines” (Civ 34). Lejos de ser una respuesta definitiva, esta propuesta es una invitación a repensar el sentido profundo de la acción humana y su repercusión en las distintas realidades sociales, que reclaman una urgente renovación de la ciencia en la caridad y la verdad, de modo especial en el ámbito económico (Civ 36). *Caritas in Veritate* viene a recordar que

el hombre solo puede ser entendido en toda su profundidad como don. Es decir, como alguien llamado a la existencia por el amor de Dios, que por eso mismo se siente interpelado en lo más hondo de él mismo, lo cual le impulsa a ser más, para, de ese modo, andar el camino que le conduce a su plenitud de libertad y felicidad (Martínez-Echevarría, 2010: 126).

Así, “la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano, que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad, acogiendo una y otra como un don permanente de Dios” (CiV 78).

Referencias Bibliográficas

- Angulo, Carlos y Sara Hernández (2013). “Valoración del trabajo doméstico en 2010 y su comparación con la de 2003. Estimación de la serie 2003-2010”, en Vivas, Esperanza; Carlos Angulo, Sara Hernández y Raquel Del Val, *Otras facetas de la encuesta de Empleo del Tiempo 2009-2010*, INE, Madrid: 29-45.
- Benedicto XVI (2009). *Carta Encíclica Caritas in Veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad*. Madrid. Palabra.
- Benedicto XVI (2006). “Discurso en la Universidad de Ratisbona” (12 septiembre 2006). *L’Osservatore Romano*: 11-13.
- Caillé, Alain (2000). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Desclée de Brouwer, París.
- De Vaan, Michel (2008) *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden.
- Folbre, Nancy & Nelson, Julie A (2000). “For Love or Money-Or Both?”, en *Journal of Economic Perspectives*, Vol 14, nº 4: 123-140.
- Godbout, Jacques (2004). “De la continuité du don”, en *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, Número monográfico de la *Revue du Mauss*, 1er sementre, nº 23: 224-241.

- González, Ángel Luis (2013). *Persona, libertad, don*. Lección inaugural del curso académico 2013-14 (6 de septiembre de 2013), Universidad de Navarra, Pamplona.
- Hénaff, Marcel (2002). *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*. Ed. Du Seuil, París.
- Hittinger, Russell (2002). "Social pluralism and Subsidiarity in Catholic Social Doctrine", *Annales theologici*, 16: 385-408.
- Insel, Ahmet (1993). "La part du don. Esquisse d'évaluation", en MAUSS, nº 1, 1er sementre: 221-234.
- Lázaro, Raquel (2002). *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral, religión*. Eunsa, Pamplona.
- Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2010). "Don y desarrollo, bases de la economía", en *Scripta Theologica*, vo. 42: 121-138.
- Mauss, Marcel (1979). "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*. Ed. Tecnos, Madrid.
- Polanyi, Karl (2003). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Rubio de Urquía, Rafael y Pérez-Soba, Juan José (eds.) (2014). *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*. AEDOS, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid.
- Testart, Alain (2001). "Échange marchand, échange non marchand", en *Revue française de sociologie*, 42-44: 719-748.

¹ Conscientes del estatuto epistemológico del que goza la ciencia económica en la actualidad, esta reflexión no es estéril, pues, como señala el mismo Miguel Alfonso: "[e]nfrentarse con el problema económico no es tarea sencilla, ni mucho menos está al alcance de todas las gentes. Se requiere un buen conocimiento de antropología, etnografía, historia, política, derecho, etc. En cualquier caso, conviene no olvidar que debajo de toda teoría económica hay una determinada concepción del hombre, de la naturaleza y de Dios, de la que no siempre se tiene mucha conciencia" (Martínez-Echevarría, 2010: 122).

² Aunque la versión original es de 1924, su difusión se debe a Lévi-Strauss, quien la popularizó tras su muerte en 1950 (La traducción al inglés: *The Gift. Forms and functions of exchange in archaic societies*, data de 1954). Primero en las sociedades estudiadas por los antropólogos: en América del Noroeste, en Melanesia, en Polinesia,

en las Islas Andamán. Pero también entre las sociedades estudiadas por los historiadores había noticias sobre la importancia del don: entre los escandinavos, celtas, romanos, germanos o algunos pueblos de la India.

³ Mauss se propone estudiar el cambio y el contrato en sociedades sin mercado, pretende analizar el mercado antes del mercader y la moneda, el contrato y la venta.

⁴ Esto se ve en el término latino *pignus*, del que deriva el castellano prenda. En el término latino, además de las acepciones que ha conservado el castellano, tiene el significado de rehén y de reliquia. Sin duda, un rehén es algo muy valioso, propio del grupo, que se toma como garantía del cumplimiento de algo. Un rehén es una prenda hecha persona. Más interesante es el término reliquia. Una reliquia es un objeto cargado de memoria, de historia, de pasado. El poder de las reliquias es que, gracias a su materialidad, permiten revivir el pasado, sostienen la memoria, fundamento de la identidad. Expresan la voluntad de recordarse en eso que evocan. En el término castellano prenda aparece por un lado su sentido de objeto –cosa dada en señal de algo– y, por otro lado, su sentido de cualidad de la persona, especialmente sus cualidades morales. Precisamente es en los términos rehén y reliquia que ambos significados comparecen más claramente fundidos.

⁵ En ambos casos estamos describiendo un potente mecanismo de mimesis: en el primero la lógica del don recibido impulsaría el don generoso y fecundo; en el segundo, el miedo y la carencia impulsaría la lógica del interés egoísta que llevaría a la violencia desatada de todos contra todos.

⁶ Testart opone el don al intercambio mercantil (2001: 720).

⁷ Eso es lo que expresa literalmente el término *patrimonium*: *patri* (del padre) y *monium* (don, oficio), que en Roma constituye una expresión cultural básica de la identidad social.

⁸ Esta doble separación entre el orden de la gracia y el orden del mundo es más radical en Calvino que en Lutero. Para Lutero, los deberes profesionales complementan a las buenas acciones. Para Calvino, el individuo no puede de ningún modo intervenir en la elección, de tal forma que todo lo que está en sus manos es dedicarse a su vocación profesional desarrollando bien sus tareas terrestres como único medio posible al pecador de honrar la majestad divina.

⁹ Algo parecido es el planteamiento de Weber. Salta del judaísmo al mundo protestante, sin apenas referencias al mundo intermedio.

El principio del resultado y la crisis de la ciencia económica moderna

ALBERTO I. VARGAS*

Revista Cultura Económica

Año XXXIV • N°94

Diciembre 2017: 47-76

Resumen: Se propone una lectura antropológica de la génesis e itinerario de la ciencia económica moderna en orden a comprender su situación contemporánea de crisis. La pretensión de garantías y resultados ante la incertidumbre de la actividad económica por ser una ciencia humana condujo al hombre moderno a reestructurar las claves de su actuar. Se trata en definitiva de un reduccionismo antropológico que abandona el crecimiento humano como eje central en orden a la adquisición de resultados que abre paso al utilitarismo materialista. En este trabajo se abordan seis claves del principio rector de la ciencia moderna y su vertiente económica.

Palabras clave: antropología; utilitarismo; economía del don; Leonardo Polo

Abstract: *This article offers an anthropological reading of the origin and subsequent path of modern economics in order to understand its contemporary crisis. In negation of economic activity as a human and uncertain science, the pretension that it can offer guarantees and results in the face of uncertainty led modern man to restructure his way of acting. This change ultimately corresponds to an anthropological reductionism that abandons human growth as its central axis in favor of obtaining results, opening the way to materialistic utilitarianism. This article addresses six keys to the guiding principle of modern science and its economic instantiation.*

Keywords: *Anthropology; Utilitarianism; Economy of Gift; Leonardo Polo*

* CISAV (México) – alberto.vargas@cisav.org

I. Génesis antropológica del principio de resultado

El origen de la crisis contemporánea de la cultura occidental y en general de la modernidad se remonta posiblemente, en términos filosóficos, al proyecto filosófico de Duns Escoto y Guillermo de Ockham¹ (Gilson, 1955; Kent, 1995). Dicho proyecto surge como una reacción temerosa ante el paganismo aristotélico con la intención de proteger la revelación cristiana y sus descubrimientos filosóficos. Se trata de un pesimismo teo-antropológico por el que el tardomedievo renuncia al hombre como *capax Dei* y, prolongado en el tiempo, conduce nuestra situación histórica en un itinerario que va desde la tristeza espiritual a la desesperación. Adquirir esta perspectiva histórica permite comprender la modernidad como fenómeno íntimo y por tanto a la llamada *kulturkrisis* como una *crisis antropológica* de alcance colectivo (Vargas, 2017: 236).

Este pesimismo teo-antropológico tiene consecuencias tanto teóricas como prácticas, pero tal vez la más primaria y fundamental sea la que el filósofo español Leonardo Polo advierte y denomina con la expresión de “*principio del resultado*”. Si el hombre se ve a sí mismo incapaz de Dios, entonces, como en la fábula de la zorra y las uvas, por su tendencia natural al perfeccionamiento buscará a toda costa algo de lo cual sí sea capaz: el universo y el hombre mismo. Como fruto de un falso realismo, lo que piensan los primeros modernos es:

echemos cuentas, examinemos con cuidado aquello de que es capaz el hombre; no partamos alegremente de que es capaz de todo; no nos engañemos: no vaya a ser que estemos persiguiendo algo que jamás vamos a conseguir. Necesitamos garantías (Polo, 2009: 315-316).

El gran interés de la modernidad es rescatar la *libertad* que —a la luz de una filosofía cristiana— se vio encorsetada en la propuesta antropológica de Aristóteles. Efectivamente, la libertad como proyecto de civilización es una idea inédita que hay que atribuirle a la modernidad. Que la libertad es *novum*, novedad, está muy claro en las diversas versiones del pensamiento moderno. Sin embargo, su intuición es paradójica: por un lado, se buscan novedades y, por otro,

se deja de lado la novedad divina por creerla inalcanzable. Sin duda hay detrás de esta actitud un interés creativo y por tanto una pretensión de innovación: el hombre moderno se concentra en su propia actividad creadora y pierde de vista su propio carácter de criatura, es decir, la fuente de tal don. Si lo propio del hombre es ser radicalmente hijo, en la modernidad se pretende antes que nada ser padre (Assirio, 2015: 41-49).

Se trata del deseo desbocado del hombre por tener *éxito*, pero sobre todo por tener éxito *ahora, ya*, un éxito que culmine prematuramente. La actitud es propia de un cierto pragmatismo existencial que lleva a reducir el horizonte de posibilidades asequibles al hombre. No se está dispuesto a asumir el *riesgo*, sino que se desea garantía a toda costa. Sin embargo, hay que decir que es un error acortar el horizonte de la actividad humana a cambio de un resultado prematuro. Se esconde en esta actitud un *pesimismo* sobre el hombre, sobre Dios y sobre la relación de ambos, el cual lleva a considerar la realidad del siguiente modo:

estoy ahora en cierta situación respecto de Dios. Esta situación no la puedo mejorar. Carece de sentido pensar o esperar que, en un momento ulterior, algún proyecto cara a Dios sea fructífero, y que algo mío salga de él modificado en términos de relación con Dios. De dicho proyecto no se obtiene resultado alguno; el proyecto carece de sentido y la optimación es imposible (Polo, 1993: 59).

Si no todo es posible para el hombre, entonces habrá que determinar qué éxito es realmente posible en concreto. Desde sus orígenes la modernidad siempre ha estado enzarzada con la tarea del *aseguramiento*. Lo primero fue el intento de saber a qué atenerse desconfiando en los medios de los que el hombre dispone para su perfeccionamiento. El hombre moderno pensó que los recursos disponibles eran muy escasos e inadecuados para la empresa que los clásicos proponían: la perfección humana; y, como consecuencia, decidió libremente renunciar al proyecto de la *optimación humana*. Si Dios queda fuera de nuestro alcance, ¿qué resta sino cada uno y el mundo? Hay aquí una intención de dominación por parte del hombre,

un deseo de control de los resultados de las propias acciones, un propósito de evitar a toda costa todo lo que las desborde, una pretensión de límite a las energías humanas. Tal actitud implica la inversión simétrica de la dualidad sustancia-accidentes, acto-potencia conduciendo primero al resultado y posteriormente a la fragmentación del agente del resultado². Es decir, buscar primero el resultado implica dejar al hombre en segundo plano y a largo plazo el declive antropológico. No todo es posible para el hombre; de ahí que haya que determinar qué es en concreto posible para él, cuál es su poder, y de ahí también que el único modo de determinarlo –frente a las interminables y bizantinas discusiones medievales– sea el ejercicio efectivo y exitoso de sus posibilidades, lo cual abre paso a la ciencia moderna.

Aunque en general el hombre moderno se dio cuenta de que existen otras realidades más atractivas y loables a las cuales orientarse, con frecuencia las ha descartado de su plan de acción porque no le parece que estén a su alcance y, con un sentido más *pragmático* que práctico, decide atenerse estrictamente a lo realizable con certeza:

Desde su inicio los movimientos espirituales de la modernidad suponen esta restricción radical. Basta citar a Guillermo de Ockham, al que ya se le aplicaba el nombre de moderno: *Venerabilis inceptor*; a Maquiavelo, Lutero, Bacon, Bruno, Descartes, Hobbes, Locke, revolucionarios segadores de ideales. ¿Por qué es preciso renunciar? Estos hombres renunciaron porque sujetaron sus aspiraciones a lo que conviene llamar el *principio del resultado*, sin otra alternativa que el inmediatismo de la intuición intelectual o afectiva (Polo, 1993: 98).

II. Activismo, utilitarismo inútil y el discurso del *management*

Antropológicamente hablando, lo que hay en los orígenes de la modernidad es la sublevación de la voluntad frente la racionalidad. Ante una razón perezosa y débil pensamos que la voluntad puede afrontar la situación sin ayuda de la razón (Gillespie, 1995: 14-28;

Inciarte, 2005: 360-361; Benedicto XVI, 2006). Esto supone un decaimiento para el hombre, pues es un reduccionismo en la dimensión espiritual humana convirtiendo al “hombre la medida de todas las cosas” (Weaver, 2008: 13) y que tiene un carácter hegemónico de la realidad³ (Schulz, 1961). Como consecuencia, el *voluntarismo* del siglo XIV se desarrolla de un modo exacerbado –en Nietzsche especialmente– y ha moldeado una voluntad pragmática, que busca resultados mediante el uso instrumental del pensar formal (Polo, 1993: 77-78).

Efectivamente, el *principio del resultado* que gobierna sobre la razón en los tardomedievales es una constante en los pensadores modernos y especialmente en el origen del *utilitarismo* que incoa Adam Smith con el fin de compatibilizar el interés individual con el común, el cual no es ajeno al pesimismo teo-antropológico de la ética protestante.

La *Teoría moral de los sentimientos* de Smith (1759) –que precede a *La riqueza de las naciones* (1776)– es una obra teñida de radical pesimismo, que pone de manifiesto una maduración de su noción de hombre y que juzga la actividad económica como algo desfavorable que no añade nada a la felicidad humana⁴. Aunque “la verdad no tiene sustituto útil” (Polo, 2006: 278), en Smith la razón práctica se ha impuesto desproporcionadamente sobre la razón teórica. Ante el planteamiento clásico de la felicidad plena que otorga la práctica de la vida buena y virtuosa, Smith plantea un inconveniente: este tipo de vida es asequible para muy pocos. Y, por eso, propone en su análisis descriptivo de la sociedad una fórmula de felicidad reducida a las satisfacciones materiales, a las cuales pueden acceder muchos (Smith, [1759] 1997; Lázaro, 2002). En definitiva, con una pretensión del resultado –de éxito prematuro–, Smith propone un utilitarismo que es inútil en orden a la vida moral y al sentido trascendente del hombre y que implica una ruptura interna en la vida humana, fragmentando al trabajo de la vida y la transcendencia. Este principio cuantitativo de “la mayor felicidad para el mayor número” tiene su origen antropológico en el *principio del resultado*, presente

en el nominalismo de Ockham⁵, aunque más concretamente sea Hume –y después Kant⁶– el que abra paso a Smith encontrando un “sustituto” de la verdad⁷.

Sobreponer la búsqueda de lo útil a la verdad, es la muerte pragmática de la filosofía. De este modo, en la modernidad, la utilidad ha triunfado sobre la verdad y se ha constituido como referencia vital. La autoconcepción pragmática moderna lleva al hombre a buscar en todo su actuar un resultado garantizado:

Toda la historia de la humanidad está señalada por este singular dilema entre la calma pretendida, no violenta, de la verdad y la presión de utilidad, de la necesidad de pactar con las potencias que caracterizan la vida cotidiana. Y siempre aparece esta victoria de lo útil frente a la verdad, aunque nunca la huella de la verdad y su propio poder se pierdan por completo; más aún continúan viviendo hoy de forma sorprendente, como en una jungla llena de plantas venenosas (Ratzinger, 2005: 31).

En el interés utilitario, original del planteamiento moderno, se encuentra implícito el declive de la misma voluntad que renuncia a los temas del espíritu –superiores a ella– decayendo, por una pretensión de éxito, en las meras cosas, fácilmente asequibles. Si la gran promesa del resultado es el éxito, éste da paso a la automatización y, una vez instalado lo automático, la voluntad queda jubilada, pierde su fuerza y eficacia (Polo, 1993: 78): surge entonces el *hombre-máquina*. En esa situación, el hombre intervendrá solamente ante la fractura del sistema ante los llamados *daños colaterales*.

El principio del resultado incoa entonces el adormilamiento de la voluntad, pues una vez que se ha pisoteado su capacidad para lo grande, ésta se rebela y, aburrida en sí misma, desespera⁸. Esta actitud es patente hoy en día en nuestra cultura de consumo, y del llamado *Estado benefactor*, que da lugar a una sociedad instalada en su comodidad, que es incapaz de reaccionar ante cualquier proyecto magnánimo. Pieper explica este itinerario del siguiente modo:

Lo opuesto a la acedia no es la laboriosidad y la diligencia –como piensan los modernos–, sino la grandeza de ánimo y aquella alegría que es el fruto del amor divino sobrenatural. La acedia y la diligencia burguesa no sólo pueden coexistir perfectamente, sino que hay que buscar el origen del desmesurado y excesivo afán por el trabajo, propio de nuestra época, en la acedia, que es precisamente el rasgo fundamental de la fisonomía espiritual de este tiempo. La absurda frase “trabajar y no desesperar” es instructiva a este respecto (Pieper, 1961: 70).

Junto con la actitud pragmática está siempre presente el *activismo*, el deseo de ejercer dominio sobre sí mismo y sobre las cosas que nos rodean. Es fácil descubrir en el activismo una especie de evasión, de ocultamiento de los afanes más humanos en el fondo de la intimidad. Si se ha dicho que la acedia es en el origen de la modernidad una especie de *pereza espiritual*, entonces es fácil ver ahora la vinculación que tiene con el *activismo*. Si el hombre no es capaz de gobernar sus más grandes aspiraciones, si se ha oscurecido la magnanimidad, para evadir ese gran vacío y decepción, buscará llenarse con lo que ve asequible, al alcance de la mano: un perezoso del espíritu y activista del mundo.

A partir del pensamiento de Smith podemos decir que el activismo se ha ido convirtiendo paulatinamente en una *enfermedad espiritual* que nuestra sociedad contemporánea padece y que es especialmente manifiesta en la empresa y la economía⁹. Recientemente, el Papa Francisco ha insistido en este punto, diciendo que “la crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica. ¡La negación de la primacía del hombre! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (*Exodo* XXXII, 15-34) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y un objetivo verdaderamente humano” (Francisco, 2013). Como ya se ha señalado también, esta enfermedad tiene su fundamento en el nominalismo voluntarista de Ockham y su principio del resultado.

El *miedo a pensar* se encuentra presente en toda la teoría del *management* moderno, porque se minusvalora la actividad intelectual y se privilegia la acción. Los directivos en las empresas se encuentran especialmente afectados por esta enfermedad. Como señala Polo:

No es cierto que el activismo sea una buena manera de dirigir, porque implica precipitación, improvisación. Para dirigir hace falta respetar el ritmo de adquisición de los conocimientos suficientes para decidir con acierto; hay que buscarlos, aunque a veces no se obtengan. Lo anterior es una llamada de atención, no un consejo vano. El directivo debe dar vueltas a los asuntos que trae entre manos, porque es claro que la ignorancia –y la imprevisión es ignorancia– se puede superar, y a veces se logra simplemente deteniéndose en la consideración de las cosas, descubriendo relaciones entre ellas. En muchas ocasiones el *error* se origina por no haber tenido en cuenta suficientes aspectos, es decir, por el reduccionismo inherente al método analítico. Las conexiones *sistémicas* no deberían haberse pasado por alto. Hace falta cierta fortaleza para no contentarse con la claridad del análisis y para no actuar ligeramente con las recetas que ese método proporciona. El directivo no puede prescindir del recetario analítico, tan abundante por otra parte, pero sin descuidar la síntesis, porque ese descuido anula uno de los hábitos más importantes para no equivocarse en la práctica: lo que los clásicos llamaban *solertia*, aquella dimensión de la prudencia con la cual el hombre se enfrenta con lo inesperado (Polo y Llano, 1997: 79).

También en la génesis del *protestantismo* se encuentra presente esta actitud utilitarista que, con frecuencia –por el afán de control– adquiere tintes de una *viciosa hipercrematística*¹⁰. ¿Cómo garantizar mi predestinación? Con las nuevas religiones: los negocios, la ciencia, el Estado¹¹. Pero, frente a esto, se puede leer en la Escritura: “un doble pecado ha cometido mi pueblo: me han abandonado y han construido aljibes que no pueden contener el agua” (Jeremías, II: 13). La pretensión del éxito no es más que un intento de escape ante la frustración con respecto a la trascendencia, y ello, por sentirse *incapax Dei*: “Esta acidia metafísica puede coexistir con una gran actividad. Su esencia es la huida de Dios, el deseo de estar sólo consigo mismo y con la propia finitud, de no ser molestado por la cercanía de Dios”

(Ratzinger, 2005: 78). Ahora bien, “¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida?” (Mt, XVI: 26). Este tipo de actividad en el hombre se vuelve inútil, carente de sentido, pues cae en saco roto si no está orientada hacia el fin del hombre mismo.

La ciencia del *management* es ejemplar en la aplicación del principio del resultado y su posterior crisis. Hoy en día, está muy claro que en las escuelas de negocios se buscan todas las técnicas posibles para poder controlar al hombre y obtener con garantías los resultados productivos deseados. Frederick Taylor, padre de esta teoría, lo ha puesto de manifiesto desde sus primeros planteamientos: los hombres *magnánimos* ya no son necesarios, sino que el sistema debe sobreponerse al hombre¹² (Taylor, 1967). Lo trascendente en el hombre es sustituido por el *obrar* humano. Si no hay destino ni trascendencia, entonces el ideal libertario de la modernidad está frustrado, y una antropología que prescindiera de la virtud es deficitaria y pesimista. El principio del resultado lleva al hombre a valorar sólo lo externo mientras desprecia o abandona el interior (Taylor, 1967: 125). Como señala Polo, “[e]l tema de la virtud no aparece en la filosofía moderna, o aparece siempre en un sentido despectivo, bajo una profunda incompreensión: la virtud como actitud hipócrita o afectada” (Polo, 1993: 25). Este pragmatismo le roba al hombre su condición dignificante: lo superior debe elevar a lo inferior. El hombre siendo capaz de descubrir la orientación teleológica del mundo, prefiere darle su propia orientación subjetiva.

El discurso del *management* supone un acceso privilegiado al problema de la modernidad¹³ porque en él queda planteado –como también en muchos otros campos– un problema neurálgico desde el primer momento de este periodo: *el sentido de la acción humana*. El actuar del hombre está presente íntimamente en la relación con el universo y las cosas, pero sobre todo en su propia intimidad. De ahí que el trabajo científico tenga serias repercusiones no sólo en el mundo, sino también en el hombre mismo:

Ampliando esta observación, señalemos que se incurre en confusión si no se toma en cuenta que el actuar del hombre tiene muchas dimensiones. En especial, como dominador del mundo el hombre hace posible, a la vez, el perfeccionamiento del mundo y su auto-perfeccionamiento. Estos dos puntos están estrechamente vinculados, pero no deben mezclarse. Cabe entender al hombre como el *perfeccionador perfectible*. El hombre perfecciona el universo, pero su fin no es perfeccionar el universo, sino perfeccionarse con ello. Esto significa que ambos perfeccionamientos no son del mismo orden. Y esto, a su vez, quiere decir que la absolutización de la acción humana implica confusión o reduccionismo (Polo, 1996: 91).

En palabras del sociólogo Clause Offe estamos ante una “*crisis de la crisis del management*”¹⁴, una crisis antropológica.

Actualmente una compleja multitud de teóricos del *management* ha intentado detectar qué cuestiones son las que facilitan la estabilidad, la cohesión y la integración de las organizaciones. Muchos buscaron superar “el antagonismo que apreciaban en el seno de las organizaciones entre el sentido de solidaridad y las exigencias de la eficiencia. Sin embargo, los estudios que realizaban no llegaron a elaborar una teoría suficientemente elaborada de la organización y en general propusieron una especie de manipulación voluntarista de la solidaridad al servicio de la productividad” (Martínez-Echevarría, 2001: 54).

Los autores y estudios posteriores a las concepciones clásicas de Taylor y Fayol han sido múltiples ya que han ido cayendo en la cuenta de la gran complejidad que implica entender las organizaciones humanas y su importancia creciente en la configuración de la sociedad. Talcott Parsons indicó que “el desarrollo de las organizaciones es el principal mecanismo por medio del cual, en una sociedad altamente diferenciada, es posible «hacer las cosas», alcanzar metas fuera del alcance del individuo” (Parsons, 1960: 41). Años después Peter Drucker aclaró que el *business management* es una parte del *management* y que las “las diferencias no están propiamente en los principios sino en la aplicación de los mismos, ya sea que se administre

una empresa de *software*, un hospital, un banco o una organización de *boy scouts*, las diferencias sólo se aplican al diez por ciento del trabajo” (Drucker, 1998: 156).

Pero, a pesar de los múltiples empeños, como remarca Polo, no se ha llegado a profundizar lo suficiente en la persona humana y sus acciones. Por tanto, todos los planteamientos vuelven a caer –a pesar de las diversas escuelas y autores que buscan dar cuenta del trabajo directivo y de las concepciones que se tiene sobre lo que es una organización¹⁵ – en una fundamentación antropológica anclada en una visión ligada al radical del resultado, que podríamos sintetizar como radical de la eficiencia y productividad.

Polo sintetiza tres grandes posturas o radicales antropológicos: el moderno anclado en el resultado, el griego o clásico centrado en el enriquecimiento interior y el radical personal que tiene como clave la donación. La exclusividad del radical del resultado es reductiva, porque su victoria es engañosa y prematura, dando lugar a daños colaterales. Este radical moderno puede formularse así: *el hombre tiende hacia resultados*; pretende resultados; es un ser que tiene una enorme capacidad inventiva, capacidad dinámica, y puede llevar a cabo muchas realizaciones. Los resultados así radicalizados describirían una situación frente a la que, antes de los resultados, el hombre es prácticamente nada (Polo, 2012: 251).

Los sociólogos modernos, anclados en esta concepción, consideran que

el hombre depende completamente de los resultados, porque los resultados son para satisfacer sus necesidades. ¿Por qué trabaja el hombre?, ¿por qué el hombre logra tantas cosas con su trabajo? Porque es un inmenso vacío, y entonces el fin de su trabajo es llenar ese vacío. El hombre de entrada es una gran indeterminación, algo así como la nada; esta es la formulación de Sartre (Polo, 1993: 193).

Esta idea se ha repetido de modo recurrente, más o menos conceptualizada, más o menos de manera técnica, en el pensamiento

moderno: el hombre es nativamente un miserable, es pura miseria si se prescinde de los resultados de su actividad. Marx lo expresó con el concepto de alienación, indicando que, si al hombre se le quita lo que hace, es un miserable. Pero lo que precede es un falso humanismo porque es unilateral.

Polo, apuntando al centro del problema, explica que “si la entraña de la actividad humana es tan sólo económica, si no hay un orden de actividades y de fines, el logro de la libertad frente al Antiguo Régimen consume un deterioro antropológico; es un progreso, pero no hace crecer al hombre, sino que rebaja su nivel y crea una nueva forma de subordinación” (Polo, 2012: 60). ¿Cómo tendríamos que intentar plantearnos el problema? Polo responde:

Así pues, hay que estudiar la relación entre empresa y mercado. Si no hay mercado, no hay empresa; sin embargo, la empresa no es el mercado. La empresa como estructura *ad intra* no es mercantil. La empresa es mercantil cara al mercado, de tal manera que si el empresario –a esa conclusión llegan los “friedmanianos”– tuviese asegurada la provisión de lo que necesita para el ejercicio de su actividad por el mercado, no existiría la empresa. La empresa es una estructura de otro tipo, una organización de hombres y, por lo tanto, en ella no rigen las leyes del mercado. Para empezar a entender, en su sentido más nuclear, el problema de las actividades económicas humanas, no se puede partir de la distinción entre las actividades A, B y C... Hay que empezar de una manera distinta, a saber, notando que el mercado consta y está alimentado por instituciones no mercantiles, por instituciones que tienen de económico lo que tienen de incidencia en el mercado, pero que hacia dentro no son económicas. Es importante que los empresarios se den cuenta de esto. Seguramente ya han percibido ustedes el valor decisivo de lo que se suele llamar factor humano. Las relaciones que tienen ustedes con sus propios empleados no son estrictamente mercantiles, sino que trascienden constantemente el ámbito mercantil, y sólo en la medida en que lo trascienden, su empresa es rentable. Es conveniente superar las opiniones que trasmite la propaganda y que están en los libros que uno ha estudiado: que si todo es económico, que si Marx, o los liberales tienen razón... todo eso se esfuma si es que las actividades a partir de las cuales se alimenta el

mercado –y el mercado es imprescindible– no son mercantiles. Así pues, la relación entre la empresa y el mercado se define de este modo: la empresa está en el mercado, pero es impenetrable al mercado; constituye una institución, un tipo de organización que no obedece a las leyes económicas, es decir, a las leyes del mercado. No hay inconveniente en admitir las leyes del mercado, con tal de no extrapolarlas a las instituciones (Polo, 2012: 290).

Pero estructuralmente hablando, ¿en qué consiste esa nueva comprensión del hombre y su acción?

III. Las 6 tesis del principio del resultado¹⁶

En términos filosóficos “el principio del resultado” acuñado por Polo equivale, en primer lugar, a la reducción propia de los postulados de la mecánica racional, y se explica desde varias tesis:

1) La primera es la del *abandono de la teoría de la causalidad aristotélica*¹⁷. La primacía del resultado significa primero el desconocimiento de la tetracausalidad como principio intrínseco del universo físico, para pasar a comprenderlo solamente como extrínseco. Viene a continuación la exaltación de la causa eficiente y la reducción de las causas¹⁸ material, formal y, sobre todo, la final¹⁹ a la eficiente. Se trata de una inversión jerárquica de la producción sobre la creación que da lugar al productivismo²⁰. Si el hombre es incapaz del mundo interior, entonces intentará verterse hacia el exterior. Si sólo puede intentar resultados, la primera tesis constante de la modernidad en el plano filosófico, científico, físico, psíquico, social, etc., será la primacía de la eficiencia desnuda: la *eficacia*.

2) De este primer planteamiento se desprende con claridad una segunda tesis: *el hombre es únicamente espontaneidad*, y sólo en segundo término formalidad. Esto significa que lo único que el hombre puede llegar a ser es lo que puede alcanzar con su propio dinamismo –*energeia*. Esto es un rechazo, como se ha dicho, del descubrimiento aristotélico de que tanto la energía como la forma son primarias en el hombre. La posibilidad de una reconquista de la convicción de que el

hombre es un ser que puede mejorar intrínsecamente está al alcance del que sabe la importancia de la formalidad física. Esta tesis errónea está en la modernidad desde sus orígenes. Está claramente en Descartes, y mucho más agresiva aún en Freud, por poner algunos destacados ejemplos.

3) La tercera tesis del principio de resultado es: *el hombre está en este mundo en situación de miseria absoluta*. Debido al pesimismo moderno esta idea de que el hombre no es un ser optimizable fue difundida por Lutero, y después apareció en Pascal y en muchos otros pensadores modernos. En una situación de miseria absoluta la libertad no comparece y el crecimiento personal no tiene cabida.

4) El *reduccionismo antropológico*, el general intento de saber a qué atenerse respecto del hombre mismo y averiguar la fuerza que alberga en él para saber –con miras al resultado– lo que es asequible: ésta es la cuarta tesis. Hacer este planteamiento lleva a concretar el tipo de dinámica psíquica que el hombre posee. ¿Cuál es el impulso, la dotación tendencial eficiente que hay en el hombre? y en consecuencia, ¿cuáles son los objetivos a los que el hombre puede aspirar? A esto Polo lo llama “el hombre *anancástico*”: aquel que es incapaz de actuar en su integridad desde sí y para vivir, entonces, ha de recurrir a algo que tenga lugar en él fatalmente, sin ser él mismo su protagonista.

Los reduccionismos antropológicos se pueden clasificar así:

a) La tesis de Maquiavelo²¹, que afirma que el instinto más importante es el de sobresalir, de ser conocido o alabado, de valer frente a los demás. Para él, el origen de la virtud del príncipe es el anhelo de gloria, de *fama*.

b) Primero Hobbes y luego Nietzsche, en clave lúdica, afirmaron que la fuerza que encauza realmente al hombre es el *poder*.

c) Otros lo apuestan al *instinto de conservación*, que homologa al hombre y los animales. Esto fue planteado también por Hobbes, y Darwin lo repite posteriormente²².

d) Rousseau sostenía que el instinto más importante del hombre, la tendencia decisoria, se centra en la felicidad radicada en el

hecho mismo de *vivir*; es decir, que la felicidad es una realidad natural y definitiva.

e) Por su parte, para Locke y el pensamiento burgués el instinto de conservación era el más importante; era primordial tener propiedad y con ella éxito y *seguridad*.

f) Freud se encargó de promover la *pulsión sexual* como la fuerza central presente en todo lo demás.

g) Para los socialistas el instinto fundamental del hombre era el *gregario*, el de agruparse.

h) Por último, Kierkegaard ha sido el que ha expresado con más fuerza la condición de *enfermo* en el hombre y la consecuente *necesidad de curarse*.

5) El reduccionista subsume toda la vida a una sola capacidad, a una sola fuerza. Ante la incapacidad de las posturas reduccionistas de responder de modo consistente a las preguntas fundamentales de la existencia humana, el hombre moderno ha acudido también a un abigarrado cóctel que, en la confrontación con la realidad humana, presenta muy mal sabor. La dispersión de las inspiraciones y las actitudes que contrasta con la real conspiración de los factores de la época presente da lugar al intento –en ocasiones caprichoso– de reunir los fragmentos, de establecer un mosaico o confederación: esto es el *sincretismo*. Esta quinta tesis significa el esfuerzo por superar los inconvenientes de los reduccionismos, pero en el intento de resolver se problematiza aún más si no se es capaz de sintetizar, de *integrar* aspectos comunes. Como síntoma de desesperación, hoy es frecuente forzar las piezas del rompecabezas y forzar “a la carta” nuevos modelos sincréticos²³. Cabe mencionar, por ejemplo, los siguientes: Marcuse, mezclando el marxismo con el psicoanálisis; Lacan, aunando el psicoanálisis y el estructuralismo; el estructuralismo dialéctico; Dewey, que pretende fundir el pragmatismo y existencialismo; Teilhard de Chardin, que adapta el evolucionismo a la cosmología y a la escatología. Por otra parte, también se ha dado la mezcla de conductismo y de psicología profunda; la de sociologismo e individualismo; etc. Esta actitud combinatoria y ecléctica se debe concretamente a tres factores: la falta de conocimiento de la historia; la

necesidad legítima de síntesis; y las consecuencias del pensamiento de Hegel.

6) La sexta tesis es *la opción por la soledad*. Por ese afán desordenado de resultados y garantías, si el hombre desea ser coherente, se ve obligado a no confiar en nadie, tan sólo en sí mismo. Queda, pues, en una situación de desamparo próxima a la hostilidad y a la guerra. La amistad y la colaboración son entonces imposibles y, por lo tanto, también la correspondencia. El resultado es la violencia, la desesperación, el odio, la apatía. La humanidad está sola y abandonada en el mundo. Esta última tesis es la más relevante de todas pues ella manifiesta lo que he llamado el carácter de *solo* (Vargas, 2014) que sintetiza la existencia moderna.

IV. El endiosamiento de la ciencia

El significado etimológico del término *religión* es “volver a ligar”, “volver a unir”. Si es cierta la tesis que planteamos sobre la desvinculación íntima del hombre con Dios en la modernidad, entonces tiene sentido pensar que, ante el vacío de esa desunión, el hombre se ve en la necesidad de llenarlo con otros “dioses”, entre los cuales destaca la ciencia. Desde el principio de la modernidad el hombre ha querido encontrar solución a su ruptura interior, pero las alternativas elegidas han sido generalmente erróneas. Con el rechazo de la religión –del re-ligarse a Dios–, se ha buscado en la ciencia la respuesta a ese vacío íntimo, dándole entonces la condición de una *nueva religión*. Sin embargo, confiar a la ciencia el proyecto de la libertad es absurdo.

La ciencia moderna significa la pretensión de *ampliación pragmática* de la libertad: una ampliación al exterior. El voluntarismo del que se ha hablado tiene como finalidad el control: “Esta es la base racional de la ciencia, cuya sistematización de los fenómenos, como Bacon afirmó en *La nueva Atlántida*, es un método de dominación” (Ratzinger, 2005: 16). De entre las alternativas posibles, el hombre moderno sólo ve dos: trabajar –un movimiento hacia el exterior– o desesperarse –al interior²⁴. Si la alternativa de ampliación antropológica

es hacia el exterior, entonces el interior se vacía y muy pronto se desespera. Muchos pensadores modernos prefirieron, como proyecto de vida, trabajar al servicio de la ciencia en el esfuerzo por dominar el mundo. Sin embargo, pensadores como Popper, Kuhn o Feyerabend, entre otros, han puesto de manifiesto los defectos de esta actitud.

El mismo Feyerabend ha hecho notar en los últimos años que el gran miedo a Aristóteles continúa presente hasta hoy no sólo en la filosofía sino también en la ciencia moderna:

Aristóteles fue durante mucho tiempo víctima de habladurías ignorantes. Incluso especialistas que deberían conocerlo mejor le atribuían ideas que nunca sostuvo y lo criticaban por faltas que nunca cometió. Esto comenzó a principio del siglo XIII, cuando los principales escritos de Aristóteles sobre filosofía natural regresaron al centro de la vida intelectual europea. Fueron condenados y se compilaron listas de proposiciones aristotélicas consideradas como heréticas. Aristóteles, que sobrevivió a los teólogos de París, ha sobrevivido a duras penas al surgimiento de la ciencia moderna. En el siglo XIX lo estudiaron eruditos clásicos y metafísicos pero rara vez científicos. Muchos escritores del siglo XX lo ven como a un símbolo de dogmatismo y atraso. “¡Ningún científico moderno consultaría a Aristóteles!” es el grito de guerra de los científicos y de los filósofos de la ciencia a quienes ciega su creencia en la increíble novedad del pensamiento científico moderno (Feyerabend, 2001: 256).

Lo que germina en la modernidad filosófica es el alejamiento de la idea de *fin* en la comprensión del hombre y del mundo:

Como un efecto más del principio del resultado, la pregunta por el *cómo* se ha hecho preponderante en la teoría como en la *praxis* científica, cultural, social y educativa; mientras la pregunta por el *para qué*, más que secundaria, se juzga a veces irrelevante. Posiblemente, una concausa de esta situación, además del principio del resultado, es la sensibilidad hiperestésica hacia la libertad, que ve en un fin dado, un fin impuesto, y por tanto, una restricción para el despliegue de una libertad absoluta (Altarejos, 2006: 13).

En suma, en la ciencia moderna se pierde el sentido teleológico del mundo y del hombre, y es sustituido por la *eficiencia subjetiva*.

La ciencia moderna busca escudriñar en sus principios para descubrir los secretos que la naturaleza guarda en su interior y, con frecuencia violentándolos, conseguir su dominio. Sin embargo, la orientación natural, el *para*, la dirección, se ha vuelto irrelevante en la ciencia moderna, porque el hombre ha decidido darle a ésta arbitrariamente la dirección deseada. Aunque hoy es necesario reconocer el gran desarrollo que ha tenido tanto la ciencia como la técnica, sin embargo, es conveniente señalar que su alcance sería aún mayor y de mayor beneficio para el hombre, si los científicos fueran tan capaces de descubrir la dirección –los fines– de la naturaleza como lo son de descubrir sus principios²⁵. Conviene hoy, pues, ir más allá: *hiperteleologizar* la ciencia.

V. La despersonalización y el trilema económico moderno

De algún modo esta orientación hacia la ciencia –si bien no lo es en sí misma, sí en el caso moderno– es una evasión que se manifiesta como superficialidad, y eso supone una injusticia ante el mundo, ante el hombre y ante Dios. En efecto, esta tragedia que perjudica al mundo, lleva al hombre a perjudicar al hombre mismo en su esfuerzo por dominar el mundo y, además, falta a la verdad. Sócrates decía que es peor cometer una injusticia que sufrirla, porque en el primer caso nos hacemos injustos y en el segundo no. El que padece injusticia “lo pasa mal”, el que la comete “se hace malo”. Desentenderse del destino personal y preocuparse sólo del resultado exterior es superficialidad.

Si la modernidad ha llegado incluso a un frenesí problemático en el que no sabe cómo dar cuenta de sí misma y se convierte sólo en etiqueta vacía de la retórica al uso, ha tenido siempre, sin embargo, un refugio seguro al que volver, una tabla de salvación, un gran padre frente al que puede una y otra vez jugar con humildad el papel de hijo pródigo: ese padre es la ciencia nueva, la ciencia moderna (Alvira, 1986: 9).

Como hemos dicho, la ciencia moderna intenta descubrir los fundamentos de la naturaleza. Sin embargo, ella misma no conoce sus propios fundamentos y, por eso, pronto, a pesar de sus éxitos, se encuentra desorientada y, tiempo después, desesperada y forzada a acudir al respaldo de una *pseudoteología*. Más aún, esta ciencia está en crisis porque se encuentra ante un *trilema*, esto es, una triple carencia:

- a) de *fundamento* porque no sabemos por qué pensamos científicamente como pensamos;
- b) de un *sistema total* que le otorgue consistencia; y
- c) de una *racionalidad* progresiva que oriente su crecimiento ante los fracasos (Vargas y Lecanda, 2014).

Así la ciencia decae en mitología porque “el anuncio de éxitos empíricos hay que juzgarlo según criterios empíricos y no se puede apoyar en la teología. Quien anuncie hoy una sociedad definitiva y perfecta para el mañana, debe garantizarlo empíricamente y no adornarlo con argumentos teológicos” (Ratzinger, 2005: 56). Hoy es bien sabido que la ciencia moderna tiene frecuentes *soportes mitológicos*²⁶: así, por ejemplo, se recurre con frecuencia a una cierta mitología como la de la mano invisible²⁷ para menguar la creciente problemática que dichas alternativas provocan; o por otro lado, se propone una “ley” de oferta y demanda que sobrepone la demanda a la oferta, oscureciendo la capacidad de innovación humana por un pesimismo antropológico-social.

El trilema moderno permanece presente en una modalidad de totalitarismo —que es la no-cooperación—, de liberalismo —el sálvese quien pueda, la suma cero— o de utopía —que es jugar algo que no tiene nada que ver con lo propio del hombre—; es decir, sólo hay un jugador, sólo juegan unos pocos o no se juega. Polo señala que tanto los argumentos liberales como los socialistas “tienen como presupuesto común un *pesimismo* excesivo, es decir, dan demasiada importancia a los juegos de *suma cero*, y recurren a soluciones automáticas o rígidas, como son la mano invisible, la dialéctica o la estructura burocrática” (Polo, 2012: 301-302)²⁸. Las tres versiones económicas del trilema moderno son:

- la *regulación estatista*,
- el llamado *liberalismo mercantil* y
- la *utopía comunista* o la supuesta tercera vía del estado de bienestar.

La modernidad se fortalece en la Ilustración de una razón puramente *pragmática*, que pretende dominar al mundo mediante la ciencia y su conocimiento certero y transformador. Por su parte, la llamada post-modernidad indica el fracaso del proyecto moderno ya que el principio del resultado incapacita a la razón para mantener su carácter dominante por encima de su mismo esfuerzo dominador. Hoy tenemos una rebelión de los medios que desencadena una mezcla de terror a la técnica y una actitud reverencial y cuasi-mágica respecto de ella: ambas son debidas a la incomprensión pragmática del ser mismo del medio y al vitalismo de éste (Múgica, 1996: 26).

¿Qué subyace bajo esta actitud científicista pragmática, es decir, bajo el principio del resultado? La *despersonalización*: “la crisis de la técnica consiste en que su dinámica se haga autónoma y que sea dicha dinámica la que arrastre al hombre” (Múgica, 1996: 50). A partir de la búsqueda del resultado se empieza a instaurar un régimen funcional que se impone y nos arrastra a su paso, mientras la voluntad ya no tiene nada que decir. Hoy estamos en un momento de abundante tecnología que ha permeado en todos los ámbitos hasta tal punto que inhibe, y en muchos casos anula, la voluntad, y con ella lo más radical en la persona: la *libertad*. Si todo está mecanizado, entonces ¿qué sentido tiene la voluntad? Además, ¿se ha alcanzado un éxito verdadero? ¿No será más bien que en el hombre “todo éxito es prematuro”?

Actualmente se evoca, con razón, cierto terror ante el extraordinario avance de la técnica; y con frecuencia se piensa en la posibilidad transhumanista del asalto revolucionario de la tecnología, los fármacos o la genética sobre la raza humana. Efectivamente, el *transhumanismo* es un movimiento cultural que abandona el

disponer según la naturaleza para disponer de ella encomendando el mejoramiento humano a la técnica y no a la ética. Al mismo tiempo, plantea la pregunta de si al final transhumano ya no hay antropología, es decir, persona. Si bien puede parecer ficción la posibilidad de que las máquinas alcancen materialmente el sometimiento del hombre y la privación de su libertad exterior, lo que hoy es patente y real es el sometimiento y *esclavitud interior* que la tecnología desorientada puede producir en el corazón del hombre. Hoy experimentamos diversas modalidades de miedo a la ciencia y a la tecnología.

Son frecuentes las referencias de este miedo en la literatura, en el cine –y en general en todas las expresiones artísticas– acerca de la posibilidad de esclavitud a los medios e instrumentos tecnológicos. Sin embargo, es aún más frecuente comprobar que los patrones juveniles en cada nueva generación muestran cada vez una mayor dependencia intelectual, volitiva y afectiva hacia los instrumentos tecnológicos. En el cine este terror a la *rebelión de los medios* ha sido representado artísticamente de un modo muy claro, por ejemplo, en las películas *Fantasia*, *The Matrix*, *Blade Runner*, *Gattaca* y en la literatura, por ejemplo, en *Un mundo feliz* de Aldous Huxley o *1984* de George Orwell. En *Fantasia*, el protagonista, un aprendiz de brujo, queriendo liberarse de su pesado trabajo se pone el sombrero del maestro y con la magia –metáfora de la técnica– gobierna a la escoba para que trabaje en su lugar. Por ser un simple instrumento, la escoba pierde la orientación y provoca un inmenso caos que el aprendiz ya no sabe cómo solucionar. Al final el gran mago, sin necesidad de su sombrero, vuelve todo a su justo lugar y regresa la paz.

VI. Hacia una lógica del don

Esta crisis antropológica de occidente, propia de la modernidad, es fruto de un recorte de inspiración y de esperanza, que se sintetiza en una renuncia del hombre en tanto que *capax Dei*. Si bien

el conocimiento de lo imperfecto se puede permitir el lujo –o la pobreza, que es lo mismo en este caso– de ser imperfecto (...) el conocimiento humano de Dios, siempre insuficiente, no

puede permitirse ese lujo. En este sentido es preciso volver al modo de ejercicio del conocimiento antes de la crisis medieval (Polo, 1993: 115).

Éste propone un *salto trascendental* hacia delante que concentre su atención de nuevo en el ser, no al modo de la perplejidad heideggeriana que se detiene en “la pregunta por el ser”, sino *accediendo* al ser por medio del abandono de su límite.

La filosofía clásica que considera la primacía de la dualidad acto-potencia para comprender la realidad, ha propuesto a la metafísica como filosofía primera. Por su parte, la filosofía moderna ha propuesto la dualidad cantidad-posición para dar lugar a la matemática como cumbre de una nueva ciencia. Siendo la primera correcta y la segunda, pasible de rectificación, en nuestro contexto histórico ambas propuestas se muestran insuficientes frente a la crisis antropológica en la que nos encontramos. Esto indica que es conveniente ampliar el conocimiento para abrir el horizonte existencial: los juegos donales como filosofía del don o ciencia del amor. Una *lógica del don*²⁹ debe ofrecer la dualidad co-acto de ser humano-Acto Personal Divino como criterio para comprender la realidad donalmente.

¿Cuál es la última clave del método científico que propone la modernidad? Su *matematización*. La matemática es el conocimiento fruto de atender prioritariamente a la cantidad y la posición. En realidad, se trata de una aritmetización donde en favor de la cantidad se omite la estructura, el espacio y el movimiento, que también son axiomas centrales de la matemática. Desde la noción de cantidad se matematizó la física. De ahí, se físico-matematizó la química. Luego se procedió de la misma manera con la biología, la economía, la sociología, la psicología, la ética y, obviamente entre ellas, a la economía (Martínez Echevarría, 2014: 125). ¿Qué sentido tuvo este esfuerzo? El *principio del resultado*, que economiza el conocimiento y controla la realidad: se trata de la pretensión del éxito prematuro con respecto a la libertad humana. Poner atención en la cantidad facilita el control y la transformación de la realidad a gusto o interés del agente. Hoy cabe preguntarse, ¿hay otro modo de hacer ciencia? Sí, por

ejemplo, Aristóteles se concentró en el movimiento y, por lo tanto, en el acto y la potencia, y en última instancia en el ser. ¿Es de interés la cantidad? Aristóteles respondería: “interesa más el acto –y con él la potencia”. De ahí, surge la metafísica como filosofía primera, que propone al acto como criterio para comprender la realidad y con ella una diversidad de filosofías segundas fundadas en la metafísica, en la distinción acto-potencia.

Hoy podemos replantearnos la cuestión: ¿interesa la cantidad? Sí, tiene interés. ¿Interesa el acto? Sí, es más interesante. ¿Interesa el acto de ser personal? Es aún más interesante. Una ciencia que concentra su atención en el ser personal es una ciencia superior, porque ofrece un criterio más libre para comprender la realidad, abriendo paso a un conocimiento donal en el *orden del amor*. Desde este criterio se puede pensar una nueva física, una nueva biología, una nueva psicología, una nueva economía (Martínez Echevarría, 2010: 125). Hoy es conveniente acudir a una antropología de orden trascendental en la que ninguna ciencia es reduccionista, pues no hay acto de ser creado al margen de la esencia o, lo que es lo mismo, la creación del acto de ser del universo tiene un *para*: la persona humana. Desde una antropología de tal condición, la dignidad de cada ciencia se renueva adquiriendo sentido trascendente. La persona humana no se conoce espiritualizada sino encarnada, porque el hombre es *un espíritu en el tiempo*; por eso la antropología no es un nuevo reduccionismo –espiritualista o hacia arriba– ya que el estudio del acto de ser personal no excluye el estudio de la esencia humana, ni siquiera el estudio del acto de ser del universo ni su esencia, sino que los exige y eleva. Tampoco, por supuesto, el acto de ser Divino.

¿Cuál es, entonces, el problema de la ciencia moderna? La reducción del método. La cantidad sólo es relevante respecto a números, pero los números pensados no existen. Acudir a este método para conocer la realidad inerte provoca problemas irrelevantes y en cierto grado marginales. Acudir a ese método para conocer la realidad viva también provoca problemas de manifestación a largo plazo, tal vez de siglos –contaminación, cambio climático, lluvia ácida, efecto

invernadero extinción de especies. Utilizar ese método en el hombre es intensamente problemático, ya que le conduce a la despersonalización y provoca efectos perversos de gran calado. Ahora bien, ¿el método tiene un problema en sí mismo? Si bien es un método sumamente útil para transformar las realidades físicas, la matemática no es suficiente para el conocimiento de las realidades humanas. Es cierto que la introducción de los números arábigos en occidente permitió la propagación de este método, pero éste no es el origen del problema científico moderno. El problema es antropológico: se renuncia a conocer a Dios –el problema del *capax Dei*– y se conforma con pensar lo irreal –pensar fácil, miedo a pensar.

Salir de tal situación comporta, en primer término, retomar el esfuerzo filosófico clásico en su momento culminar, esto es, que “el conocimiento es un acto” (Polo, 1993: 149) –o lo que es lo mismo que “sólo se conoce en acto”– recuperando, además del conocimiento operativo y habitual –ninguna operación se conoce a sí misma, sino que el conocimiento se distingue jerárquicamente– el conocimiento como *acto de ser*: como *ipsum Esse subsistens*, es decir Dios, o como *esse hominis*. En segundo término, es conveniente continuar el esfuerzo filosófico proponiendo que “ser equivale a acto, o bien, a co-acto” (Polo, 2010: 96). De retomarse la altura histórica, y una vez rectificada la inquietud moderna de libertad, es posible advertir lo trascendental y *ampliarlo*, al distinguir metódicamente la metafísica de la antropología: el ser como *principio* y el ser como *libertad*. Esta ampliación es lo que significa dar el salto trascendental en nuestra situación: abrir paso a una lógica del don –del espíritu en apertura– que comprenda la realidad como un juego abierto de crecimiento irrestricto donde se da sin pérdida, más aún ganando: la propuesta de una teoría de *juegos donales*³⁰ (Vargas, 2017).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2008). *Metafísica*. Alianza, Madrid.
- Aristóteles (1992). *Ética Nicomáquea*. Porrúa, México.
- Benedicto XVI (2006). *Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona*. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe20060912_university-regensburg.html
- Francisco I (2013). “Discurso del Santo Padre Francisco a los Embajadores de Kirguistán, Antigua y Barbuda, Luxemburgo y Botswana”. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130516_nuovi-ambasciatori.html
- Gillespie, M. A. (1995). *Nihilism Before Nietzsche*. University of Chicago Press, Chicago.
- Gilson, E. (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Random House, New York.
- Hume, D. ([1748] 2004). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Losada, Buenos Aires.
- Inciarte, F. (2005). *First Principles, substance and action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*. Olms, Hildesheim.
- Juan Pablo II (1991). *Carta Encíclica Centesimus annus*. http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- Kant, I. (2004). *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Gredos, Madrid.
- Kent, B. (1995). *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- Kierkegaard, S. (1984). *El concepto de la angustia*. Espasa Calpe, Madrid.
- León XIII (1891). *Carta Encíclica Rerum Novarum*. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
- Martínez-Echevarría, M. A. (1983). *Evolución del Pensamiento Económico*. Espasa-Calpe, Madrid.

- Miralbell, I. (1994). *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- Offe C. (1993). *Contradictions of the welfare state*. Hutchinson, London.
- Polo, L. (1997). *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Unión Editorial, Madrid.
- Polo, L. (2006). *Curso de teoría del conocimiento III*. EUNSA, Pamplona.
- Polo, L. (2007). *Persona y libertad*. EUNSA, Pamplona.
- Polo, L. (2008). *El conocimiento del universo físico*. EUNSA, Pamplona.
- Polo, L. (2009). *Curso de Psicología General*. EUNSA, Pamplona.
- Polo, L. (2012). *Epistemología, creación y elevación*. EUNSA, Pamplona.
- Polo, L. (2012). *Filosofía y economía*. EUNSA, Pamplona.
- Ratzinger, J. (2005). *Mirar a Cristo: ejercicios de fe, esperanza y amor*. EDICEP, Valencia.
- Scalzo, G. (2016). "Genealogy of the Gift" en Rendtorff, J. D. (ed.) *Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics*. Ethical Economy (Studies in Economic Ethics and Philosophy), vol.51. Springer, Cham.
- Schulz, W. (1961). *El Dios de la metafísica moderna*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Taylor, F. (1967). *The principles of Scientific Management*. W.W. Norton & Company, New York.
- Termes, R. (2001). *Antropología del capitalismo*. Rialp, Madrid.
- Vargas, A. I. (2017). "Los juegos teándricos: el acceso antropológico a la intimidad divina", en *Studia Poliana*, Pamplona, Vol. 19, pp. 129-150.
- Vargas, A. I. (2017). "Teoría axiomática de los juegos donales: una propuesta desde la antropología de Leonardo Polo", en *Empresa y Humanismo*, Pamplona, Vol. 20, n. 2, pp. 107-153.
- Velaz Rivas, J. (1996). *Motivos y motivación en la empresa*. Díaz de Santos, Madrid.
- Weber, M. (2005). *El político y el científico*. Alianza, Madrid.

Weber, M. (2008). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Península, Barcelona.

¹ A partir de las investigaciones de Gilson sobre el s. XIII se comenzó un debate que revalora este momento histórico. Diversos autores disputan acerca del momento en que se debe encuadrar a Escoto y a Ockham: si corresponden al pensamiento medieval o al moderno.

² Esta actitud es coherente con el abandono del axioma clásico según el cual el acto es anterior a la potencia. “Se sostiene más bien que la potencia es anterior al acto. Y si la potencia es anterior al acto, puede ser infinita, lo que permite, a su vez, llegar a una actualización total. Así, el acto actual no es lo primero, sino lo último, el resultado” (Polo, 2007: 244).

³ “Al final de la Edad Media comienza a disolverse el orden del ser. Actualmente, los historiadores de la filosofía señalan como causa de esta disolución la tendencia del hombre a colocarse a sí mismo en el primer plano y a des-potenciar a Dios en cuanto fuerza sustentadora del ser. En efecto, Dios retrocede a la lejanía, pero no a favor de la hegemonía del hombre” (Schulz, 1961: 13).

⁴ Esta lectura antropológica de la historia del pensamiento económico se encuentra magistralmente desarrollada por Miguel Alfonso Martínez Echevarría (1983: 52 y ss.).

⁵ Ockham está detrás de Hume en la línea de Descartes (Polo, 2006: 260).

⁶ “Desde el nacimiento de la metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación a la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume” (Kant, 2004: 621).

⁷ Si bien fue Francis Hutcheson quien acuñó el lema del utilitarismo, fue el *escepticismo*, *materialismo* y *ateísmo* de David Hume quien inspiró a Bentham y a Smith a desarrollar los postulados que constituirían el utilitarismo tan propio del mundo anglosajón. También es de destacar su influencia en Kant. Así lo expresa Hume: “Me parece que los únicos objetos de la ciencia abstracta o de la demostración son la cantidad y el número, y todos los intentos de extender esta especie más perfecta de conocimiento, más allá de estos límites son mera sofistería e ilusión (...) Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas ¡qué estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestras manos, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o de metafísica escolástica y preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaño” (Hume, 2004: 345-353).

⁸ El aburrimiento es consecuencia de la mediocridad y pesimismo intelectual, de renunciar al conocimiento de lo divino y “distraerse” con otras cosas. Así lo pone de manifiesto Polo: “Lamentablemente, hay gente que se aburre o que desiste de conocer más por desconfiar de la capacidad de alcanzar la verdad” (1997: 107). Del mismo modo que en el plano manifestativo, el aburrimiento precede a la desesperación, el pesimismo en el conocer precede al pesimismo en el amar en plano personal, de intimidad con Dios. El aburrimiento manifiesta crisis íntima en el conocer y la desesperación en el amar.

⁹ Era claro para León XIII el *conflicto* entre *capital* y *trabajo* que esta postura produjo. Juan Pablo II lo corroboró apelando a un nuevo concepto de libertad acorde con la verdad del hombre como la alternativa para evitar el conflicto no sólo que ha producido la política, sino también el que produciría más violentamente la economía: “Despertada el *ansia de novedades* que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que *las ganas de cambiarlo todo* llegara un día a pasarse del campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía. En efecto, los adelantos de la industria y de las profesiones, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento del *conflicto*” (*Rerum Novarum*, 1891: 1).

¹⁰ La crematística, la técnica del excesivo afán de poseer cosas materiales, es –para Aristóteles– un vicio que Max Weber detecta en la sociedad capitalista a partir de la ética protestante. “El puritano quiso ser un hombre profesional: nosotros tenemos que serlo también; pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos del orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más” (Weber, 2008: 147-148).

¹¹ Ya a principios del s. XX Max Weber –en la línea de Stuart Mill– había visto esta “lucha entre los dioses” que denominó *Polytheismus der Werte*, politeísmo de los valores: “los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible (...) en cuanto se sale de la empiria se cae en el politeísmo (...) esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores (...) Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha” (Weber, 2005: 217-219).

¹² “In the past the man has been first; in the future the system must be first. This in no sense, however, implies that great men are not needed. On the contrary, the first object of any good system must be that of developing first-class men; and under systematic management the best man rises to the top more certainly and more rapidly than ever before” (Taylor, 1967: 7).

¹³ Juan Antonio Pérez López, Fernando Múgica, Carlos Llano y Miguel Alfonso Martínez-Echevarría han realizado interesantes exposiciones orales en esta línea.

¹⁴ La expresión que usa es “*crisis of crisis-Management*”. El neoliberalismo y el estado de bienestar son instrumentos desesperados y en crisis para afrontar una crisis aún más profunda. Los medios a los que hemos acudido para superar nuestra crisis han entrado a su vez en crisis demostrando su ineficacia y dejándonos en una situación aún más desesperante (Offe, 1993).

¹⁵ Como explica Vélaz Rivas: “Utilizamos el término «organización» en vez de «empresa». Tiene la ventaja de recoger las principales características de las sociedades empresariales, a la vez que resulta válido para entidades desvinculadas de la actividad económica. Además, su definición se presenta muchas veces menos conflictiva” (1996: 15).

¹⁶ Para este desarrollo seguiré los planteamientos de POLO en *Curso de Psicología General* (2009: 317-338).

¹⁷ Polo desarrolla ampliamente este reduccionismo físico en su libro *El conocimiento del mundo físico* (2008), donde pone de manifiesto el intencional voluntarismo moderno: “lo característico de la mecánica racional es una reducción drástica de los sentidos causales y una confusión entre ellos. En definitiva, se confunden porque se intencionalizan” (2008: 88).

¹⁸ Así se rechaza la concausalidad, porque como señala Polo: “ninguna causa es suficiente, ninguna causa predicamental aislada es suficiente; las causas sólo son causas en *concausalidad*, se requieren unas a las otras. Una sola causa física es imposible. Hay diversos sentidos causales, hay cuatro causas... que tienen que darse unas en referencia a las otras, pues de lo contrario no son causas: *causa sunt causae ad invicem*, dicen los medievales” (2008: 79-80).

¹⁹ “Francis Bacon es el primero que, al negar la finalidad en la naturaleza, y sostener que en ella todo se produce de forma igual y mecánica, pone por encima de ella al hombre en tanto que capaz de hacer máquinas. Así la libertad se convierte en fuerza de dominación. El mundo no es teleológico, pero el hombre sí lo es. El mundo ha dejado de ser un símbolo, puesto que no encierra ningún misterio, pero el hombre llena esa nulidad teleológica con una capacidad constructiva innegable. Con todo, al identificar la libertad con el poder técnico, se produce en definitiva un descontrol” (Polo, 2012: 170).

²⁰ “Producir no es un mal, sino todo lo contrario, pero cabe incurrir en el error del «productivismo» si no se reconoce la superior valía de la propia acción humana sobre la perfección del producto” (Polo, 2012: 253).

²¹ El miedo y el principio del resultado también son medulares en el pensamiento del autor de *El príncipe*, al contraponer la fortuna a la virtud proponiendo “una técnica sólo política porque es anterior al intento moderno de dominar el mundo mediante el conocimiento de las leyes físicas. Esta técnica se apoya en mi propio impulso, y en el cálculo de las tendencias humanas. Por eso, su versión de la virtud viene a ser una derivación de la prudencia a la astucia, que es el vicio correspondiente” (Polo, 1997: 120). Para Maquiavelo, si se tratase de escoger, diría que ‘más vale ser temido que ser amado’; es ahí donde nace la ciencia política moderna que privilegia el poder sobre el bien común y la fortuna sobre la virtud. ¿Por qué? Porque el miedo –según él– es superior al amor, ofrece más garantías.

²² Este pensamiento está muy extendido en los más altos círculos de investigación genética (las revistas *SCIENCE* y *NATURE*, entre otras). Actualmente los herederos y promotores de este pensamiento son Richard Dawkins y Peter Singer. Sus obras más emblemáticas son, respectivamente, *El gen egoísta* (1979) y *Animal Liberation* (1995).

²³ En el arte moderno y en la arquitectura hay excelentes ejemplos de este esfuerzo combinatorio sincrético que por su propio vacío busca un tipo de originalidad *snob*. Se trata de conseguir las uniones más insospechables, aunque sean monstruosas. Cuando esto se vierte en una tendencia conformista, igualitaria, hace acto de presencia lo churrigueresco, la acumulación de discordancias, los recursos híbridos.

²⁴ La intención moderna de esperar en el trabajo científico la redención humana podría ser considerada como un segundo *nuevo* pecado que deja al hombre en estado de atolondramiento en continuación a la primera decisión moderna de desvinculación íntima del hombre con Dios (Kierkegaard, 1984: 84). Del mismo modo, ya hemos dicho –siguiendo a Tomás de Aquino– que la desesperación nunca es un primer pecado, sino consecuencia de otros. Hoy en día es difícil distinguir de modo puro la manifestación de estas dos alternativas negativas –trabajar hacia el exterior, o desesperar en el interior–; sin embargo, me parece que la primera se manifiesta en

términos generales en las sociedades anglosajonas, y la segunda en la Europa continental.

²⁵ Esta desorientación de la ciencia moderna es manifestación de la crisis en la que se encuentra. A la universidad le compete por vocación la ciencia, la cumbre del saber superior y su transmisión a las futuras generaciones. No es pues de extrañar que sea la universidad la que previamente se encuentre en crisis. Es llamativo el énfasis que los planes de estudio contemporáneos hacen en los principios de cada ciencia específica, pero al parecer en ninguna se hace referencia al fin de dicha ciencia y menos al fin de la propia universidad: la verdad. Abundan hoy asignaturas como las siguientes: Principios de Microeconomía, Principios de Física cuántica, Principios de Epidemiología genética, Principios de Termodinámica, Principios básicos de Fiscalidad internacional, Principios de la Acción educativa, Principios de Bioquímica clínica, Principios metafísicos de la lógica, Principios de Fonética inglesa, etc. Sin embargo, no se conocen cursos como, por ejemplo, Fines de la Microeconomía, Fines de la Física cuántica (...) es decir, la filosofía es la gran ausente universitaria.

²⁶ La ciencia ha pretendido conservar su calidad de esperanza de la humanidad intentando esclarecer las preguntas fundamentales de la existencia al abandonar su propio método y acudir a fundamentos increíbles ni científica, ni filosófica, ni teológicamente: “[Que las hipótesis de la ciencia no aportaban una explicación suficiente] es completamente cierto; pero la confusión está en que una ciencia no sea lo bastante enérgica como para rechazar de plano tales cuestiones insensatas, sino que al revés les ha dado a entender a los *supersticiosos*, confirmándolos en sus *esperanza*, que muy bien podría surgir sin tardar mucho uno de esos proyectistas científicos que fuese el hombre que diera en el blanco. Se comenta que el pecado vino al mundo hace seis mil años, y se dice esto exactamente con el mismo énfasis que se pone al afirmar que ya hace cuatro mil que Nabucodonosor se convirtió en buey” (Kierkegaard, 1984: 76).

²⁷ La mano invisible como una versión mecanicista y secularizada de la Providencia divina que resuelve los problemas como por arte de magia es un ejemplo de la reposición de la mitología en la modernidad. Tal reposición es un síntoma de pesimismo en la capacidad productiva, ética y antropológica del hombre (Termes, 2001: 228).

²⁸ Si bien Polo aborda en las páginas anteriores las peculiaridades de varios de estos pensadores centra su atención en su pesimismo común y su pretensión de un juego de suma cero (Polo, 2012: 301-302).

²⁹ En las últimas décadas el estudio sobre el don ha madurado considerablemente. Germán Scalzo (2016: 31-45) ofrece una visión global de este itinerario y sus principales claves.

³⁰ Ofrezco una propuesta axiomática de la lógica del don aprovechando la tradición del discurso de la teoría de juegos en mis trabajos “Teoría axiomática de los juegos donales: una propuesta desde la antropología de Leonardo Polo” (2017) y “Los juegos teándricos: el acceso antropológico a la intimidad divina” (2017).

“Je deviens votre homme”

Reflexiones de Miguel Alfonso Martínez Echevarría sobre la vida universitaria

GERMÁN SCALZO*

Revista Cultura Económica
Año XXXIV • N°94
Diciembre 2017: 77-107

Resumen: Este trabajo presenta fragmentos de una selección de discursos inéditos que el profesor Miguel Alfonso Martínez-Echevarría realizó en distintas etapas de su carrera, y que recogen varios aspectos de la labor universitaria. En estos textos se respira el amor y el compromiso con la Verdad y la vida universitaria que Miguel Alfonso ha transmitido a sus discípulos a lo largo de su vida académica.

Palabras clave: Miguel Alfonso Martínez-Echevarría; Universidad; verdad; sabiduría

Abstract: *This work presents a selection of unpublished discourses that Professor Miguel Alfonso Martínez-Echevarría carried out at different stages of his career, and that include several aspects of university work. These texts reveal the love and commitment to Truth and university life that Miguel Alfonso has transmitted to his disciples over his academic life.*

Keywords: Miguel Alfonso Martínez-Echevarría; University; Truth; Wisdom

“¿Tu verdad? No, la Verdad. Y ven conmigo a buscarla”
Antonio Machado

Introducción

“Homenaje es una palabra que proviene del provenzal *homenatge*, y que tiene que ver con “hacer hombre”. Todavía hay muchos castillos en España, y en Europa, que tienen en el centro una torre alta, que es

* Universidad Panamericana – german.scalzo@gmail.com

la torre del homenaje porque allí se celebraba una ceremonia muy importante. Según los antiguos códigos de la caballería, sobre todo de la caballería provenzal, en la ceremonia de homenaje, ante libros o reliquias sagradas, el vasallo ponía sus manos dentro de las manos del señor y le decía: *Je deviens votre homme* (me hago vuestro hombre)”.

Escuché estas palabras de la boca de mi maestro, el profesor Miguel Alfonso Martínez-Echevarría, con motivo de su homenaje en abril de 2015 en el aula magna de la Universidad de Navarra, un recinto que –como él mismo destacó– es el equivalente en la Universidad a la “torre del homenaje”. Allí, a lo largo de los años, muchos hombres han pasado, poniendo sus manos dentro de las de otros (todos ellos buenos señores, a la vez que buenos vasallos) para transmitirse una cadena de fidelidad en la que reconocían su dependencia de los demás, que es lo que los constituye como hombres. Así, un acto de homenaje pone de manifiesto el maravilloso don de la amistad, cómo los unos a los otros nos “hacemos personas”, ayudándonos a acercarnos a la Verdad, que es también una persona.

En dicho homenaje –que con justicia ofreció la Universidad de Navarra, a la que don Miguel Alfonso dedicó la mayor parte de su vida profesional– presentamos una página web que recoge su obra completa (www.mamechevarria.com) en materia de economía, empresa y doctrina social de la Iglesia. Sin embargo, hay algo que dicho repositorio de información no puede sino apenas insinuar: el ejemplo de su persona.

Miguel Alfonso es un maestro en el sentido más cabal de la palabra, de los que ya difícilmente se encuentran, y que tanta falta hacen en una cultura académica –como la preponderante– que menosprecia la figura del maestro, al rechazar el sentido de la autoridad y obediencia que ello supone. Más allá de la erudición que caracteriza su obra, su profesión ha sido un testimonio vital de una profunda vocación universitaria y personal de la que muchos nos hemos beneficiado. Y como “lo que se recibe gratis ha de darse gratis” la mejor manera que encontré de sumarme a este homenaje que le

rinde *Cultura Económica* es compartiendo con otros la sabiduría de sus propias reflexiones, sirviéndome de discursos que don Miguel Alfonso preparó con esmero y cariño; a los que tuve acceso mientras editaba su obra completa.

A continuación, presento fragmentos de una selección de estos discursos inéditos que el profesor Martínez-Echevarría realizó en distintas etapas de su carrera, y que recogen diversos aspectos de la labor universitaria. Como es de esperar, a lo largo de sus 35 años de servicio, se ha dirigido a muchos y diversos públicos; y de entre los numerosos discursos que conserva en su archivo –alguno escrito de su mismo puño y letra– he seleccionado una muestra variada en cuanto a temas, fechas y público al que se dirige –entre ellos el discurso de aceptación de la distinción de profesor *Honoris Causa* de la Universidad Católica Argentina, en 1994– que reflejan el espíritu que animó su fecunda labor a lo largo de estos años.

Como muchas veces le escuché decir a mi maestro, la misión del profesor es cultivarse y cultivar a otros, en el seno de la convivencia culta que propicia la institución universitaria, para sacar de la naturaleza lo mejor, que está oculto. Así, educar es acompañar a los estudiantes en ese florecimiento, que implica a las virtudes teologales en una espera cariñosa, humilde y esperanzada de ese “milagro”, que en última instancia no depende de nosotros, como sugiere el poeta a quien Miguel Alfonso acudía con frecuencia: “Mi corazón espera; también, hacia la luz y hacia la vida; otro milagro de la primavera” (*A un olmo seco*, Antonio Machado).

Sin más prólogo, doy paso a los discursos seleccionados, agradeciendo a esta revista la licencia para publicar un texto tan poco convencional según los esquemas editoriales, con la convicción de que su lectura serena será de provecho para la comunidad académica y contribuirá a la reflexión actual sobre el sentido de la Universidad.

La misión de la Universidad

Discurso a los delegados de la Asociación de Amigos de la UNAV

Octubre de 1988

(...) La Universidad, tal como se ha desarrollado en nuestro Occidente cristiano, es consecuencia del inmediato impulso hacia la Verdad que imprime en el hombre el acto de fe. Este acto es el comienzo de la apertura hacia la verdad que, en un momento inseparable, invita al concurso de la razón. Es necesario afirmar que la razón presupone la fe como su acto vital. Sólo cuando la razón es impulsada por la fe, alcanza su verdadero sentido y potencialidad constituyéndose en germen de verdadero humanismo. Por el contrario, cuando la razón se desgaja de la fe se adormece y deja de ser un instrumento fiable para adentrarse en el conocimiento de la verdad del hombre.

La Universidad surge entonces como un derramarse en extensión de ese impulso de la fe que busca el reflejo de la verdad en todos los campos del conocimiento humano. Así, con la naturalidad que corresponde a todo lo que tiene vida, fueron surgiendo las diversas Facultades universitarias, cada una de ellas con el objeto propio de su saber, pero todas unidas por ese primer impulso que constituye el núcleo del *alma mater* universitaria.

Sólo la convicción de que el conocimiento humano tiende hacia una última y superior unidad, hace posible y garantiza el sereno y fructífero diálogo inter-facultativo, presidido por la común convicción de la importancia del saber teológico.

Con la admirable claridad que se sigue de una fe vivida con hondura, el fundador de la Universidad de Navarra describía el núcleo de la pasión universitaria por la verdad en las siguientes palabras:

Con periódica monotonía –decía– algunos tratan de resucitar una supuesta incompatibilidad entre la fe y la ciencia, entre la inteligencia humana y la Revelación divina. Esta incompatibilidad solo puede aparecer, y aparentemente,

cuando no se entienden los términos reales del problema. Si el mundo ha salido de las manos de Dios, si él ha creado al hombre a su imagen y semejanza y le ha dado una chispa de su luz, el trabajo de la inteligencia debe –aunque sea con un duro trabajo– desentrañar el sentido divino que ya naturalmente tiene todas las cosas. No podemos admitir el miedo a la ciencia, porque cualquier labor, si es verdaderamente científica, tiende a la verdad (Josemaría Escrivá, 1996: disponible en línea).

Cuando se pierde de vista esta natural unidad de vida intelectual, la Universidad se siente dañada en su misma esencia, en el germen mismo que la mantiene viva. La crisis de las humanidades, en general, y el desinterés por la Filosofía, en particular, que se observa en la mayoría de las universidades, es justa correspondencia al desinterés en la Filosofía contemporánea por los grandes temas que solo la fe deja intuir. Es hora de decirlo bien claramente, no es injusto clasificar de mostrenco un humanismo que no hunda sus raíces en la fe.

(...) En ningún modo reducimos la formación humanística a la teológica, pero aseguramos que no es posible una verdadera formación humanística sin un reconocimiento explícito de la razón y motivo último de la dignidad humana, condición de hijo de Dios. El primer Gran Canciller de esta Universidad [de Navarra] hablaba con rotundidad y sentido práctico acerca de este tema:

el estudio de la religión es una necesidad fundamental. Un hombre que carezca de formación religiosa no está completamente formado. Por eso, la religión debe estar presente en la Universidad; y ha de enseñarse a un nivel superior, científico, de buena Teología. Una Universidad en la que la religión está ausente, es una Universidad incompleta: porque ignora una dimensión fundamental de la persona humana que no excluye –sino que exige– las demás dimensiones (Josemaría Escrivá *apud* Illanez, 1991: disponible en línea).

La cita se aplica de modo muy especial al caso de los estudiosos de la Economía, profesores y estudiantes, para quienes el

conocimiento de los principios de la Teología y de la Filosofía Moral constituye una inapreciable ayuda en la consecución de una teoría económica que satisfaga las más íntimas aspiraciones humanas de justicia y dignidad. Por eso, es necesario animar a los teólogos universitarios, para que redoblen sus esfuerzos en el campo de la Teología Moral, y especialmente, dentro de ella, en los desarrollos especulativos acerca de ese ya impresionante cuerpo de la Doctrina Social de la Iglesia.

A este respecto me parece muy importante la advertencia que hace Juan Pablo II en su última encíclica:

Al ejercicio de este ministerio de evangelización en el campo social, que es un aspecto de la función profética de la Iglesia, pertenece también la denuncia de los males y de las injusticias. Pero conviene aclarar que el anuncio siempre es más importante que la denuncia, y que ésta no puede prescindir de aquel, que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta (Juan Pablo II, 1987: 41).

Estas palabras del pontífice tienen todavía más relevancia en el caso que nos ocupa, pues es más propio de la esforzada tarea universitaria descubrir y dar a conocer el pleno sentido de la verdad, que la precipitada realización de denuncias y descalificaciones que más veces de lo deseable encubren un gran desconocimiento, no de las ciencias económica o financiera –lo cual es perfectamente disculpable– sino de la propia Doctrina Social de la Iglesia.

Esto en modo alguno quiere decir que los economistas renunciemos a la natural autonomía de nuestro campo de conocimiento, ni animáramos a los teólogos a que se inmiscuyan en el objeto propio del conocimiento económico, ni por supuesto a confundir la Economía con la Teología Moral. Se trata de insistir en la necesaria función docente e investigadora, en su campo propio, de la Facultad de Teología respecto de todos los universitarios, y de modo especial con los estudiosos de la Economía.

Juzgamos que la verdadera formación de nuestros futuros economistas no consiste en el adorno de unas cuantas asignaturas “humanísticas”, incrustadas en un plan de estudios de orientación positivista. Nuestra pretensión es mucho más ambiciosa y queda muy bien reflejada en las siguientes frases de la Instrucción sobre libertad cristiana y liberación:

Un reto sin precedentes es lanzado hoy a los cristianos que trabajan en la realización de esta civilización del amor, que condensa toda la herencia ético-cultural del Evangelio. Esta tarea requiere una nueva reflexión sobre lo que constituye la relación del mandamiento supremo del amor y el orden social considerado en toda su complejidad. El fin directo de esta reflexión en profundidad es la elaboración y puesta en marcha de programas de acción audaces con miras a la liberación socio-económica de millones de hombres y mujeres cuya situación de opresión económica, social y política es intolerable. Esta acción debe de comenzar por un gran esfuerzo de educación: educación a la civilización del trabajo, educación a la solidaridad, acceso de todos a la cultura (Ratzinger, 1986: 81).

Sobre la vida académica

Discurso de padrino de la Promoción de doctores del curso 91-92

UNAV, 5 de junio de 1992

(...) El padrino, en el desempeño de la función que le es propia, debe obsequiar a sus apadrinados. Tratándose de un padrino, profesor de economía, que sabe bien el valor de las cosas materiales, no les voy a regalar nada costoso, algo que tenga valor monetario, que sea simple medio de cambio, sino que les voy a entregar algo que no está destinado al cambio, sino que, por ser bien común, se guarda y permanece en el alma.

De todas maneras, quiero aclarar, que también desde el punto de vista económico, lo que les voy a decir, constituye fuente de riqueza, pues tengo para mí, que no hay porqué enfrentar el ser con el tener. Sólo aquellos que luchan por alcanzar la plenitud de su ser, alcanzan también la plenitud de riquezas, el verdadero señorío sobre las cosas, que consiste, sobre todo, en compartir con los demás.

Están ustedes sentados entre doctores, nuevos y antiguos, cubiertos todos por las curiosas y brillantes vestes académicas, y van a recibir dentro de poco las insignias de su nuevo rango. Es este acto una buena ocasión para hacer unas reflexiones sobre el compromiso que, como doctores, de entre los que saldrán los futuros profesores y maestros universitarios, contraen con toda la sociedad, especialmente con los más pobres e ignorantes, con los que nunca se sentarán en los bancos de doctores.

No les voy a amargar la fiesta haciendo un contraste sentimental entre su legítima alegría y noble orgullo por el título conseguido, con la desdichada situación de los menos favorecidos. Todo lo contrario, pienso que recordarles su compromiso les enaltece y les llena de alegría, pues la verdadera fiesta solo se celebra cuando se tiene plena conciencia de la profundidad y las posibilidades creadoras del compromiso que se contrae. Mientras la frivolidad es compatible

con un sentimentalismo inoperante ante las necesidades de los demás, la fuerza creadora de un compromiso bien vivido es la raíz de esa alegría transformante que convierte el trabajo esforzado en servicio a los demás.

Quiero ir engarzando esas reflexiones al hilo de lo que ustedes han aprendido en estos años de iniciación a la tarea investigadora, que simbólicamente culminan en esta solemne pero entrañable fiesta universitaria.

El primer fruto que se ha obtenido, es el goce y disfrute de una mayor libertad. El conocimiento que con esfuerzo han ido alcanzando del tema que eligieron para su investigación, les ha acercado a la verdad, y como consecuencia les ha proporcionado mayor libertad. Pueden ahora hablar más doctamente, con mayor seguridad y prudencia de ese tema, distinguiendo lo verdadero de lo falso, lo cierto de lo dudoso, lo que ha sido investigado, de lo que permanece oculto. Saben que es necesario matizar las afirmaciones y las negaciones. Que la verdad, muchas veces se esconde en los pliegues y contrastes de los diversos aspectos de un mismo problema. Que hay legítimas discrepancias sobre los diversos modos de enfocar un mismo problema. Han descubierto, en fin, que la verdad, aunque es única, es insondable en su profundidad, y variadísima en sus manifestaciones.

En otras palabras, el empeño en la tarea investigadora les ha obligado a vivir con mayor intensidad ese primer compromiso del genuino espíritu universitario: amar apasionadamente la verdad. Esa verdad sencilla y entrañable que se manifiesta en la realidad cotidiana de nuestra labor investigadora. Quizá ahora entiendan mucho mejor, porque sin la labor investigadora, la Universidad no podría vivir. Han llegado a comprender más plenamente que la razón última del alma universitaria es la búsqueda enamorada de la verdad, para una vez encontrada, proclamarla con la maravillosa libertad que su encuentro proporciona.

Esa libertad les ha enseñado a no contentarse con la verdad a medias, saben por experiencia propia, que incluso en nuestro campo de especialidad, hay muchas cosas que nos quedan por descubrir, que requieren todavía más estudio y reflexión. Han aprendido a querer la verdad completa, aún conscientes de que jamás podremos acabar de agotarla. Han intuido que no hay peor mentira que la verdad a medias. Los universitarios nos sublevamos contra toda limitación de la verdad. Entendemos y respetamos la imprescindible y funcional división del trabajo, que conduce a la especialización, pero aún dentro de nuestra propia especialidad, no soportamos las falsas limitaciones de un positivismo miope que, pretendiendo una cómoda inteligibilidad de los problemas humanos, niegan entidad o racionalidad a las dimensiones más radicales de la verdad. En todo lo que se refiere a la verdad del hombre, no toleramos que se prescinda de ninguna de sus dimensiones, por grande que sea el reto que esa actitud plantee.

Racionalidad e inteligibilidad no implican cerramiento ante el misterio que nos trasciende; sólo es auténtica aquella racionalidad que reconoce sus propias limitaciones. Sugerentemente ha dicho Henry de Poincaré, sublevándose contra una visión racionalista de las matemáticas, que “donde se agota la capacidad de cálculo, allí comienzan las matemáticas”. Es en ese reto de una Verdad que les desborda, cuando el hombre descubre toda su grandeza. Ahora, cuando quizás ustedes piensan no sin razón, pues humildad es andar en verdad, que los frutos de sus trabajos son muy mejorables, es cuando están en condiciones de convertirse, una vez más, en verdaderos universitarios.

Experiencia de verdad y libertad, que no son algo alejado de la realidad de la vida cotidiana de un investigador, sino que tienen fuerza para transformarnos y humanizarnos. Ese es el significado, tanto en lo humano, como en lo sobrenatural, del lema “*veritas liberavit vos*”, que el fundador de esta Universidad hizo poner en un colegio mayor universitario.

Cualquier tema de investigación, si se realiza con seriedad y competencia, no sólo contribuye al progreso de las ciencias, y al sustento del propio investigador y su familia, sino, lo que es más importante, son además un excelente camino para el conocimiento propio. El esforzado trabajo de investigación proporciona la vivida experiencia de nuestras posibilidades y limitaciones. Forja y temple, crea el carácter y proporciona las virtudes de un hombre serenamente enamorado de su trabajo. Pero hay todavía, un mejor motivo para alegrarnos: en ese paciente trabajo de investigación, cada uno, si lo desea, si no es excesivamente atolondrado, no puede dejar de descubrir en sí mismo, en su manera de obrar, la imagen de Dios impresa en su ser. En su trabajo creador, el hombre descubre y manifiesta la gloria de su creador.

Quizá también han aprendido, en esos tiempos de prosecución tras las huellas de la verdad, que ésta sólo se manifiesta a quien es fiel, a quien permanece en la tarea emprendida, cuando es gustosa y cuando no lo es tanto. Cuantas tentaciones, después de haber emprendido una tarea investigadora, y ante las aparentes derrotas de las primeras dificultades, surgen para abandonar el trabajo emprendido, para consolarse en esa otra forma de frívola alegría que es andar siempre cambiando.

Se hace necesario entonces recordar que la verdadera competencia, el verdadero oficio universitario, se adquiere sólo a la vuelta de muchos años, con éxitos y fracasos, con días buenos. Esos días, en los que uno puede decir, como decía sonriendo, hace tiempo, el querido profesor Lombardía, al cruzármelo cuando salía de una clase: “Hoy, me he gustado”. Y los días malos, en los que la tristeza y la vanidad tratan de engañarnos con su amargura, para alejarnos de la siempre esperanzadora realidad.

Valor de la fidelidad que estabiliza el ánimo, y quita importancia al oleaje del navegar diario, para destacar la esperanza del puerto de destino. Enseñanza útil para muchos aspectos de la vida: la fidelidad del compromiso, de los años de servicio, ya sea a un trabajo

bien realizado, o en general, a un servicio a los demás y a Dios, tiene como premio descubrir que la meta nos acompaña en el camino, de que el verdadero amor se renueva en el empeño de cada día.

Fidelidad que no es monotonía, sino que se renueva, comenzando y recomenzando, con nuevo brío, en donde dejamos ayer la tarea. Ahora saben que para llegar a ser creativos, ha sido necesario buscar y leer toda la bibliografía sobre el tema elegido, y que sólo entonces, cuando han entendido y hecho suya la aportación de los que han caminado por delante, acompañado por la herencia de una sólida tradición, se está en condiciones de avanzar por terrenos desconocidos, de adentrarse en la soledad de la investigación. Cuando ya nadie o muy pocos pueden acompañarles, cuando hay que aceptar la propia responsabilidad de la opinión expuesta.

Es posible que después de tanto esfuerzo hayan llegado a saber del tema más que los que les rodean, incluido el director. Esto no les debe llevar a la vanagloria, ni a la petulancia, sino al espíritu generoso y al descubrimiento de lo fructífera que es la fidelidad. Para dentro de unos años, deben ustedes recordar el ejemplo recibido: para un buen maestro universitario no hay mayor orgullo que el sincero deseo de que sus discípulos, comenzando donde él había llegado, y con el impulso de su afecto, lleguen todavía más lejos.

Fidelidad que requiere humildad y paciencia; acrisolada en esa lucha diaria por dar importancia a ese entramado de pequeños detalles que constituyen un trabajo bien hecho; comprobar mediciones en el laboratorio, contrastar si una cita es correcta, dar de comer a las ratas o a las ranas, mantener limpios los instrumentos, actualizar la bibliografía, volver a rescribir un capítulo mal fundamentado, aceptar con paz las correcciones del director del trabajo, o los caprichos de la informática, volver a iniciar algo que ya parecía acabado, mirar en el diccionario el significado exacto de una palabra, corregir erratas, etc. Todo ese pequeño ejercicio cotidiano de buen hacer, que temple el alma, y enseña que hacer las cosas bien importa más que hacerlas.

Han buscado ustedes la verdad para decirla. Ese es el natural homenaje a la verdad, decirla con las palabras, pero, sobre todo, con el temple de la propia vida. Esto constituye la tarea propia del doctor: dar testimonio de la verdad. Por eso la Universidad no puede vivir sin investigación, sin ella se quedaría sin voz; la docencia, la que verdaderamente merece ese nombre, es siempre fruto personal de una buena tarea investigadora. Sólo el hombre que ha experimentado personalmente el trabajo enamorado de buscar la verdad puede efectivamente transmitir la verdad que ha descubierto. Contarla con la serena emoción de quien ha vivido una aventura apasionante, que no se limita a contar el cansino relato de lo que él nunca vivió.

Para enseñar no se puede dejar de investigar. La Universidad se mantiene siempre joven con la potencia creadora que genera la búsqueda de la verdad. Buscándola esforzadamente, con estudio, en diálogo sereno con las opiniones diferentes, huyendo de la ofuscación y el error, estando dispuesto a rectificar y a corregir. Así, y solo así, llega el hombre a ser un hombre verdaderamente docto.

Alguno podrá preguntarse qué tiene que ver todo lo dicho con la atención a los más pobres, a los más desfavorecidos. La contestación es bien sencilla: la Universidad, y los universitarios, son como el fermento de la sociedad.

No es misión suya ofrecer soluciones inmediatas. Pero al estudiar con profundidad científica los problemas, renueva también los corazones, espolea la pasividad, despierta fuerzas que dormitan, y forma ciudadanos dispuestos a construir una sociedad más justa (Josemaría Escrivá de Balaguer, 1972: 98).

Si algo caracteriza o distingue a esta Universidad, es precisamente la fuerte apelación al servicio a todos los hombres, que el fundador de esta Universidad, hacía y sigue haciendo desde el cielo, a todos las que la integramos.

Este es, en resumen, el compromiso de doctores que hoy contraen, fomentar y desarrollar una actitud de servicio hacia los demás, especialmente los más débiles y desvalidos. No dejarse

engañar por el dinero fácil y la precipitada fama. Dar a los demás el fruto de la plenitud que con vuestro sereno esfuerzo y la ayuda de Dios habéis alcanzado. Como economista os diré, que la solución a la pobreza, hambre y desamparo de muchos, no está tanto en la puesta en marcha de ambiciosos proyectos llevados a cabo por bienintencionados organismos internacionales, como en la extensión de un generoso espíritu universitario y empresarial de donación y servicio a los demás. Esa es nuestra tarea.

Afortunadamente para ustedes, no he tenido que inventarme nada de lo que les he dicho, me ha bastado, como muchos de ustedes ya han notado, acudir al rico tesoro de esta Universidad de Navarra. Es decir, me ha bastado recoger a manos llenas ese regalo del cielo, que es la vida y la doctrina del beato fundador de esta Universidad. Mi obsequio de padrino no solo no me ha sido costoso, sino que me ha enriquecido, pues no hay mayor riqueza que participar y agradecer los dones de Dios.

Lo que queda del espíritu universitario

Noviembre de 2002

El título puede sugerir que a lo largo de esta conferencia voy a entonar un lamento melancólico de tiempos mejores. Nada más lejos de mi intención. Afortunadamente el espíritu universitario, a pesar de todo, goza, como siempre, de buena salud. A lo que se refiere el título de la conferencia es al poso que puede dejar el espíritu universitario en cada uno de nosotros, si decidimos abrirnos a su poderoso ímpetu.

¿Cuál es la esencia de ese espíritu? El concepto clásico de *Universitas*, que, como su propio nombre indica, remite a la unidad que se trasluce detrás de la diversidad. Por tanto, lo esencial de la Universidad es una actitud vital de adentrarse en la originalidad de las cosas, para de ese modo remontarse hasta las fuentes de la unidad. Precisamente por eso mismo, la idea de la Universidad es una creación genuinamente cristiana. Una actitud que no puede darse entre ningún tipo de politeístas, antiguos o modernos, para los cuáles, como para los sofistas, todo es uno y lo mismo. Ni tampoco entre los monoteístas que podríamos llamar radicales, como musulmanes y judíos, e incluso platónicos, para los que la diversidad no deja de ser una impureza y un pecado. Sólo el Cristianismo ha entrevisto la manifestación de lo Uno en la explosión maravillosa de lo múltiple. La misión por tanto de la Universidad es justamente la función de síntesis, proporcionar las claves para dar unidad a lo disperso. En un mundo como el nuestro, donde el conocimiento afortunadamente surge y se difunde fuera de la Universidad, la misión de la Universidad se hace cada vez más necesaria, incluso vital para que esa difusión del conocimiento no se agoste bajo su propia complejidad.

Lo primero que conviene dejar muy claro es que ser universitario no se reduce a un título, sino que se trata de un hábito del corazón, una propiedad inseparable de la persona que vive ese compromiso. No basta para ser universitario haber acumulado un curriculum, haber superado unas materias. Por desgracia son muchos los que pasan por las aulas universitarias sin llevarse nada más que un

título para colgar en la pared, o para dejar olvidado en algún desván. Ser universitario es una característica de la persona, algo que nadie le podrá arrebatar. Por eso un verdadero universitario puede decir con la misma serenidad y modestia, lo que dijo uno de los primeros sabios de Grecia: “todo lo mío lo llevo conmigo”. Razón para entender la libertad del criterio del universitario: quien todo lo lleva consigo no puede tener miedo a nada ni a nadie.

Estoy ya en condiciones de adelantar que lo que queda del espíritu universitario es una actitud personal: un compromiso irrevocable con la búsqueda de la verdad. Algo que sólo depende de la voluntad de cada uno de nosotros.

Si la esencia de lo universitario está más en las personas que en las organizaciones, debe entonces quedar muy claro que la esencia de la Universidad es más aprender que enseñar. No es tanto el aparato organizativo de los que enseñan como la comunidad de los que desean aprender, de los que se han enamorado de la verdad que se esconde en la realidad de las cosas, incluso de las aparentemente menos importantes. Por eso la Universidad existirá mientras haya en su seno personas para los que cada día es un comienzo, que no cesan de estudiar y aprender, lo que lleva a una actitud humilde y sencilla, de considerar que no se sabe nunca lo suficiente. Esto no les lleva a la pereza, sino que renueva sus esfuerzos por llegar cada vez más hondo. Esa actitud genera un modo de vida en el que con naturalidad y elegancia se enseña mientras se aprende, y se aprende mientras se enseña.

Por eso, porque la vida universitaria es un compromiso, un empeño dirigido hacia lo que todavía no se ha alcanzado, del mismo modo que la metáfora propia de la vida humana es el viaje –*status viator*– lo es de modo especial de ese profesar el camino a la sabiduría. Es muy importante tener esta actitud del caminante, del que siempre está de paso, del que, como dice el “Cantar de los cantares”, llega hasta las puertas de la ciudad para preguntar al centinela, si han visto a su amado pasar. ¡Qué gran sabiduría la de los antiguos griegos al educar

a la juventud en ese libro que relata el esfuerzo de Odiseo para llegar a su hogar! Esa es la esencia perenne del humanismo, la vuelta donde uno es reconocido, y por eso mismo se conoce. Hay que librarse de los peligros, de Calypso, o el placer de lo inmediato, de los comedores de lotos, que han perdido la memoria, de los cánticos de las sirenas. Al final del viaje, cuando seas desnudado, sólo quedará lo que es verdaderamente tuyo, lo que no puede bajar contigo a la tumba, y entonces estarás delante de la Verdad, y ella te hará libre – “*Veritas liberavit vos*”.

Queda entonces claro que la razón de ser de la Universidad es la adquisición y transmisión del conocimiento teórico y práctico. Pero en el bien entendido de que el saber no es un resultado, una acumulación de información inerte, sino pura emergencia, crecimiento vital. No es un viaje hacia fuera, sino un avanzar hacia adentro del mismo cognoscente. Ser universitario es, por tanto, buscar la propia identidad, autorrealizarse en el conocimiento, en la pasión enamorada por la Verdad. El conocer es pura novedad, y por eso el universitario vive una renovación continuada, una sorpresa permanente, un entusiasmo creciente, que le da fuerzas para superar las dificultades y el tedio de lo inmediato.

Este espíritu no requiere salirse de la realidad, sino todo lo contrario. Como sugiere Pieper, resulta de algún modo accesible incluso para los que nunca han pisado los suelos de una Universidad. En toda actividad profesional vivida con rigor y seriedad, con hondura humana, alienta esa dimensión genuinamente filosófica que apunta a lo trascendente, al sentido último de las cosas. En este sentido, es muy significativo que para los antiguos filósofos griegos un sabio es, por ejemplo, un buen zapatero: alguien que domina un arte que ha aprendido de otros, y en el que ha llegado a ser maestro, es decir, que puede enseñarlo a otros. Por eso la tarea del universitario tiene mucho de la digna humildad del oficio artesanal. El profesor que cada día trata de preparar mejor su clase, en ese intento por mantener un trato asiduo con los saberes, al penetrar en ellos, resulta gratamente interpelado.

Si la vida universitaria es un viaje hacia el conocimiento, donde habita la novedad permanente, donde la verdad se contempla a sí misma, en un descubrimiento incesante; se hace necesario desbrozar caminos hasta ahora no transitados, mirar el mundo con los ojos del que siempre lucha por mantenerse joven. Se requiere “sospechar de los hechos”, discutir lo que todos dan por sentado, no por afán de polémica, sino por admiración al misterio de la verdad de las cosas. Huir de los que presentan los hechos como lo inapelable. El “hecho es una palabra bella e insidiosa”, como decía Heidegger. Por eso, el ideal sería lograr, como decía Wittgenstein, llegar a un “realismo sin empirismo”.

La vida universitaria requiere de la esperanza, del todavía no, del “*plus ultra*”. Recordemos el lema agustiniano: “si dices basta, estás perdido”. Sin eso, la novedad brilla por su ausencia, y la idea misma de la Universidad se desvanece.

La Universidad vive mientras en su seno haya quienes mantengan una orientación radical hacia lo nuevo, mientras no se sacralicen los hechos, mientras nadie se rinda ante la “realidad que está ahí fuera”. No hay gente más alejada de la verdad que los que piensan cazarmente que ya la tienen. No podemos olvidar que no somos nosotros los que poseemos la verdad, sino que más bien somos nosotros los poseídos por ella. Ser universitario es pensar desde la misma realidad con una actitud epistemológicamente inconformista y radical. Lo decisivo –como dice Zubiri– es la “voluntad de verdad”, el deseo incontenible de poner en claro lo que las cosas realmente son.

La fuerza de una Universidad no procede de sus medios, sino de sus fines. No se puede caer en el error vulgar de confundir los fines con los medios. Son los fines los que engendran los medios, y no al revés. Es falso que la calidad de las universidades proceda de la cuantía de recursos económicos. Lo importante es que las personas que están allí, o al menos algunas de ellas, sean verdaderos maestros, personas que piensan con originalidad, con libertad y energía creadora. Para lo cual se requiere mucha humildad, ya que se trata de “andar en verdad”.

Nada más alejado del sabio que la altanería y prepotencia del ignorante. Hay gentes que nunca llegan a darse cuenta de que viven en un hoyo porque son incapaces de dejar de cavar.

No se les escapa a los que me han seguido hasta aquí, que para abrirse al espíritu universitario se requiere de virtudes éticas, porque la investigación y la docencia no son actividades que se escapen a la valoración moral, que no tengan inserción histórica o repercusiones sociales. No es lo mismo el bien común que el interés general. Aquel es concepto ético, éste es más bien concepto técnico. Sólo hay Universidad cuando las dimensiones morales prevalecen sobre las meramente utilitarias. Por eso, sólo en la Universidad es posible un diálogo desinteresado de la curiosidad inventiva de los jóvenes con la madura experiencia de los más mayores.

Donde alienta el espíritu universitario surge un fuerte deseo de aprender en común, de compartir y extender un continuo e ininterrumpido diálogo profesor-alumno, que no siempre estará hecho de palabras, sino en la mayoría de las ocasiones de largos silencios, de escucha atenta a una sabiduría madura o incipiente, de estudio calmado de lo que interesa e interpela. El poder entre los hombres sólo tiene sentido si está destinado a ser compartido por más personas cada vez. Todo poder que se concentra y crece es monstruoso, y acaba por hacerse estéril y mortífero. El verdadero líder es el que arrastra a los demás en su entusiasmo por la empresa común. Por eso es esencial la “*Universitas magistrorum et alumnorum*”, un modo de crear redes de amistad que permitan capturar la verdad y el conocimiento. La pesca, metáfora del trabajo en común, es muy apropiada para describir la tarea universitaria.

Aparentemente el espíritu universitario, el humanismo, nos parata de la inmediatez de las cosas, pero sólo estableciendo esa distancia es posible autotranscendernos, concentrarnos y mirar desde una perspectiva novedosa y creativa. A veces sólo cuando no se busca algo práctico se encuentra lo que es útil para todos. La felicidad, como dice Stuart Mill, es una puerta que se abre al revés.

El espíritu universitario es por tanto inseparable de la investigación, lo cual no es una tarea solitaria y aislada, sino que por sí mismo investigar es convertir la búsqueda personal de lo nuevo en una tarea cooperativa, algo que sólo es posible a partir de la confianza mutua. Para investigar se requiere tener la humildad y la sabiduría de saber trabajar en equipo, de dar y recibir, de participar y hacer participar. Sólo así se logra aunar el entusiasmo del joven que comienza con la experiencia del estudioso más avezado en su tarea. Por eso la investigación no es posible sin ese encuentro personal de los que persiguen el mismo ideal. Una amistad que se hace posible porque se quiere con otros. Sin esa amistad, el conocimiento no se puede transferir, porque en ningún caso es un bien mostrenco. Sólo en la amistad surge esa emulación que facilita el conocimiento. Ese “ven conmigo y verás”. En una Universidad hay que empeñarse en crear un clima de diálogo culto, que no necesariamente tiene que ser erudito. Entre los universitarios debemos huir de las conversaciones banales que aburren y agostan las fuerzas del espíritu.

Vuelvo a insistir que la educación universitaria debe partir del principio de que lo importante no es enseñar, sino aprender. La única finalidad de la enseñanza es el aprendizaje, algo tan obvio que la mayoría de la gente olvida. La tarea de enseñar no es importante ya que no tiene fin en sí misma. Saber y aprendizaje se co-implican, “no todo el mundo puede decir la verdad, pero puede serla” (Kafka). Nadie puede sustituir al que aprende, o él mismo lo hace, o nadie lo hará por él. El protagonista de la Universidad es el estudiante, y el buen profesor lo es, en la medida en que durante toda su vida se sigue considerando un estudiante que no cesa de aprender.

Por eso el espíritu universitario es siempre joven. La vejez meramente humana es impensable sin la resignación. Lo cual incluye una idea del tiempo perdido ajena al sentido cristiano del tiempo. El universitario está convencido de que camina hacia la novedad absoluta, hacia la perenne juventud. ¿Entonces la vejez excluye toda posibilidad de felicidad? No, la felicidad excluye la vejez. Esa es la estupenda respuesta de Kafka.

El trabajo como expresión de amistad

Discurso de aceptación del profesorado *Honoris Causa*

Buenos Aires, 8 de septiembre de 1994

Es muy conveniente, que de vez en cuando, la fecunda y serena monotonía del acontecer universitario se vea gratamente interrumpida por este tipo de actos, que a modo de fiestas breves y sobrias, jalonan el caminar de la vida académica, y que vienen a ser como pausas en el camino que dan ocasión a levantar la vista de la inmediatez de lo cotidiano para contemplar las verdades más hondas que como manantial escondido, alimentan y dan razón de esta importante tarea que para toda la sociedad realiza la Universidad.

En esta ocasión, quiero destacar una virtud que constituye la quilla de la nave universitaria. Me refiero a la amistad. De un modo parecido a lo que decimos cuando identificamos a Dios con el Amor, podría identificarse al hombre con la amistad. En este sentido, no me cabe duda que la institución universitaria es un verdadero monumento a la amistad. Sin amistad no existe propiamente vida universitaria. Amistad, en primer lugar con Dios, ya que sino difícilmente puede existir verdadera amistad entre los hombres. Idea muy bellamente expresada en aquel pensamiento clásico, que para muchos ha constituido norte en sus líneas de actuación, que venía a establecer que si ciertamente es importante ser amigo de los amigos, más importante todavía es ser amigo de la Verdad, y volviéndose al amigo, lo animaba a que fueran juntos a buscarlas. La amistad separada del amor a la Verdad, degenera y se corrompe, para convertirse en simple amiguismo, en instrumentalización interesada de la amistad.

Este caminar juntos en la búsqueda de la Verdad constituye lo que debería ser el ideal de una vida universitaria. Ideal que ha quedado reflejado en lo que canta la vieja copla que compusieron los estudiantes de la Salamanca bajo medieval, cuando, al referirse a la Universidad la definían como ayuntamiento de profesores y estudiantes. En efecto, sólo esta verdadera amistad que surge de

compartir una búsqueda humilde y paciente de la Verdad, que día a día, sin precipitaciones, superando las incomprensiones y las dificultades, nos hace verdaderos universitarios, profesores y estudiantes, hombres de mirada amplia y corazón generoso, en los que pueden apoyarse muchos otros hombres que no han tenido la posibilidad de recibir lo que nosotros hemos recibido.

Esta idea de la Universidad no implica cerramiento sobre ella misma, ni constitución de un “gueto” intelectual, que bajo apariencias de autosuficiencia manifiesta un desprecio por todo aquello que en secreto envidia. No, para la Universidad, todo lo humano, todo lo noble, las inquietudes de los hombres, no le son ajenas. La Universidad debe actuar como una adelantada de la sociedad, como el navegante que mira hacia las estrellas, para fijar el rumbo en medio del temporal. Por eso sería un error –la negación del espíritu– que la Universidad se cerrase sobre ella misma, amedrentada ante las dificultades que vienen de fuera. El verdadero enemigo de la Universidad proviene precisamente de esa tentación al encerramiento, de esa falta de magnanimidad, que inalterablemente suele ser manifestación de corrupción del espíritu de amistad.

Hoy, en una época en la que atravesamos serias dificultades, y en que previsiblemente podríamos atravesar dificultades todavía más graves, la sociedad, quizá sin saberlo, necesita más que nunca de este renacimiento del verdadero espíritu universitario. Cuando las gentes desorientadas y perplejas ante el derrumbamiento de lo que creían inmutable, giren sus cabezas buscando a un lado y otro la seguridad de un buen guía, entonces, la Universidad, sin complejos ni prepotencias, debe responder, como buena amiga, indicando el camino de la Verdad inmutable, y animando a muchos a que vengan con ella a buscarla. En estos momentos, son necesarios verdaderos universitarios, que no cometan la villanía de someterse a lo más fácil, a lo más ramplón, a navegar a favor de la corriente, que ciertamente es fuerte, pero que no necesariamente conduce a buen puerto.

Tenemos urgente necesidad de universitarios que trabajen con este renovado espíritu; sin impaciencias, sirviendo a todos, con calma. Sabiendo que, como toda verdadera cultura, los frutos de la Universidad requieren tiempo. En esta sociedad nuestra en la que muchos viven para el éxito fácil e inmediato, es necesario que los universitarios, como hombres enamorados de la Verdad, recuerden a todos, y de modo especial a la juventud, que en esta vida todo éxito es provisional, que la felicidad es escurridiza, y sólo se muestra a quienes no la buscan directamente. Esa felicidad que bien conoce el universitario que trabaja con la alegría del que siembra árboles sabiendo que no se beneficiará del frescor de su sombra, pero que ya comparte la alegría de aquellos que en el futuro bendecirán su trabajo.

Hoy, cuando la Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires” me concede el alto honor de entregarme el diploma de profesor *Honoris Causa*, esta invocación a la amistad tiene para mí un significado muy consolador. Puedo aceptar esta distinción sin confusión y con alegría, superando el natural sonrojo que debería producirme la carencia de méritos, ya que una vez más, la amistad, el cariño de mis amigos, va a cubrir la multitud de mis deficiencias. Así que, vuelto hacia ellos, puedo decirles, con agradecimiento, que me atrevo a recibir esta distinción ya que mis méritos son las virtudes de mis amigos.

El sentido de la fiesta

I. Discurso de fin de curso a la IV Promoción de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales UNAV, junio de 1995

(...) En esta ocasión no voy a hablaros de viejas y de nuevas teorías económicas. Hoy quería hablaros de algo mucho más importante, quería hablaros de la fiesta, no sólo de esta fiesta concreta que estamos celebrando, la de vuestra graduación, sino de la fiesta en general: del espíritu de la fiesta. En una sociedad como la que vivimos, donde el trabajo tiende a convertirse en producción, y la fiesta en consumo, pienso que es importante y urgente hablar del sentido auténtico y profundo de la fiesta. A mi entender, hablar de la fiesta es también el mejor modo de descubrir el sentido auténtico y profundo del trabajo.

Aunque lo propio de la fiesta sea una pausa en el trabajo, sin embargo, está unida íntimamente con el trabajo. La fiesta judía del “Sabath” tiene su origen y sentido en el relato del génesis, donde de modo antropomórfico se relata cómo Dios, en el séptimo día, descansó de su trabajo creador. Así pues, la interrupción del trabajo es condición indispensable para la fiesta. Pero, el descanso por sí solo no es suficiente para que haya fiesta, es necesario algo más. Por eso, añade a continuación el texto bíblico: “y vio Dios que todo lo que había hecho era bueno... que era muy bueno” (Génesis, 1: 31). En ese breve comentario se encierra la razón última de toda fiesta: la alegría del trabajo acabado, bien hecho, pero sobre todo del trabajo hecho por amor.

Dios exulta en el último día de la creación porque vio que lo que había hecho era una manifestación de su amor a sus criaturas. Por eso, uno de los grandes autores de la antigüedad clásica señaló de una forma magistral el criterio para descubrir donde hay una verdadera fiesta: “*ubi caritas gaudet ibi est festivitas*”, que vosotros, como buenos economistas conocedores de las lenguas clásicas, sabéis que

quiere decir “donde el amor se goza, allí está la fiesta”. Esa es la razón de toda fiesta, la alegría de saberse queridos y de saber amar.

También vosotros, que sois imagen de Dios, después de haber trabajado durante cinco años, hacéis una pausa en vuestro trabajo, un alto en vuestra tarea, para ver lo que habéis hecho hasta ahora y, en medio de la humana debilidad, experimentar el gozo de un trabajo bien hecho. Alegría que será mayor cuánto mayor es el amor puesto en el empeño.

Inevitablemente, en estos cinco años ha habido éxitos y fracasos, momentos de dolor y de alegría. En realidad, más alegrías que sinsabores, ya que no conviene exagerar. Os he visto casi a diario, durante mucho tiempo, y era patente que entre vosotros ha predominado la alegría sobre la pena. ¿Cuántas veces he tenido que esperar a que la vitalidad de vuestro jolgorio se amortiguara para poder empezar la clase? En cualquier caso, las penas son inevitables ya que forman el cañamazo que da fortaleza a la trama del tejido cotidiano de nuestra vida de trabajo; sin ellas no tendría sentido la fiesta, que es también el gozo de haber superado lo que parecía arduo.

Estáis a punto de concluir vuestra carrera universitaria, un triunfo que hoy celebramos, pero que como todos los de esta vida, es un triunfo provisional. Ninguna de las fiestas que aquí celebramos será una fiesta perfecta. La fiesta perfecta sólo es la que es eterna. Por eso decía Oscar Wilde que en esta vida hay una situación peor que la de desear algo con todo el corazón y no tenerlo; que es desearlo con todo el corazón, y tenerlo. No se trata de una frase cínica y descarnada, sino una manera poética, aunque ciertamente desgarrada, de recordarnos que, por encima de todo, somos personas; es decir, seres que mientras dispongamos de tiempo podemos y necesitamos dar más. Por eso la fiesta es una pausa entre el amor realizado, y el que se espera seguir dando y recibiendo. La alegría de la fiesta de la cosecha se convertiría en amarga pena si se supiera que aquella sería la última cosecha. La fiesta es también, por tanto, descanso e impulso para el nuevo trabajo que se avecina.

Se abren ahora ante vuestros ojos nuevos horizontes de vuestras vidas, nuevas etapas preñadas de proyectos, de ilusiones, de ambiciones nobles y de empeños legítimos. Os disponéis, con el vigor y la ilusión de la juventud, a dar todo lo mejor que lleváis dentro de vosotros.

Oiréis decir que ahora vais a comenzar a trabajar, una expresión que, en rigor, no deberíais tolerar, porque podría dar la impresión de que hasta ahora no lo hubierais hecho. Claro que lo habéis hecho, y muy bien, por cierto. Desde ese punto de vista, no va a haber mucha novedad. Vais a continuar trabajando con el mismo o mayor garbo y profesionalidad con el que lo habéis hecho hasta ahora. La única diferencia es que a partir de este momento vuestro trabajo va a estar medido y mediado por el dinero. Hasta ahora, nadie compraba vuestro trabajo; a partir de ahora, van a comprar vuestro trabajo. En esta sociedad donde el dinero tiene más importancia que la que debiera, conviene recordar lo que decía Machado: “sólo el necio confunde valor y precio”. Es importante no caer en la trampa de valorar el trabajo exclusivamente por su retribución económica o su prestigio social.

Como economistas, sabéis bien que el dinero es imprescindible, es el medio por excelencia, uno de los constitutivos radicales de la sociedad. Por tanto, no creo que haga falta insistir en que ciertamente es legítimo desear ganar dinero. Creo además que sería perder el tiempo – la sociedad en la que vivimos no nos dejará olvidarlo. Pero precisamente por eso, porque predomina un ambiente social en el que parece que la función del trabajo se agota en ganar dinero, es conveniente hablar de todos aquellos aspectos del trabajo, precisamente los que fundamentan la posibilidad de la fiesta, que desbordan ampliamente la visión crematística del trabajo.

Cuentan de un joven brillantísimo y ambicioso del pasado que tenía mucha prisa por triunfar en la vida. Se lo recomendaron a Tayllerand, para que lo tomara a su servicio como secretario. Le aseguraron además que lo sabía todo, algo que el ministro francés

podría comprobar en cuanto se dignase a conceder una entrevista al candidato. Celebrada la entrevista, los patrocinadores del joven preguntaron ansiosos al famoso ministro si había decidido otorgarle al joven el empleo, y ante la negativa del ministro preguntaron perplejos por el motivo. Tayllerand contestó: “¡Oh! Ciertamente lo sabe todo, pero... no sabe nada más”. Pensar que el sentido del trabajo se agota en la ganancia monetaria sería permanecer en la más lamentable y presuntuosa de las ignorancias, creyendo que se sabe todo, cuando en realidad, no se sabe «nada más». Y cuanto más tiempo se tarde en salir de ese error, mayor será el sufrimiento y la indignidad de esa esclavitud.

(...) En una sociedad como la comunista o la consumista, donde el trabajo solo se contempla desde la productividad y el dinero, no queda lugar para la adecuada articulación del binomio fiesta-trabajo que alegra el corazón del hombre. La fiesta sólo es posible si se tiene la profunda convicción de que el trabajo, por encima del aprovechamiento económico y de la ganancia, es una manifestación de amor y servicio. Para que exista la fiesta, es imprescindible saber renunciar a un trozo del propio tiempo y, excluyéndolo de todo aprovechamiento útil, ofrecerlo gratuitamente en aras de la amistad.

(...) Es necesario, sin miedos, superando todo pesimismo paralizador, rescatar la verdadera dignidad del trabajo y de la fiesta; crear entre todos un ambiente donde brille la dignidad del verdadero señorío del que, más allá del dinero, trabaja por servir, por ayudar, por dar paz y alegría al que sufre y al que no tiene. Esa es una misión digna de verdaderos universitarios. Sólo manteniendo una lucha personal contra la sordidez de la avaricia, es posible, aún dentro de la pobreza material, crear un espíritu magnánimo y munificente, que se alegra con lo que tiene, y se agranda con el deseo de dar, de compartir. Para esto es importante no perder de vista el verdadero sentido de nuestras vidas.

A lo largo de nuestras vidas avistamos como dos horizontes, uno temporal y otro eterno o, dicho de otra manera, en cada una de

nuestras biografías se anudan lo histórico y lo religioso. La dimensión histórica, a su vez, se desglosa en dos: la dimensión cultural, o la obra de nuestras manos, y la dimensión ética, o la calidad del servicio que prestamos. De tal modo que, de acuerdo a este esquema, podríamos decir que en la vida de cada hombre hay tres ideales: ser feliz –que tiene que ver con el reconocimiento por parte de Dios–, ser bueno –que tiene que ver con el reconocimiento por parte de los hombres–, y ser culto –que tiene que ver con el reconocimiento social de la obra realizada.

(...) Lo verdaderamente importante es que a lo largo de la vida no se pierda el verdadero sentido de la fiesta. Que siga siendo posible levantar la vista del trabajo, de la jornada gris, y sentir brillar la alegría de la fiesta. Experimentar el gozo del amor humano que con las obras se ha dado y, sobre todo, del amor divino que se ha recibido. Sólo así es posible volver al trabajo con nuevo empeño, con nueva ilusión, con nuevos bríos, verdaderamente descansados.

II. Discurso Paso del Ecuador de la III promoción

UNAV, mayo 1992

(...) Las verdaderas fiestas, las que llenan el corazón del hombre, son las que están unidas a su trabajo. Ya es fiesta el volver cansado, pero gozoso, de un día de trabajo bien hecho, cara a Dios y cara a los hombres. Es fiesta la alegría del agricultor que hoz en mano está a punto de abrazar las doradas gavillas del trigo, o la mirada del vendimiador que contempla los generosos racimos de uva que cuelgan de la vid. Nada hay que exprese mejor la idea de fiesta, que la cara de alegría dolorida del deportista que levanta sus brazos al cruzar la meta tras dura carrera. Los romanos, con su famoso “*si vis pacem para bellum*”, ya habían insinuado que la paz, corazón de la fiesta, solo se alcanza con el esfuerzo cotidiano, que la fiesta germina en el trabajo del día a día.

La razón última de la fiesta es comprobar, una vez más, que Dios es fiel y nunca se deja ganar en generosidad, que siempre acude a la cita que le hace el trabajo humano; que el sudor de la frente, la inquietud de las noches de invierno ante la amenaza del pedrisco y la tormenta, han quedado atrás y que por fin el fruto generoso ya está en nuestras manos. La fiesta enseña que sólo el que acepta el riesgo y confía en Dios, puede saborear el fruto de su victoria.

La fiesta es por eso un lujo, un “tirar la casa por la ventana”, un deseo de hacer partícipes a todos de nuestra dicha. Sólo en la fiesta el hombre descubre la raíz de su generosidad. Ciertamente, recordaría el pesimismo del “aguafiestas”, que las fiestas de esta vida son siempre incompletas, nunca acabadas, nunca perfectas. Después de cada fiesta hay que volver al trabajo, a la monotonía de los días iguales. El agricultor tiene que volver a sembrar, y vislumbra un nuevo y arduo camino invernal hasta llegar a un nuevo verano.

Nosotros no somos pesimistas, sabemos que nuestras fiestas son imagen y anticipo de la verdadera Fiesta, la del triunfo definitivo, la que nunca se acaba. Por eso, en esta vida, las fiestas son un adelanto, una profunda convicción de que nunca nada está perdido, tanto el triunfo como la derrota son solo provisionales.

Por este motivo, es bueno que el hombre haga fiesta: la fiesta le descubre amablemente el sentido de su vida y del trabajo: trabaja para divertirse y se divierte trabajando. El hombre, descubre al fin, que saber vivir es convertir el trabajo en una fiesta. Este es el sentido de la fiesta universitaria del paso del ecuador, una fiesta que, como todas, evoca la plenitud y mayor proximidad de la Fiesta con mayúscula.

Una fiesta, en la que se celebra el fruto recogido, que no es tanto la cosecha de alabanzas o sobresalientes, sino la alegría de mantenerse en la lucha, de seguir en el camino. Una fiesta que recuerda que la tarea universitaria de cada día debe estar envuelta en la alegría de la superación. Una fiesta que sabe poner las cosas en su sitio, y que rebaja tanto el excesivo orgullo del que prematuramente se

cree triunfador, como la excesiva amargura del que se cree fracasado. La realidad es que la fiesta continúa, que la vuelta al trabajo después de esta fiesta es un grito optimista de encuentro con la novedad: ahora comienzo, nunca es tarde.

Este es mi consejo, el regalo que os hago como padrino, que mantengáis siempre un espíritu de juventud, que sepáis descubrir la novedad de la vida, lo que siempre hay de bueno y positivo en todas las circunstancias de la vida, un espíritu que hace bailar al alma dentro de un cuerpo cansado, y que esforzadamente siempre está dispuesto a recomenzar.

En la vieja canción universitaria que luego, con desigual fortuna intentaremos cantar, se encierra esta idea “*gaudeamus igitur juvenes dum sumus*”. Alegrémonos por esa juventud que no es la biológica, que se agota con el tiempo, sino la del espíritu, que siempre está renovándose. De este modo, al final del camino, aunque las fuerzas físicas se vayan agotando, bajo la apariencia frágil de la ancianidad vibrará un espíritu fuerte, cada vez más joven y enamorado. De repente, romperemos a cantar con la alegría de la Fiesta, de la eterna juventud.

Referencias bibliográficas

- Escrivá de Balaguer, José María (1996). *Es Cristo que pasa*. Edibesa, Madrid. http://www.escrivaobras.org/book/es_cristo_que_pasa-indice.htm
- Escrivá de Balaguer, José María ([1972] 1993). “La Universidad ante cualquier necesidad de los hombres” en *San Josemaría y la Universidad*. Eunsa, Pamplona.
- Illanez, José Luis (ed.) (1991). *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*. Editora de Revistas, México. <http://www.escrivaobras.org/book/conversaciones-capitulo-6.htm>

Juan Pablo II (1987). *Carta encíclica Sollicitudo rei sociales*.
http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-reisocialis.html

Ratzinger, Joseph (1986). *Instrucción Libertatis Conscientia. Sobre libertad cristiana y liberación*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html

Dos visiones distintas de la racionalidad en economía

MIGUEL ALFONSO
MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA*

Revista Cultura Económica
Año XXXV • N°94
Diciembre 2017: 108-118

Resumen: El autor se propone mostrar el contraste que existe entre dos concepciones de la racionalidad, que están en la base de la comprensión y construcción de las teorías económicas. La primera se apoya en la idea de que lo animal es parte esencial del ser humano, y conduce a una teoría económica realista. Por su parte, la segunda noción desconoce lo animal y convierte al sujeto en mero calculador de ventajas sin finalidad, y a la teoría económica en una teoría de precios.

Palabras clave: teoría económica; antropología; racionalidad; libertad; sociabilidad

Abstract: *The author shows the existing contrast between two conceptions on rationality, which are the grounds on which economic theory is build. The first one is based upon the idea that there is an essential animal dimension in humans, and leads to a realistic economic theory. On the other hand, the second notion ignores the animal sphere and turns human beings into a mere advantages calculator without purpose, and economic theory into a theory of price.*

Keywords: *economic theory; anthropology; rationality; freedom; sociability*

Es muy cierto y verdadero que para construir hay que proceder desde los cimientos hacia las alturas, y no al revés. Esta idea puede resultar muy importante a la hora de construir una teoría económica sensata. Conviene entonces tener muy presente que lo animal es el fundamento de la condición humana, y que para llegar a las alturas de la razón no hay que destruir lo animal, sino dotarlo de su plenitud de sentido. Se

* Universidad de Navarra – mamechevarria@gmail.com

Reproducción. Publicado originalmente en *Valores de la sociedad industrial*, nº 65, 2006, pp. 29-34.

llega entonces a comprender que ni siquiera sería posible saber lo que es la racionalidad si se prescindiese de lo animal que bajo ella subyace.

En lo que sigue se pretende mostrar el contraste de dos actitudes distintas a la hora de entender y construir la teoría económica. La primera se basa en la idea de que lo animal es parte imprescindible de lo humano, y que constituye eso que alguien ha llamado “razones del corazón”. La segunda, como veremos, se basa en el desprecio y la ignorancia de lo animal, y ha llevado a la crueldad de un espíritu que odia no sólo a lo animal, sino al hombre mismo. No haré explícitas las consecuencias concretas que se siguen a la hora de entender realidades como la empresa, el mercado, el dinero, la producción y el trabajo, pero creo que se sigue de modo relativamente simple.

I. Para ser racional hay que ser animal

Es patente que los animales, de modo especial los superiores, dependen de su matriz social para prácticamente todo lo que llevan a cabo a lo largo de su vida. En su seno aprenden estrategias para relacionarse entre ellos, y con otros grupos de animales, incluido el hombre. De este modo aprenden no sólo a sobrevivir, sino a alcanzar el desarrollo que les corresponde. Esto es posible, porque, aunque no puedan expresarlo en lenguaje articulado, disponen de algo que podríamos llamar “razones naturales” que les llevan a actuar del modo que lo hacen; por muy alejadas que nos puedan parecer. De modo prelingüístico distinguen entre lo real y lo que no lo es, entre lo que tienen que hacer, y lo que no tienen que hacer.

El hombre, aunque de modo mucho más perfeccionado, comparte esa misma capacidad, y a partir de ella desarrolla su racionalidad. La razón por sí sola sería insuficiente para que el hombre llegase a desenvolver su racionalidad. Ciertamente es buena idea comparar la razón con una luz, pues resulta una metáfora clarificadora a la hora de explicar el sentido de la racionalidad humana. Como todos los animales, el hombre se sitúa en la realidad a través de sus sentidos, pero la luz de la razón le permite hacer una lectura de lo sensible que

le sitúa en las fuentes mismas de esa realidad que percibe en cuanto animal.

Es patente que el hombre en su infancia a duras penas se distingue en lo exterior de los otros animales, pero, poco a poco, enseñado por otros hombres, manifiesta que es hombre, porque aprende a dar expresión lingüística a sus razones naturales, las que tiene en común con otros animales, y las dota de una determinación creciente. En este sentido, la razón es dinámica o tendencia a una mejora sin término, que necesita de la colaboración de esa otra dinámica básica que el hombre tiene en común con los animales. Sólo así la razón se hace presente entre los hombres, entre los animales, y entre las cosas.

Lo propio del hombre es lo lingüístico o, lo que es lo mismo, la vida en comunidad. Pero, tanto para el lenguaje, como para la comunidad, no basta con la luz de la razón. Es imprescindible apoyarse en la sociabilidad natural que el hombre comparte con otros animales. Sin ese apoyo, la luz de la razón sería algo así como una luz en medio de una oscuridad vacía, donde no podría reflejarse, y ni siquiera sería posible saber de su existencia.

Una comunidad humana no es por tanto un simple sistema de relaciones lógicas, como tampoco lo es el lenguaje humano. Para hablar, para formar una comunidad, se requiere de otro hombre, pero completo, es decir con una razón que se apoya y se desenvuelve a partir de lo animal.

La dinámica básica de los animales se manifiesta en la tendencia gregaria, que le lleva a imitar, aprender, y ser enseñados. Los animales identifican sus fines, en cuanto objeto de actividad intencional en la que son entrenados. Disponen de aptitudes naturales que les permiten establecer estrategias de relación con los individuos de su especie, y con el hombre, y que les enseñan a descifrar interacciones y propósitos de estos, así como poner de manifiesto sus propias intenciones y propósitos. Sin esas adecuadas relaciones sociales, no aprenderían a sobrevivir, ni llegarían a la plenitud de su

propia condición. Algo que se hace patente en los animales, que han sido criados en cautividad y separados de sus grupos naturales.

Lo que la luz de la razón añade a la dinámica animal, basada en la percepción sensible, es que hace posible ver lo universal en lo particular. Eso da lugar a una dinámica doble, que es la propia del hombre, y le permite juzgar las razones naturales. En cuanto animal, el hombre es atraído por lo sensible singular, una atracción necesariamente unívoca, pero en cuanto dotado de la luz de la razón, percibe en lo singular una atracción todavía más fuerte hacia lo universal, que por eso mismo es equívoca. Por ejemplo, cuando se dice que el hombre es atraído por la belleza de esta flor, se está poniendo de manifiesto esa doble atracción: por un lado, le atrae la belleza, que es universal, pero lo hace a través de esta flor, la que está presente aquí y ahora, que es singular. Pero, y conviene volver a insistir, sólo llega a la belleza a través de “esta flor”, ya que no está capacitado para acceder directamente a la belleza. Esta doble atracción es la que hace posible al hombre juzgar y controlar la univocidad de la atracción a lo singular, que es el modo propio de actuar de los otros animales.

La equivocidad que hace posible la atracción a lo universal a través de la atracción a lo singular, siendo naturales ambas, hace posible “pararse a pensar”, que es lo esencial de la libertad humana. De este modo, el propio acto de juzgar y decidir sobre lo singular, se convierte también en un singular, sobre el que se puede reflexionar, razón por la que el hombre se constituye en dueño de su acción. La dinámica animal juzgada y controlada por la dinámica racional, hace posible el *logos*, la *polis* y el *ethos*. Es decir, es la fuente del lenguaje, la comunidad, y de la apertura a lo bueno y lo mejor.

Un ejemplo puede ayudar a entender mejor cómo funciona la dinámica de la racionalidad humana, o lo que es lo mismo, su libertad. Es propio de la vulnerabilidad de los animales el impulso natural a buscar refugio. En el caso del hombre, ese impulso puede ser juzgado por la luz de la razón, que lo hace equívoco y permite controlar la tendencia animal a buscar refugio. Mientras la madriguera de un animal es resultado de un juicio natural, y por tanto unívoco, lo que explica que sean siempre iguales, la casa surge como consecuencia de

haber asumido la dinámica natural a refugiarse, en la dinámica del lenguaje y la comunidad. Se abre entonces una diversidad increíble sobre lo que es para el hombre habitar en el mundo. La idea de casa manifiesta la libertad y racionalidad humana. Por eso, acerca de lo que sea lo bueno y lo mejor, en lo que se refiera a lo que sea una casa, sólo cabe hablar de modo relativo.

Sin la tendencia animal a refugiarse, con sólo su razón, el hombre nunca llegaría a ser un gran arquitecto, un constructor de casas. El hombre construye una casa no porque tenga necesidad de refugio, sino porque es racional y libre, porque puede juzgar sobre lo bueno y lo mejor a la hora de refugiarse. La economía no surge porque el hombre sea un simple animal. ¿Para qué necesitaría de la economía? Le bastaría con una madriguera. Tampoco porque sea sólo racional. ¿Qué motivos tendría la razón por sí sola para construir una casa?

No es fácil entender la libertad y racionalidad humana, y por tanto la economía, si se prescinde de esta doble articulación de la dinámica humana. Desde este punto de vista, es cierto que la libertad no se otorga, sino que se consigue, mediante el adecuado ejercicio de esa dinámica. Sólo con la ayuda de los otros, que colaboran y enseñan a descubrir lo bueno y lo mejor, se puede avanzar en el camino de la propia racionalidad, y de la propia liberación.

Para llegar a la racionalidad y a la libertad resulta imprescindible que cada uno sea enseñado a mantener el tipo de comunidad que hace posible el mejor conocimiento de los universales, al que se siente fuertemente atraído el espíritu humano - algo que paradójicamente sólo se logra a través de la aparente humildad y pequeñez de lo singular. Hay por tanto una estrecha unidad entre animalidad, racionalidad, y libertad.

Pongamos un ejemplo que puede ayudar a entender mejor la estrecha unidad de estos aspectos fundamentales de la vida humana. Un muchacho que quiere aprender a tocar la flauta no tiene la libertad al principio, cuando carece de la racionalidad que permite hacerlo, sino más bien todo lo contrario, es esclavo de la ignorancia. Sólo después de mucho ejercicio, con el cultivo esforzado de su tendencia

natural a la música, de eso que se llama “buen oído”, con la ayuda de una comunidad de flautistas, cuando haya aprendido a distinguir lo bueno y lo mejor en el uso de la flauta, podrá disponer de una libertad, como flautista, que al principio no tenía. Sólo a través del cultivo de esa dinámica sus actuaciones como flautista serán cada vez más voluntarias, más naturales, y las realizará con menos esfuerzo. Cada vez será menor la posibilidad de cometer un fallo, con lo que mejor y más libre será el flautista. En este sentido, se puede decir que el buen flautista es cada vez más libre, ya que sólo entonces puede elegir cometer un fallo, sabiendo que lo es, y con vistas a enseñar a otros. Pero aun así, para cometer un fallo tiene que forzarse, porque lo natural, para el que es libre, es hacer lo mejor y lo más excelente.

Podemos concluir diciendo que el desarrollo de la libertad y la racionalidad humana es el objetivo principal de una teoría económica realista.

II. Negar lo animal es impedir la racionalidad y la misma libertad

Si se prescinde de la condición animal, surge un modelo del hombre muy distinto al expuesto hasta ahora. Surge un individuo autosuficiente, sin dependencia ni vulnerabilidad, una especie de mente racional abstracta, que desde “ningún lugar”, se propone, sin saber el motivo, someter un medio que se le presenta no sólo como ajeno, sino como hostil. Un individuo cuyo rasgo más característico sería la voluntad de poder.

La razón de este modelo de hombre para nada necesita de una razón dinámica, ya que, al ser autosuficiente, ni crece, ni se perfecciona con el apoyo de una dinámica animal. Se trata de una razón que funciona como un sistema lógico perfectamente cerrado sobre sí mismo, que no obstante puede interaccionar con el medio externo. Algo parecido a un mecanismo que, en interacción con el medio, se limita a cambiar de estado, es decir a alterar su disposición estructural interna. Podría compararse a una máquina “tragaperras”, que en función de las monedas que han entrado, y de los objetos que

han salido, cambia la disposición de sus engranajes internos, sin que cambie para nada su diseño estructural.

Desde esta concepción funcional y estática de la razón, la conducta del hombre sólo puede ser juzgada y realizada desde la fijeza de esa lógica estructural. Por ejemplo, a la hora de elegir la comida se ajustaría al siguiente esquema. A partir de un conjunto de posibles “entradas”, platos elegibles, y de un conjunto de posibles “salidas”, cantidades de dinero a pagar, sería posible determinar los posibles estados internos, “satisfacción”, y establecer la decisión óptima, aquella en la que fuese mayor la diferencia entre la “entrada” y la “salida”.

Este tipo de razón por no ser dinámica, sino estática, no tiende a lo universal a través de lo singular. Se queda en lo singular en cuanto singular, no va más allá de lo sensible y mensurable. No puede, por tanto, juzgar y controlar la univocidad de los singulares, incluido el propio acto de la elección. Ese tipo de razón sólo está capacitada para medir con vistas a calcular las repercusiones que el intercambio con los singulares externos tiene sobre sus estados internos.

Además, puesto que no necesita para nada de la dinámica animal, es indiferente respecto de la naturaleza de esas “entradas” y “salidas”. No es capaz de asignar sentido a los apetitos y demás tendencias naturales. No son más que “fenómenos”, cuyo sentido se le escapa, y para nada necesita.

Como para su ejercicio no necesita de la sociabilidad animal, tampoco requiere de una comunidad humana. Puesto que es estática, esa razón sólo actúa de modo puntual y discreto, mediante la realización de una operación mental solipsista, provocada por un impacto externo – para lo que no requiere de aprendizaje y ayuda. Los actos de ese individuo son singulares y discretos, desconectados los unos de los otros, sin una dinámica que los una y les dé sentido. Son poco más que oportunidades discretas de calcular un máximo. Un simple “hecho” lógico, una operación eficiente de conexión de medios y fines, que en realidad carecen de todo sentido.

El individuo dotado de este tipo de razón se comporta como una máquina lógica que puede “detectar” la presencia de otras máquinas lógicas, pero sin abandonar su solipsismo, por lo que nunca puede llegar a saber si realmente existen. Se comporta como un jugador de “solitarios”, capaz de manejarse con sistemas lógicos cada vez más complejos, con un número creciente de elementos y relaciones, con niveles de juegos de dificultad creciente. Enfrentado con un deficiente mental, con un no nacido, o con un bosque, ese individuo sólo puede “detectarlo”, en el mejor de los casos, como una restricción funcional que aumenta el grado de dificultad del juego. Pero es incapaz de descubrir su sentido.

Este modo de entender la razón humana supone una ruptura total con la naturaleza y lleva de modo inevitable a una incompatibilidad radical con la comunidad y la libertad. Si se prescinde de la dinámica animal, de las tendencias naturales, la libertad de ese individuo sólo puede ser indiferencia frente a todo lo externo. No puede ser logro que acompaña al cultivo de una dinámica, en el seno de una comunidad de hombres, sino una propiedad solipsista, un modo de proceder, que los individuos tienen desde el principio, y que pueden llevar a cabo por sí mismos sin necesidad de la ayuda de ningún tipo de comunidad humana.

Surge así un concepto de libertad como indiferencia, que no ha dejado de plantear graves y serias dificultades, de modo especial en la teoría económica. El ejemplo del flautista puede volvernos a ayudar a la hora de exponer brevemente la naturaleza de esas dificultades. El principiante de flauta no puede ser considerado libre, ya que no puede elegir de modo indiferente entre contrarios, tocar bien o mal, ya que sólo, y de modo inevitable, lo hará mal. El flautista consumado es libre de tocar muy bien, o hacerlo muy mal, pero no es indiferente respecto de los contrarios, ya que para hacerlo mal tiene que actuar contra su tendencia natural a hacer las cosas de modo excelente. Además, ha logrado esa libertad cultivando su dinámica natural en el seno de una comunidad de buenos flautistas.

La libertad de indiferencia sólo es posible si toda distinción entre contrarios, por ejemplo, entre hacer bien o mal, se considera

simple contingencia. Pero, en tal caso, si la indiferencia no es más que pura apariencia, ¿por qué ese individuo necesitaría elegir de modo óptimo?

Un individuo dotado de ese tipo de razón, y de ese tipo de libertad, sólo puede guiarse en su interacción con el medio por un principio interno, que es el logro del estado de máxima “satisfacción”, o estado de mayor diferencia mensurable entre “entradas” y “salidas”. Sigue por tanto una conducta reactiva, como corresponde a su indiferencia. Su razón mecanicista, que no puede dejar de ser determinista, se constituye en el único principio de acción que puede orientar su acción. Enfrentado con alternativas indiferentes, se limita a determinar, “elegir”, el estado de máxima “satisfacción”. Basta pensar un poco para darse cuenta de que la libertad de indiferencia y la racionalidad funcional son incompatibles.

Además, tampoco se entiende por qué se llama satisfacción a algo que no se corresponde con ninguna tendencia natural, sino que se corresponde con un puro estado interno de la estructura lógica que constituye la razón. De este modo la idea de felicidad, y la de satisfacción, se convierte en una pura arbitrariedad, sin relación con la naturaleza y la libertad. Una emoción individual subjetiva, un simple sueño de la razón.

Pero no se acaban aquí los problemas de compatibilidad entre libertad y racionalidad. Cuando el individuo se propone lograr ese llamado máximo de satisfacción, inmediatamente se da cuenta de la presencia de otros individuos con su misma estructura de racionalidad, que compiten con él por la posesión del medio, por lo que el conflicto de intereses se hace inevitable. Si no establecen algún mecanismo de cooperación, el sistema se hace inviable, y en cualquier caso altamente inestable.

La comunidad no comparece como inseparable del desarrollo de la racionalidad y la libertad, como cultivo de una dinámica natural, sino como artificio mental, como mecanismo diseñado al servicio del logro individual. Una especie de armisticio entre combatientes perpetuos, con el que pretenden el mayor logro de cada individuo, con

el mínimo de pérdidas, también individuales. La comunidad no sería más que una restricción en términos de intereses individuales, un modo de mantener el aislamiento y la soledad de esos individuos solipsistas.

La vida social de cada uno de estos individuos, se limitaría a preguntarse bajo qué condiciones sería racional esa cooperación. Es decir, a calcular si las restricciones que le imponen la cooperación le resultan ventajosas, desde el punto de vista de sus intereses.

Pero para llevar adelante ese cálculo el individuo debe ser libre, es decir, indiferente respecto de esas restricciones. No puede haber tendencias o restricciones naturales, ya que serían oposición a la indiferencia, y por tanto a ese modo de entender la libertad. La comunidad no comparece como fuente de racionalidad y libertad, sino como diseño de una razón que juega no sólo contra la libertad, sino también contra la naturaleza.

Este tipo de individuos sólo admite dos clases de relaciones: las utilitarias, que impone el cálculo de ventajas, y las afectivas, que se pueden aceptar libremente ya que no son necesarias. Estas últimas no pueden ser calificadas de racionales, ya que nada tiene que ver con el cálculo de ventajas.

Si todo lo que no es cálculo de ventajas es arbitrario o indiferente, sólo queda la aspiración a un conocimiento omnicomprendivo, un cálculo absoluto, que en realidad apenas oculta un ansia desmedida de poder absoluto.

Una teoría económica construida sobre esta idea de hombre, sólo puede dar lugar a una teoría de precios. Todas las relaciones de esos individuos deben ser reguladas por precios, intercambio de “entradas” y “salidas”, único modo de resolver los conflictos entre ellos. Determinar los precios, de acuerdo con esta idea de la racionalidad, no sería más que asegurar que cada individuo nunca podrá dejar de serlo. Pero, ¿qué sentido tiene entonces la acción de este tipo de individuos?, ¿realmente quieren interaccionar estos individuos, o más bien buscan cómo evitarse mutuamente?

Este modelo de hombre se corresponde con el de un animal poseído por un espíritu que no puede ser racional, un lúcido calculador de ventajas que no tienen ningún sentido para el animal del que se ha posesionado, y por eso acaban ahogándolo en el lago de su propio sinsentido.

Referencias bibliográficas

- Allais, Maurice (1953). "Le comportement de l'homme rationel devant le risque: a critique des postulats et axiomes de l'école américaine", en *Econometrica*, 21 (4): 503-543.
- Bicchieri, Christina (1988). "Two Kinds of Rationality" en De Marchi, Neil (ed.), *The Popperian legacy in economics: papers presented at a symposium in Amsterdam*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cudd, Ann E. (1993). "Game Theory and the History of Ideas about Rationality," en *Economics and Philosophy*, 9:101-133.
- Giocoli, Nicola (2003). *Modeling Rational Agents. From Interwar Economics to Early Modern Game Theory*. Edward Elgar, Cheltenham.
- Hollis, Martin (1985). "The emperor's newest clothes", en *Economics and Philosophy*, 1:128-133.
- MacIntyre, Alasdair (1999). *Dependent Rational Animals*. Carus Publishing Company, Chicago.
- Mirowski, Philip (2002). *Machine Dreams Economics Becomes a Cyborg Science*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sen, Amartya (1976). "Rational fools: a critique of the behavioralist foundations of economic theory," en *Philosophy and Public Affairs*, 6:317-44.
- Taylor, Charles (1990). "Rationality," en Hollis, Martin and Lukes, Steven (eds). *Rationality and relativism*. Blackwell, Oxford.

No hay buen gobernante sin formación humanista. La propuesta clásica ante el seguro fracaso del futurismo económico

RAFAEL ALVIRA DOMÍNGUEZ*

Revista Cultura Económica

Año XXXV • N°94

Diciembre 2017: 119-137

Resumen: Este trabajo se centra en demostrar la importancia de la formación humanista para el buen liderazgo. El sistema democrático capitalista moderno, asentado sobre los pilares del enriquecimiento y la técnica, ha reemplazado a la ética clásica por un conjunto de reglas impuestas al individuo desde afuera. El autor propone recuperar el estudio de las humanidades que atienden a las tres dimensiones básicas de la existencia humana –el espacio, el tiempo y la trascendencia– para restaurar la verdadera ética. Líderes formados en virtudes harán posible la creación del bien común, esencial para el crecimiento económico.

Palabras clave: ética; modernidad; humanidades; liderazgo; crecimiento económico

Abstract: *This work focuses on demonstrating the importance of humanistic education for good leadership. The modern capitalist democratic system, based on the pillars of enrichment and technique, has replaced classical ethics by a set of rules imposed on the individual from outside. The author proposes to recover the study of the humanities that attend to the three basic dimensions of human existence - space, time and transcendence - to restore true ethics. Leaders trained in virtues will make possible the creation of common good, essential to economic growth.*

Keywords: *Ethics; Modernity; Humanities; Leadership; Economic Growth*

* Universidad de Navarra – ralvira@unav.es

I. Introducción: nuestra situación democrática

La democracia moderna, tanto en su base filosófica como en su nacimiento histórico, es el trasunto político de una sociedad comercial que concibe el enriquecimiento como finalidad principal. Se puede pensar en una sociedad comercial cuyo objetivo primordial no sea ese, pero no es el caso moderno. De ahí la constante dificultad para introducir la ética clásica en ella. En realidad, tal empresa es imposible, pues esa ética es un saber centrado en el comportamiento justo y la justicia consiste en la atención a la persona en cuanto ser trascendente y social. Ahora bien, cuando el fin primario es el enriquecimiento, esa forma de justicia no se puede realizar. No se quiere decir aquí que enriquecerse sea algo malo, ilícito, sino que su conversión en fin final anula teóricamente la citada ética –no hay duda posible sobre ello– y, en consecuencia, *de facto* la deja de lado desde el primer momento, y en abundantes ocasiones.

Ese proyecto de sociedad comercial, de todos modos, hubiera sido difícilmente posible sin la aparición de una ciencia y una técnica que propiciaran una capacidad productiva y de progresivo dominio de la naturaleza sin parangón en la historia. Ambos aspectos –la finalidad de enriquecimiento y el asombro ante la razón técnica– contribuyeron a reforzar el envío de la ética clásica al cajón de los desechos. Ahora bien, como los seres humanos tenían que seguir relacionándose unos con otros, se necesitaba una cierta ética, pero ella había de consistir exclusivamente en el conjunto de reglas que facilitarían el despliegue de la riqueza. Al no poder radicarse éstas en una “interioridad” de la persona, considerada ahora como virtualmente inexistente, habían de ser leyes que pudieran ser forzadas desde el exterior; es decir, tenían que ser, como siguen siendo hoy, reglas “meramente legales” y de “policía”.

La clave ética ya no está en criterios dados –basados en un pasado natural e histórico– sino en la eficacia creativa de una libertad abierta al futuro, que justifica continuamente sus deficiencias mediante el “todavía no ha resultado, pero lo lograremos”, recurso de uso tan abundante en nuestros días.

Es justo esta desatención fundamental a la ética clásica de la persona la que generó ya tempranamente las dificultades con las que el liberalismo capitalista –la única fórmula coherente dentro de la ahora aludida filosofía política y económica democráticas– se hubo de enfrentar. En efecto, tal liberalismo pivota enteramente sobre la idea de que el enriquecimiento exponencial, aunque en un período intermedio más o menos largo pueda generar desigualdades. Al final, en la infinitud de la riqueza, las desigualdades –y, por tanto, las envidias causantes de los males sociales– acabarán desapareciendo o convirtiéndose en irrelevantes. Se habrá conseguido por tanto alcanzar el ideal: todos seremos libres e iguales y además esas riquezas –que van unidas al desarrollo de la técnica– nos permitirán lograr el afán secreto que se esconde en todo aquel que pone su fin en ellas: asegurar plenamente la propia vida y su goce.

Como es bien sabido, las dificultades surgieron desde el grupo, muy numeroso, de los que no acababan de contentarse con una desigualdad que tardaba en solucionarse, y con una prometida vida segura y placentera que también tardaba en llegar. Fueron los diversos movimientos de izquierda, socialista y anarquista y, más tarde, la aparición de unas clases medias, sin duda generadas dentro del proyecto liberal, los que comenzaron a poner trabas en el desarrollo de este proyecto. Pero, si bien a corto y mediano plazo estos movimientos tuvieron no pocas veces éxito en la obtención del poder político, su fórmula económica en último extremo no funcionó. El anarquismo, por su signo utópico; el socialismo, porque el estatismo mata la iniciativa del mercado; el centrismo moderado de las clases medias, porque no puede al final escapar a la caída hacia el liberalismo o el estatismo, como se vio en las crisis de los fascismos y hoy en la del Estado de bienestar.

Por otro lado, la amenaza a la libertad es, en su presentación socialista, demasiado real. La fórmula democrática, “libertad e igualdad”, no se puede construir desde la igualdad, como la historia ha demostrado y como cabía esperar, pues la clave fundamental del sistema democrático es, sin duda alguna, la idea de libertad irrestricta, sólo moderada por la exigencia de seguridad. Si la “pasión secreta” de

la mayoría de los ciudadanos demócratas es –como señala Tocqueville– la igualdad, ello se debe a que ésta garantiza la libertad del débil. Pero estructuralmente la democracia no se puede construir desde la igualdad.

En realidad, la sentencia sobre la democracia ya la dio con toda claridad Aristóteles hace cerca de dos mil cuatrocientos años: se trata de un sistema que sólo puede ser estable –existir en paz– sobre la base de una clase media amplia y fuerte. En efecto, cualquier interés que no sea la libertad individual, la igualdad y el enriquecimiento, no tiene fuerza para dar unidad a ese tipo de sociedad, lo que reduce, por ello, al mínimo, la relevancia de cualquier posible fuerza social identitaria. Ninguna identidad particular puede ser el cemento social en el sistema democrático, como es evidente.

Por tanto, la fórmula democrática no puede ser más que: paz garantizada por la Constitución y el orden público, y crecimiento económico. Ahora bien, el crecimiento exponencial de la riqueza en un mercado libre tiene el problema permanente de los periodos en que el “tírón” o salto de riqueza deja debilitada a la clase media. Las famosas crisis que Carlos Marx pronosticó para el capitalismo liberal se cumplen en forma de épocas de debilidad de dicha clase, que generan inmediatamente, como es lógico y vemos en nuestros días, la crisis de la democracia misma y el aumento de las dificultades y amenazas para la clase liberal-capitalista.

La reaparición actual del viejo fenómeno del populismo es un signo claro de que el agotamiento del socialismo no ha significado el fin de los problemas para el capitalismo. Más aún: si éste no se hace cargo pronto de la deficiencia de su propuesta, es muy probable que se extienda una “izquierda” mucho más dura que la propia de los siglos XIX y XX. El arma por excelencia del sistema liberal-capitalista, la promesa de que el crecimiento técnico y económico –que van unidos– resolverá todos los problemas, es un arma de doble filo: en el momento en que los beneficios del sistema no alcanzan a la mayoría, y teniendo en cuenta que el propio sistema basado en la riqueza como fin último ofrece como beneficio y perspectiva fundamental el goce de esta vida, la mayoría se revuelve cuando no la experimenta. En consecuencia,

como en este aspecto preveía con agudeza Marx, lo previsible son crisis cada vez más amplias y en sucesión cada vez más rápida.

Al respecto, la salida que tiene el liberalismo capitalista para evitar el colapso ha sido y es siempre la misma: rehacer una clase media fuerte y estable. Entre otras cosas, eso explica el triunfo de Trump en las últimas elecciones americanas. Ahora bien, en la historia esto se ha intentado principalmente de tres modos: con el “Estado de Bienestar” europeo, por un lado; o mediante los sistemas basados en la riqueza superabundante, bien al estilo liberal estadounidense o bien al socialdemócrata de los países nórdicos –en el fondo, apenas democrático por el poder estatal que llega incluso a regular la libertad de engendrar hijos. Sobre el papel, son las mejores soluciones, pero *de facto* su futuro es muy incierto, por un lado, porque tanto en el “Estado de bienestar” como en los “socialismos nórdicos” resulta casi inevitable que el Estado intervenga demasiado. Así, reaparece la primacía de la igualdad y con ello la crisis del sistema. Pero la causa principal, que afecta por igual a los tres modos señalados, está en que paradójicamente la “perfección democrática” muestra de la manera más clara la debilidad de la democracia.

En efecto, la perfección formal de ese sistema –“todos somos libres, iguales y acomodados”– actúa de “dormidera” personal y social. No hay incentivo “interior” para la exigencia del “hacerse cargo” ni de lo personal ni de lo social que, en el fondo, son lo mismo. Es que ni hace falta ni tiene sentido hacerlo. La vida fácil es –valga la redundancia– sin duda fácil, pero no empuja al sacrificio, sin el cual la vida humana carece de interés. Y la persona sólo se sacrifica –pone su vida en juego– o por necesidad o por eternidad.

El “Estado de Bienestar”, el “Socialismo Nórdico” e incluso el “Liberalismo Estadounidense” tienen un futuro difícil por la virtual imposibilidad de su sostenimiento económico en los periodos intermedios de debilidad de la clase media, pero esa no será la causa principal de su final. La causa principal será, y ya es, el aburrimiento.

La obligación primera de los que gobiernan las múltiples Organizaciones que estructuran nuestra sociedad actual es, no cabe

otra posibilidad, ejercer bien el difícil arte de gobernar, pero no podrán hacerlo si no tienen una visión clara de cuál es la presente situación –la aquí ahora descrita– y hacia donde debemos intentar dirigirla, para el bien común y general. Todo gobernante debe poseer unos conocimientos técnicos, pero antes y más a fondo, una formación humana y humanística sobre qué son el hombre y la sociedad, y además saber con claridad qué finalidades deben proponerse. De no saber esto, puede muy bien suceder que trabaje mucho para nada. Y la responsabilidad de la clase dirigente es demasiado seria como para permitirse actuar en un vacío que involucraría a toda la sociedad.

II. La formación humanista, un presupuesto esencial para el gobierno

El famoso dicho socrático “Conócete a ti mismo” expresa de manera radical la esencia y el alma de lo humano, y marca por ello el propósito y el camino de lo que entendemos por Humanidades. Si “Conócete a ti mismo” es el propósito, las Humanidades no sólo deben ser un camino –un método– para lograr el autoconocimiento, sino también un poder interior para impulsar la acción personal a través de él. Este poder interior es primero una disposición y después un hábito, o más exactamente, una articulación de varios hábitos.

Podemos entender qué son los hábitos –ciencia, sabiduría, prudencia, justicia, etc.– cuál es su esencia y la diferencia de unos con otros, porque podemos objetivarlos, y esto ocurre precisamente porque el hábito mismo es lo que nos permite comprender objetos. Pero, aunque la objetividad es el carácter propio de la ciencia, no es posible el conocimiento de la persona desde un puro método científico, pues el “sujeto humano objetivado” es antecedido siempre por el “sujeto humano objetivante”, y por la imposibilidad de objetivar plenamente a éste, pues él trasciende nuestra capacidad de nombrarlo –nadie es capaz de decir su verdadero nombre–, y actúa según sus disposiciones y hábitos propios.

La pregunta entonces es aquí cuáles son en concreto los hábitos que nos permiten adentrarnos en el conocimiento de nosotros

mismos. La respuesta es que son aquellos que nos abren la posibilidad de comprender nuestro ser y orientar nuestra vida según las tres dimensiones básicas de nuestra existencia: espacio, tiempo y trascendencia. El ser humano vive en el tiempo y en el espacio –físicos, psíquicos, etc.– y al mismo tiempo es consciente de tener una cierta trascendencia con respecto a ellos pues, de lo contrario, no podría ser capaz de objetivarlos.

En relación con el espacio, el primer hábito es el llamado “hermenéutico”: ver la parte en el todo y el todo en sus partes; después, captar –como apuntaba la Escuela de Atenas– la totalidad en una sinopsis, en una visión intelectual: no hay una actitud humanista profunda sin visión amplia y la pequeñez del espíritu, tan extendida, es su antítesis. Otro hábito relevante de esta esfera consiste en la capacidad de ver la grandeza escondida en las cosas pequeñas; como Schelling enfatizó, la ciencia ve una cosa en el mundo, mientras que el humanista ve un mundo en una cosa.

En cuanto al tiempo, existen tres hábitos fundamentales: el hábito histórico, es decir, la capacidad de comprender el significado del pasado; el hábito filosófico, la facultad de captar la verdad en presente; y el hábito lingüístico-artístico-técnico, es decir, la habilidad de organizar hacia el futuro la vida y la realidad en general de forma comprensible.

Finalmente, con respecto a la trascendencia, los hábitos son, por un lado, el de relativizar lo limitado bajo lo ilimitado, lo que puede hacerse a través del escepticismo o mediante la creencia en Dios; y, por otro, aprender a apreciar y querer a la otra persona como a uno mismo y comportarse en consecuencia.

Toda realidad, señaladamente toda realidad humana, existe según unas dimensiones básicas que suelen llamarse transcendentales. En relación con lo ahora indicado, se han de subrayar tres: al adquirir los hábitos del “espacio” descubrimos y desarrollamos principalmente el sentido de la belleza; a través de los hábitos del “tiempo” el sentido de la verdad; y a través de los hábitos de la “trascendencia”, el sentido de la bondad. La conexión entre ellos

viene dada por el desarrollo del sentido básico por excelencia: la capacidad de captar lo diverso en lo uno y lo uno en lo diverso.

Resumiendo, estos son los hábitos de una persona “humanista”, que por su amor al saber y a la realidad ha llevado a cabo la acción que tal amor genera: el cultivo. El humanista es la persona verdaderamente culta, no la que se limita a “saber ciencia” “técnica” o “muchos datos”, lo que son sólo primeros estratos del saber. La cultura está por encima de ellos, no porque sea más importante –todo lo relacionado con la persona humana es importante–, sino porque la información, la experiencia, la ciencia y la técnica son elementos al servicio último de la unidad de la persona, la cual se da, en primer término, en la cultura.

La cultura no consiste principalmente en poseer muchos conocimientos objetivos; ni siquiera conocimientos de las llamadas “ciencias humanas”. Más bien, consiste principalmente en una posesión armoniosa de los hábitos mencionados antes; pero no sólo de los hábitos, pues, aunque método y contenido se pueden distinguir, no se pueden separar, lo cual se puede aplicar de modo análogo a la relación entre hábito subjetivo y contenido objetivo. Para adquirir los hábitos, es inevitable estudiar contenidos, y los contenidos no se entienden sin los hábitos.

No se puede infravalorar la relevancia de las ciencias humanas, como la sociología, la psicología experimental, la antropología cultural, entre otras, pero hoy las Facultades y las Escuelas de Negocios que se proponen formar “líderes”, a menudo olvidan la importancia de educar a los estudiantes como personas verdaderamente “cultivadas”, y si no lo son es imposible que puedan gobernar bien. Cultura, “humanismo”, es a la vez necesariamente “societarismo”, dada la condición radicalmente social del ser humano. Por eso, con frecuencia –sobre todo en tiempos pasados– personas verdaderamente cultas, aunque tal vez con escasez de conocimientos, gobernaban si no con total perfección, sí mejor que algunos actuales “especialistas” con MBA. Eran personas con sentido común –característico de quien tiene hábitos morales desarrollados– y con experiencia de gobierno. No necesitaban considerarse “líderes”, ni

“excelentes”: eran simplemente cultos, responsables y con profundo sentido humano de servicio. Bastaría añadirles los conocimientos técnicos para hacer hoy de ellos gigantes de la dirección.

III. La dificultad de gobernar: virtud, visión universal e integridad

La vida humana consiste en el entrelazamiento de las disposiciones psicosomáticas de nuestro organismo con la cultura “respirada” en el ambiente en el que hemos vivido y los aprendizajes que llevamos a cabo. Lo que cada persona llega a ser es siempre el resultado de la síntesis entre esos elementos. Esa síntesis puede ser más o menos lograda y, a su vez, ofrecer resultados más o menos eficaces.

Una persona puede nacer con buenas disposiciones para el gobierno, pero si vive los primeros y decisivos años de su vida en un ambiente sin relación, o con mala relación con el arte del gobierno, esas disposiciones se verán afectadas. A su vez, una persona sin especiales dotes para el gobierno, pero que ha vivido en una familia y en un ambiente en el que hay buenos gobernantes, se impregna “por ósmosis” de su estilo y si además se esfuerza en el aprendizaje, puede llegar a ser un buen gobernante, aunque lo normal es que no llegue a ser tan bueno como otro que, junto a unas condiciones semejantes, tiene además buenas disposiciones.

Ahora bien, ¿qué entendemos por lo que hoy suele denominarse “líder”? Vaya por delante que las palabras adquieren una cierta legitimidad por su uso generalizado, y ese es el caso de este término. Con todo, no refleja bien lo que significaba en forma positiva la palabra gobernante —el término inglés “leader”, en alemán “Führer”, tiene connotaciones distintas—, como tampoco la palabra “gobernanza”, transliterada del inglés, refleja bien el profundo sentido del gobernar —la gobernanza es la ilusión de un gobierno sin apenas gobernante—, ni la hoy tan usada palabra “excelencia” es comparable al concepto clásico de “perfección”, menos arrogante y más adecuado.

En cualquier caso, el concepto de gobernante —o “líder”— es objeto de estudio desde la Antigüedad clásica. ¿Quién es un buen

gobernante? La respuesta inicial es simple: el que sabe actuar y actúa de hecho bien como tal y, puesto que como decía el aforismo clásico, “el obrar sigue al ser”, será buen gobernante aquel que posea los hábitos adecuados para ello. ¿Y cuáles son? Como ya ha quedado expuesto, toda acción se relaciona con los tres “momentos del tiempo”: pasado, presente y futuro. Si no se tiene un dominio sobre la situación presente, toda acción es inadecuada, pero para poder tenerlo hace falta conocer sus condicionamientos, es decir, su pasado, y, a la vez, tener un conocimiento sobre cómo manejar el futuro.

En concreto: un gobernante que no conoce la historia de la propia Organización y de las personas que la componen, se expone a todo tipo de errores. Más aún: ha de saber qué significa el pasado en cuanto pasado para la vida de las personas y las Organizaciones. Uno de los defectos más comunes del gobernante actual, es la falta de “sentido histórico”. La historia de una Organización configura además de modo decisivo lo que se puede llamar la “interioridad” de ella. Una Organización –como una persona individual– sin interioridad, carece de verdadero valor.

Con respecto al presente, es fundamental que el gobernante sea prudente –que nada tiene que ver con la timidez–, lo cual implica como base previa el que sea “realista” –que nada tiene que ver con carencia de imaginación de futuro. Ser realista es muy difícil porque implica tener visión e integridad, aspectos a los que nos referiremos luego. En relación con el futuro, es menester tener olfato, para lo cual ayuda grandemente el conocimiento de la historia, la experiencia propia y la información sobre las tendencias. Además, es fundamental tener amor verdadero –y no meramente emocional– por la propia Organización, pues sólo ello permite conocerla bien y conocer las posibilidades del entorno, para fijar proyectos sugestivos y realistas, y tener la fe y la valentía precisas para lanzarse a realizarlas.

Una vez que se tienen los hábitos relativos a pasado, presente y futuro, es de importancia decisiva el saber comunicarlos adecuadamente. El comunicar, el decir, es un radical básico de la vida humana. Buenas y valiosas personas fracasan por no saber comunicar,

por deficiencia retórica. De hecho, una de las grandes lagunas de la educación actual es la falta de enseñanza de dicha disciplina.

El comunicar no se hace sólo por medio de palabras fonéticamente expresadas, y menos aún por palabras escritas. La superproducción de papeles o de *e-mails* a través de los cuales el gobernante se comunica con sus gobernados es una señal clara de mal gobierno. Por el contrario, se comunica en primer lugar a través del modo de vida, las actitudes, las tomas de posición. Y con algo muy difícil, que es el verdadero diálogo, no la mera conversación, o la pura transmisión de informaciones y órdenes. Es bien sabido que el gobernante que “manda mucho y con frecuencia”, y ya no digamos si además chilla, es un mal gobernante. El bueno es quien consigue a través de su ejemplo, comportamiento y diálogo que los miembros de la Organización hagan suya con toda naturalidad el espíritu, la filosofía y la estructura de ella, lo que reduce en buena medida la necesidad de “actos de mando”.

Efectivamente, la profundidad del decir consiste en que implica la racionalidad de la palabra y la amistad y afecto verdadero por la persona a la que se le dice. Sólo una amistad o amor verdaderos logran que la otra persona ponga atención y escuche de verdad, para hacer suyo lo que se le dice. No hay obediencia posible sin una previa escucha con deseo de cumplir. La obediencia forzada –ante una orden ni bien entendida ni bien querida– será siempre deficiente, aunque en apariencia se cumpla lo que “manda el director”.

Gobernar bien, con perfección, implica entonces “ganarse” a todos los *stakeholders* para luchar juntos a favor de una causa común, honesta y que produzca justos beneficios para todos. Un gobernante que es capaz de lograr eso de un modo suficiente, está construyendo algo verdadero y algo económico, pues a la perfección ni le falta nada esencial ni le sobra nada inútil. Por eso la pobreza –ni la miseria ni el exceso– es la verdad de la economía. Esta no es, a diferencia de lo que se suele escribir, la ciencia del beneficio, ni de la utilización de bienes escasos, sino –como subrayaba Álvaro d’Ors– el saber de la pobreza, o sea, el saber lograr que no falte lo preciso ni sobre lo inútil. El crecimiento económico mismo sólo es verdadero si va unido al

crecimiento cultural-espiritual de la persona, pero en éste vale siempre también la “justa medida”.

Por último: ¿por qué visión e integridad son conceptos fundamentales para el gobernante? La respuesta, que inicialmente suena abstracta, es que –como ya se mencionó en el apartado anterior– toda realidad de este mundo se constituye sobre las coordenadas de espacio y tiempo. Cuanto más dominemos el espacio y el tiempo, mejor seremos capaces de orientar nuestra vida y de vivirla del mejor modo.

Ahora bien, “dominar” el espacio es lo que solemos llamar “tener visión”. Quien sólo es capaz de ver una parte, o sólo una dimensión, no puede gobernar bien, pues tomar decisiones implica saber cómo “colocar” algo en un espacio, ya sea en el espacio industrial, comercial, etc., pero para el gobernante siempre se trata además del espacio social y del personal. A su vez, para “dominar” el tiempo, hace falta tener una formación interior que nos lo haya hecho comprender teóricamente y encarnar prácticamente. La persona que tiene eso es llamada con razón “íntegra” pues lo que domina el tiempo es el hábito, la virtud.

Pero adquirir amplia visión e integridad es tarea que lleva un gran esfuerzo. Aquí las disposiciones valen menos que en otros aspectos de la vida: quien no ha sido capaz de pasar por el duro y continuo trabajo de adquirir y mejorar esos hábitos, no puede tenerlos. Por eso, el verdadero líder poco tiene que ver con esa figura atrayente capaz de emocionar y “galvanizar” a un grupo de personas para llevar a cabo un proyecto o sacar adelante una Organización. Si el líder es sólo eso, tiene los días contados como gobernante. Exactamente los días que tardan los *stakeholders* en darse cuenta de que en él hay mucha superficie y poco fondo.

El problema número uno de las Organizaciones será en los próximos años –ya lo es en parte– encontrar no sólo “superlíderes” sino, en general, directivos. Una civilización y una cultura como la nuestra, desestructurada familiarmente y con una educación que se aleja cada vez más de las verdaderas exigencias y del enfrentamiento

noble con las dificultades de la vida; una cultura en la que los jóvenes se forman ante los ingenios electrónicos, que se estropean, pero ni son agresivos ni exigentes, no puede educar futuros directivos con visión amplia, integridad de vida y fortaleza interior. Y, sobre todo, esa cultura individualista y mecanizada desconoce la clave para dar vida a cualquier forma de sociedad: cómo generar lo común. Como veremos a continuación, lo común no es lo público ni lo general, sino una realidad fundamentalmente interior y que exige grandeza para poder generarse, lo cual nos introduce de lleno en la vertiente ética.

IV. La ética en las organizaciones: sobre riqueza y pobreza en la actividad económica

En línea con lo hasta ahora apuntado, debemos descartar aquí desde el comienzo la idea genérica hoy vigente según la cual el beneficio entendido en términos monetarios es el fin principal de la actividad económica o emprendedora. De hecho, existen dos fines posibles para la actividad económica: la supervivencia y el incremento de la riqueza.

El primero no es el más común, pues el ser humano busca el crecimiento en todo, pero es la base mínima por encima de la condición de miseria. Ésta constituye humanamente un caso extremo: la miseria es vergonzosa y es un escándalo social. Santo Tomás de Aquino señala que se necesita un nivel suficiente de bienestar económico para ejercitar la virtud. Por esta razón, Millán-Puelles ha sostenido con profundo detalle, como nadie antes que él, que la búsqueda del bienestar es una obligación ética. La opción por la miseria es inmoral. Las personas que se hallan en la miseria únicamente son virtuosas cuando Dios les otorga un don especial o cuando se encuentran en una circunstancia o situación social muy particular.

Intentar, por el contrario, incrementar de forma justa el bienestar, es lo normal; otra cosa es poner las riquezas como fin último, lo cual es un objetivo equivocado porque el dinero es esencialmente un recurso y no tiene sentido convertirlo en una finalidad última. La confusión entre recurso y finalidad ha estado

presente en el origen de múltiples problemas. No es posible desarrollar unos criterios de actuación sólidos si no se tiene en la mente una finalidad determinada, razonable y honesta. El deseo de acumular riqueza es indeterminado e infinito; además, acumular infinitamente es un propósito irrealizable por definición. Esta idea explica un hecho muy conocido: aquellas personas que buscan la riqueza como fin nunca tienen bastante; se sienten insatisfechas, es decir, son en realidad pobres.

Existe algo en común entre el miserable y el rico: ambos trabajan y piensan sobre todo en sí mismos. El miserable se comporta de esta forma como consecuencia de su necesidad; el rico como consecuencia de un deseo insaciable de acumular. Es interesante observar cómo ambos poseen una ética, un comportamiento muy similar, que se basa en la ausencia de responsabilidad. No atienden al bien común, no responden a los demás. La historia nos muestra la paradoja de que personajes muy inmorales pueden encontrarse tanto entre el grupo de los más ricos como en el de los más miserables, y que unos y otros poseen, sorprendentemente, actitudes éticas semejantes.

No hay que olvidar que riqueza y pobreza son primariamente actitudes del espíritu. Tener mucho o tener poco, no se refieren estrictamente a los conceptos de riqueza y pobreza. La explicación de la cercanía entre rico y miserable es que ambos comparten un concepto erróneo de propiedad. Tener de verdad algo como propio es un arte nuclear y difícil del vivir.

Un punto básico en el que esto se hace visible es en el tema de la familia. La forma de propiedad más básica es la que tiene lugar entre las personas casadas y entre ellos y sus hijos. Es evidente que esta propiedad no es material en el sentido de tener un objeto, como si el marido, la mujer y los hijos fueran una cosa que se tiene. Sin embargo, se trata de una posesión muy fundamental, mucho más que la de objetos materiales. Además, es la base principal de toda propiedad legítima, pues sólo posee verdaderamente el que posee en forma no meramente instrumental.

Históricamente, la mayoría de los hijos que se denominaban ilegítimos nacieron en el ambiente social de los muy ricos o los muy pobres. Sus padres, o en menor frecuencia sus madres, no tenían el sentido de responsabilidad hacia ellos que sólo da el amor verdadero. Por eso la píldora anticonceptiva ha destruido la clase media, ya que ella fue siempre, por excelencia, la clase responsable con toda propiedad, especialmente con la “propiedad espiritual” de los hijos. Sólo los ricos y los miserables se desentienden de los hijos.

Lo que llamamos sociedad humana puede definirse como un sistema de diálogo y de propiedad, siempre que el diálogo no se entienda como simple conversación, ni la propiedad como algo meramente legal. La clave está en que la persona sólo se humaniza si es capaz de comunicarse en verdad y de poseer adecuadamente. Ambas cosas son difíciles. Cuanto más profundo es el uso del intelecto y de la voluntad para comunicarse y poseer, más humano se es, pero la superficialidad está muy extendida. De otro lado, existen al menos tres tipos de posesión: posesión de virtudes, posesión intelectual y posesión material.

Se puede afirmar que el comportamiento ético únicamente es posible cuando la persona tiene virtudes, es decir, cuando ha aprendido a comportarse. La ética consiste en la actuación humana correcta o perfecta, y el ser humano se define por la capacidad que tiene de enriquecerse a través de la comunicación y la posesión. La expresión máxima de la comunicación –la verdad– y la expresión máxima de la posesión –el bien– se dan en los seres espirituales – intelectuales. La paradoja de este tipo de relación es que sólo es posible comunicar verdaderamente si no se impone la propia opinión, sino que se acepta la realidad; y sólo se tiene realmente amor verdadero y amistad verdadera –la forma de posesión más profunda– cuando se renuncia a instrumentalizar a los demás para conseguir las propias metas: es decir, posesión mediante abstención.

Nacemos con la capacidad de actuar humanamente; sin embargo, los seres humanos no tenemos instintos en sentido estricto y por ello debemos aprender a ser humanos. Consecuentemente, hablando en sentido ético llamamos virtud a cada hábito que

añadimos a nuestra naturaleza; mediante la virtud nos hacemos plenamente humanos. La virtud es un hábito que transforma nuestra individualidad cerrada en universalidad, y sólo mediante la virtud somos capaces de adquirir el sentido común, sin el cual no podemos realizar el bien común.

Ahora bien, común no es lo mismo que público. Lo verdaderamente común es lo que une a las personas y, por consiguiente, no es público, porque no es disponible. No se puede romper una verdadera comunidad: es algo sagrado. La verdad, el amor y la amistad son indisponibles, son sagrados y, en consecuencia, no pueden ser públicos.

Lo que llamamos público es lo disponible. Debería respetarse, por supuesto, y si no se hace se estaría actuando de forma indirecta contra la sacralidad de lo común. Algo es público, hablando con propiedad, en referencia a su uso, y sólo en cuanto metáfora jurídica se utiliza como sinónimo de común. De hecho, el concepto de “poseer algo” forma parte tanto de una persona jurídica como de una física, pero la “persona jurídica” rara vez es pública de hecho: pertenece en cada ocasión a las diferentes personas individuales que ejercen el poder real en la organización o en la entidad. Por ejemplo, existen los denominados organismos públicos que en realidad pertenecen en cada momento a los partidos políticos en el poder, y sus servicios son a veces dudosamente públicos. Por el contrario, existen muchas organizaciones privadas que ofrecen servicios correctamente para cualquier tipo de público.

Lo importante aquí es que únicamente las personas que creen en la realidad de lo común pueden respetar seriamente aquello que es público. La “coacción interna” es lo que se llama ética y es lo único que garantiza un buen comportamiento. Las leyes y el poder político son coacciones externas; pueden obligar a respetar lo público, pero no son capaces de exigir que se respete el bien común ya que el bien común está por encima de la esfera de las leyes y de la política. Ni los abogados, ni los políticos, ni los economistas ni los empresarios pueden imponer el bien común. No obstante, todos pueden y deberían

siempre buscar maneras para facilitar que se genere, conserve y crezca dicho bien común.

Procurar generar el bien común es deber tanto de la esfera pública como de la privada. Asimismo, ambas esferas están implicadas en la oferta de bienes y servicios para uso público. Estado y Empresa son tipos diferentes de instituciones sociales, pero tener algo en común o no, poner algo a disposición o no, es una cuestión que no depende de cuál sea el tipo de institución.

La ética, como ya se ha apuntado, se hace realidad únicamente mediante la adquisición de virtudes. Ni basta la mera “buena voluntad”, ni ella puede imponerse mediante “códigos éticos”. La falta de educación en la virtud ha hecho que hoy aumente exponencialmente la corrupción. No se trata sólo de que las personas no saben comportarse de modo correcto, sino que ni siquiera se tiene conciencia del bien común, lo que genera falta de respeto por lo público.

Así como la esencia de la corrupción es utilizar lo público para beneficio privado, la esencia del escándalo es hacer público lo privado para beneficio privado. Ambos casos, hoy tan repetidos, son consecuencia de la falta del sentido del bien común, a causa de haberse perdido.

El bien común es objetivo y subjetivo al mismo tiempo. La persona que no posea la conciencia subjetiva –interior– del bien común, nunca descubrirá el bien común objetivo. Así, y como se indicaba al comienzo, es preciso cultivar esa disposición interior que permite el autoconocimiento, enriqueciéndola con los hábitos que nos permiten comprendernos y orientarnos no solo en las dimensiones espacial y temporal, sino también trascendente.

* * *

En lo esencial, esta ha sido la filosofía del Instituto “Empresa y Humanismo” de la Universidad de Navarra, que desde 1986 ha procurado unir a empresarios, profesores y al conjunto de miembros de la sociedad civil en un diálogo sobre las cuestiones más relevantes para la sociedad y su gobierno, enfocándolas siempre sobre la base de un enfoque humanista e interdisciplinar, en la búsqueda del enriquecimiento mutuo.

Intentamos también superar la brecha entre la figura del estudioso teórico sin experiencia y la persona de negocios pragmática con formación humanista insuficiente, una brecha muy común, que empobrece y crea conflicto en la sociedad. El diálogo –tanto entre diferentes especialidades, como entre teoría y práctica, y entre diferentes actores de la sociedad civil– dentro de un marco humanista e interdisciplinar ayuda a generar ideas operativas, y, más importante aún, hábitos humanísticos que fomentan el entendimiento y la amistad en la sociedad, algo tan necesario en nuestros tiempos y siempre.

Una pieza clave en el desarrollo de este proyecto fue y es el Profesor Miguel Alfonso Martínez-Echevarría. No era nada fácil, ni cuando comenzamos ni ahora, ni en España ni en otros países, encontrar un economista que no sólo comprendiera, sino que participara tan a fondo y de forma creativa en un proyecto como el ahora expuesto. Y sin un economista era muy difícil hacer creíble tal proyecto.

Por eso, pero desde luego no sólo por eso, el Instituto “Empresa y Humanismo” y la Universidad de Navarra están en deuda con él. Él ha sido además –y sigue siendo, confiamos en que por muchos años– un ejemplo para todos, por su entrega y disposición de servicio, por su seriedad en la realización de un trabajo universitario hecho con tanta inteligencia, por su integridad de vida, por su trato personal siempre atento, y por otras muchas cualidades que dibujan en conjunto esa personalidad de gran riqueza que es la suya.

Referencias bibliográficas

- Eucken, Walter (2017). *Principios de Política Económica*. Aranzadi, Pamplona.
- Millán-Puelles, Antonio (1973). *Persona humana y justicia social*. Rialp, Madrid.
- Olier, Eduardo (2017). *Los ejes del poder económico. Geopolítica del tablero mundial*. Pearson, Madrid.
- Pieper, Josef (2012). *Las virtudes fundamentales*. Rialp, Madrid.
- Rovira Reich, Ricardo (2012). *La educación política en la Antigüedad clásica*. BAC, UNED, Madrid.
- Sastre, Raquel (2012). *La dirección de las Organizaciones*. Eudeba, Buenos Aires.
- Sendagorta, Enrique (2004). *El afecto a la empresa*. Eiunsa, Madrid.
- Sison, Alejo José G. (2014). *Happiness and virtue ethics in business*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Spaemann, Robert (2003). *Límites acerca de la dimensión ética del actuar*. Eiunsa, Madrid.

Vida económica y moralidad: Tomás de Aquino, Petrus Iohannis Olivi y el rol de los mercaderes en de la sociedad

ALVARO PERPERE VIÑUALES*

Revista Cultura Económica

Año XXXV • N°94

Diciembre 2017: 138-151

Resumen: Al revisar los planteos y reflexiones realizados por Tomás de Aquino y por Petrus Iohannis Olivi sobre la relación entre la ética y la vida económica, uno de los temas preponderantes es la discusión sobre la moralidad de la actividad de los mercaderes. El artículo intenta estudiar la contraposición entre las visiones de ambos autores con respecto a la valoración moral de la compra y venta de objetos y, sobre todo, los presupuestos racionales y las obligaciones morales que deducen de ello. En segundo lugar, busca mostrar las diferentes miradas que tienen Tomás de Aquino y Petrus Iohannis Olivi sobre el impacto de esta actividad en la vida social y económica de la comunidad. Para terminar, se esboza brevemente la influencia que pudieran haber tenido en autores posteriores.

Palabras clave: Tomás de Aquino; Petrus Iohannis Olivi; mercaderes; ética; economía

Abstract: *In reviewing the ideas and thoughts made by Thomas Aquinas and Petrus Iohannis Olivi on the relationship between ethics and economic life, one of the preponderant topics is the discussion on the morality of merchants' activity. The article tries to study the contrast between both authors' visions with respect to the moral valuation of the purchase and sale of objects and, above all, the rational assumptions and the moral obligations they deduce from it. Secondly, it seeks to show the different views that Thomas Aquinas and Petrus Iohannis Olivi have on the impact of this activity on the social and economic life of the community. Finally, the influence they might have had on later authors is briefly sketched.*

Keywords: *Thomas Aquinas; Petrus Iohannis Olivi; Merchants; Ethics; Economics*

I. Introducción

La publicación de la obra de Schumpeter, *Historia del Análisis Económico* (1971), con sus capítulos sobre la Escuela de Salamanca, obligó a los historiadores a revisar sus ideas en el campo de la Economía. Esta tesis fue continuada y desarrollada luego por los trabajos de, entre otros, Grice-Hutchison (1952), De Roover (1955; 1958) y, con una mirada más centrada en los aportes de la escolástica latinoamericana, Oreste Popescu (1995) y Alejandro Chafuén (1991). Inspirados en estos estudios, algunos especialistas se esforzaron por rastrear las fuentes escolásticas que inspiraron a la Segunda Escolástica, y revisar especialmente las reflexiones hechas en los siglos XIII y XIV. Entre estos autores se puede mencionar los trabajos de Langholm (1992), Todeschini (1999; 2002) y Kaye (2004). En sus palabras preliminares a su traducción a la obra de Olivi, S. Piron (2012) señala que, aunque se ha avanzado, todavía queda mucho por investigar en esta cuestión. Y, siguiendo su propuesta, es posible completar ese diagnóstico señalando que también es necesario revisar los presupuestos filosóficos sobre los que establecieron estos desarrollos, concebidos al modo en que lo sugiere por ejemplo P. Koslowski (1985).

A diferencia de lo que se observa con el estudio de las teorías políticas y las teorías sobre la ley y el derecho, tanto de la Escolástica como de la Segunda Escolástica, donde se han desarrollado importantes y completas investigaciones sobre la Filosofía Política Medieval y la Filosofía del Derecho Medieval, lo que podemos llamar la Filosofía de la Economía Medieval –Escolástica y Segunda Escolástica– ha recibido proporcionalmente menos atención.

Aparece como un impostergable desafío el repensar los presupuestos y la fundamentación filosófica de las diversas teorías sobre los precios, los intercambios y los contratos que aparecen en estos autores. Gracias a los trabajos de los economistas y los historiadores, contamos ahora con un interesante y nutrido *corpus* como para iniciar un trabajo sistemático en esta dirección. Esta situación, además, está a mi juicio muy alineada con una de las ideas que Miguel Alfonso Martínez-Echevarría transmitió a quienes participamos de sus Seminarios: el reconocimiento de que la tradición

aristotélica no se limitó a ser una mera repetición de la obras e ideas del Estagirita, sino que constituyó un pensamiento vivo que continuamente repensó y debatió internamente sobre cómo asumir las nuevas situaciones socioeconómicas que se fueron dando en el tiempo.

Es en este marco epistemológico –el de la filosofía de la economía– en el que quisiera ubicar la siguiente presentación: un intento por reconocer y revisar la visión filosófica que sirve de justificación última al debate que se dio entre Tomás de Aquino y Pedro Juan Olivi en un tema de corte económico y social como es la valoración de la actividad que ejercen los mercaderes y el rol que juega el lucro como fin de la actividad económica. Una reflexión específica sobre este tema permitirá comprender mejor a la economía, tanto en los efectos sociales como en su relación con la ética. Una pregunta central que se hacían estos autores es si la actividad que ejercen los mercaderes es en sí misma una actividad moral o inmoral. En efecto, a lo largo de todo el siglo XIII –y en rigor, desde ya bastante antes– algunos textos erróneamente atribuidos a Juan Cristóstomo, fuertemente contrarios a esta actividad y constantemente citados por los escolásticos¹, hacían a los cristianos dudar sobre la licitud moral de esta actividad. Al mismo tiempo, la vida comercial tiene un claro y evidente impacto social, innegable para cualquier observador que quiera hacer una honesta reflexión sobre la misma. Las personas llegan a adquirir ciertos bienes que les hacen la vida más confortable y tranquila, y por qué no decirlo, más humana, gracias a estos intercambios pero, sobre todo, gracias a que existen personas que se dedican a acercarnos esos bienes y darnos la posibilidad de adquirirlos. La pregunta que aparece es si además de una reflexión de tipo moral es posible un abordaje de la cuestión que asuma el impacto social que tiene esta actividad y analizarlo filosóficamente. Dicho de otro modo, ¿alcanza, para hacer una justa valoración de esta actividad, revisarla únicamente desde una perspectiva ética o es necesario abrirse a nuevas formas de conocer la realidad, como sería en este caso la economía, y ver a la filosofía en diálogo con ella?

Para responder a estas cuestiones analizaré los trabajos de Tomás de Aquino y de Pedro Juan Olivi, y en concreto especialmente

—pero no exclusivamente— la Cuestión 77 de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae* del primero, y en el *Tractatus de Contractibus* del segundo, fundamentalmente la Distinción 6. En efecto, en ese trabajo, al menos en su primera parte, todo indica que el franciscano está respondiendo o al menos intercambiando ideas con esa cuestión específica del dominico². De todas formas, el ensayo que aquí propongo no busca agotar la temática, sino que simplemente aspira a evidenciar el contrapunto que puede reconocerse entre uno y otro autor.

Un punto de partida común entre Tomás de Aquino y Pedro Olivi es que ambos están de acuerdo en definir a un Mercader como alguien que ejerce una tarea muy particular: es quien se dedica a comprar y vender bienes, y obtener una ganancia a través de ello. Por eso, el dominico y el franciscano separan a las compras y ventas que realiza cualquier persona en orden a resolver cuestiones de su vida familiar, de aquellas otras que realizan las personas que se dedican al comercio. La discusión que se analizará aquí, por lo tanto, no será entonces sobre la compra y venta de objetos, ni tampoco sobre la justicia o injusticia de los intercambios. Tampoco será sobre los contratos y sus diferentes figuras. Será, en cambio, una discusión sobre un oficio que algunos ejercen como forma de vida: el de los mercaderes, y como se dijo, sobre cómo valorarlo.

Para ordenar la exposición he decidido en primer lugar repasar los elementos centrales de la crítica que hace Tomás a la actividad de los Mercaderes en la mencionada cuestión, para a continuación en segundo lugar, repasar algunos puntos de la réplica de Olivi. En tercer lugar, intentaré mostrar cómo Tomás y Olivi parecen expresar, detrás de sus posiciones, visiones filosóficas bastante disímiles respecto de la economía y su autonomía. Y finalmente, para terminar, quisiera presentar algunas conclusiones y posibles proyecciones. Como señalé más arriba, no buscaré agotar la temática ni realizar un completo repaso de la cuestión —lo que implicaría mostrar los desarrollos hechos por cada uno en otras obras. Más bien, es mi intención presentar las líneas principales que permitan al lector reconocer los argumentos centrales dados por uno y otro.

II. El oficio del mercader según Tomás de Aquino: la búsqueda del lucro y el riesgo de obrar mal

La cuestión del oficio del Mercader es tratada en diversos pasajes de la obra de Tomás de Aquino (Sipiccianni, 1977: 153-157). Quisiera centrar la atención especialmente en el cuarto artículo de la cuestión 77, por la importancia que este texto parece haber tenido luego en el trabajo de Olivi.

El análisis del tema que hace aquí el Aquinate remite casi directamente al planteo de Aristóteles, concretamente al libro I de la *Política*. Así, Tomás asumirá como propio el análisis del Estagirita, según el cual para revisar la moralidad de la acción de comerciar es necesario mirar la naturaleza del intercambio. En este sentido, es posible diferenciar distintos tipos de transacciones. Una primera posibilidad es la de intercambiar un bien por otro bien, por ejemplo, un zapato por una camisa. Una segunda posibilidad, muy semejante a la anterior, es la de cambiar un bien por dinero, pero con la intención de que ese dinero obtenido sea a su vez utilizado luego como un medio que facilite la obtención de otro bien. En otras palabras, se utiliza el dinero como mediador entre el bien o bienes que se entrega y el bien o bienes que se obtienen. Pero en ambos casos, la operación culmina con la adquisición de un bien concreto. Esto lleva al Aquinate a decir que un sujeto termina haciendo este intercambio “a causa de las necesidades de la vida” –*de rebus necessariis ad vitam* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*: II-II, q. 77, a. 4, sol). Este tipo de intercambio es laudable, natural y necesario (*Summa Theologiae*: II-II, q. 77, a. 4, sol).

Tomás señala que la actividad de los comerciantes claramente queda fuera de esta forma natural de intercambio, en cualquiera de sus dos posibilidades. Lo que hacen los mercaderes es utilizar dinero para obtener bienes, para luego venderlos –normalmente a un precio mayor– y obtener así más dinero que el gastado originalmente. El final del movimiento de toda la operación ya no es la obtención de bienes

concretos sino el dinero. Por ende, es el afán de lucro lo que los motiva a actuar o, dicho con otras palabras, el fin de la negociación pasa a ser el lucro. El problema, como ya había señalado Aristóteles, es que, planteado en esos términos, la búsqueda del dinero por el dinero mismo abre la posibilidad a un deseo de lo infinito que es contrario a la naturaleza humana (*Política*, I, 3). Esta situación hace que la actividad de los mercaderes sea “una actividad vituperada, que fomenta el vicio del lucro en cuanto tiende al infinito” –*Secunda autem iuste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit sed in infinitum tendit* (*Summa Theologiae*: II-II, q. 77, a. 4, sol).

Habiendo establecido ese primer punto, Tomás afirma que sin embargo esta “razón de lucro” puede reconvertirse en la búsqueda de un fin honesto. Al hacer esta reconversión, el lucro obtenido se validaría moralmente, en la medida en que esta búsqueda estaría ahora sí ordenada a un bien que es aceptable moralmente. De esta manera, si por ejemplo, con ese lucro busca dar de comer a su familia, el comerciante logra que su actividad se ordene –o quizás habría que decir que se reordene– hacia un fin que es verdaderamente honesto y válido. Otro camino por el que se podría reordenar el afán de lucro es que el mercader realice su actividad teniendo en vista el bien general –*publicam utilitatem*–, buscando que con su actividad comercial se provea y nunca falten las cosas necesarias para la vida de la ciudad, y asuma el lucro no tanto como un fin sino más bien como la paga a su trabajo. Sin embargo, es de notar que en la cuestión tratada el Aquinate no da mayores explicaciones sobre qué sería esta colaboración con el bien general.

Hay que destacar que, aunque Tomás explícitamente niega que buscar el lucro sea malo en sí mismo, no tiene reparos en considerar a la negociación como algo que “tiene alguna fealdad” –*quandam turpitudinem habet*. Y de hecho uno encuentra a lo largo de todo el desarrollo cierta desconfianza a la actividad de los mercaderes, principalmente porque parece estar ordenada a la búsqueda de lucro. El punto más fuerte de esta desconfianza se ve quizás en la respuesta a la tercera objeción al artículo cuarto. Allí señala que a su juicio los

clérigos no deben negociar porque esta actividad se dirige al lucro terrenal y vuelve a los que lo ejercen demasiado apegados a lo secular, pero también, porque tiene “apariencia de mal”, y los clérigos deben abstenerse no solamente del mal sino también de lo que lo parece (*Summa Theologiae*: II-II, q. 77, a. 4, ad. 3)³.

Como se puede ver, la acción de los mercaderes no es una actividad que sea intrínsecamente mala o pecaminosa. Sin embargo, sí la considera oscura y compleja, y a su juicio en la gran mayoría de las situaciones pone a quién la practica en una situación comprometida. De todas maneras, y como ha señalado oportunamente de Roover (1958: 422). Tomás reconoce que esta actividad no puede ser evaluada bajo las categorías éticas sin reconocer que tienen una dinamicidad y especificidad propia. Es decir, la actividad económica para él tiene cierta autonomía relativa respecto al puro análisis moral y debe ser estudiada en muchos casos aceptando esa realidad. Así, al analizar el caso originalmente propuesto por Cicerón (*De Officiis*, III, 12), en el que se plantea si habiendo llegado un mercader con un cargamento de trigo en una isla poblada de personas desesperadas por comida – situación que le posibilitaría en ese momento venderlo a alto precio–, pero sabiendo que al día siguiente llegarán otros muchos mercaderes más, debe éste comunicar o no esa información a sus compradores, asumiendo la posible baja del precio del trigo. Tomás reconoce que el mercader puede lícitamente y con justicia no informar de la pronta venida de los demás mercaderes y vender el trigo al precio que obtiene ese único día en que esté sólo. Si bien reconoce que sería mejor persona si lo hiciera a un precio que reconociera esta información que él posee, lo cierto es que en modo alguno está obligado a hacerlo (*Summa Theologiae*: II-II, q. 77, a. 3, ad. 3).

III. Compras, ventas y el rol de los mercaderes en la sociedad según Olivi

En lo que puede ser visto como una respuesta a la cuestión 77, Olivi esbozará un abordaje diferente al propuesto por Tomás a la cuestión de la actividad de los mercaderes y su búsqueda del lujo. En efecto, como mostraré a continuación, para él es virtualmente imposible separar la evaluación moral que se hace de la actividad de los mercaderes de la evaluación del impacto social que tiene esta actividad, y eso dará como resultado diferencias sustanciales en su análisis y en sus conclusiones. En este sentido, para el franciscano comprender el fenómeno económico incluye el reconocer el impacto social que tiene y, por lo tanto, volverlo inseparable uno de otro. No hay duda de que hay un espacio importante para la ética y de hecho coincide en sostener que tanto el fraude como el abuso deben ser explícitamente condenados por él como inmorales. Pero asumida una situación en el que ninguno de estos elementos —el fraude y el abuso— están presentes, la actividad de los mercaderes aparece como una realidad compleja que para ser comprendida vuelve necesario el ir más allá del puro análisis abstracto del intercambio aséptico de bienes. El comercio real es una situación en la que se entremezclan la ética, los peligros y cargas concretas que sufren quienes se dedican a este oficio, y además, muy especialmente, la utilidad común al bien público que ellos generan (Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, q. 6, pto. 80).

El análisis que hace de esta cuestión abre la puerta a un debate más complejo y que de alguna manera es signo de los cambios sociales que empiezan a vivirse a finales del siglo XIII, anticipando de alguna manera discusiones que luego se darán entrada la modernidad. Olivi da argumentos filosóficos y escriturísticos a favor no solamente de la licitud moral de la tarea que realizan los mercaderes, sino especialmente a reconocerla como necesaria y positiva para las personas y las comunidades en las que estos ejercen su oficio⁴. Entre estos argumentos filosóficos quisiera detenerme en dos de ellos, que a mi juicio revelan una profunda y original mirada⁵.

En el primer argumento a favor de la tarea de los comerciantes se enfoca en el rol de intermediadores que tienen los mercaderes. Olivi muestra que con su trabajo y en virtud de los riesgos que ellos asumen,

las necesidades de las diferentes ciudades son satisfechas con bienes que son excedentes en otras, las cuales, a su vez, reciben otros bienes de las primeras. Pero estos riesgos, señala Olivi, involucran no solamente a ellos como personas, sino también a “las mercancías compradas con su propio dinero” (Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, q. 6, pto. 71). El problema no es solamente que ellos pueden ser lastimados o robados en los caminos, sino que también podría suceder que vendiendo los productos luego de una mala estimación, no recuperaran el capital invertido y perdieran todo o parte de él (Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, q. 6, pto. 71).

El resultado final de esta comunicación y de este movimiento de bienes de un lado al otro es que todas las comunidades logran una vida más humana y más completa que la que tendrían sin estos intercambios y gozando solamente de lo que producen por sí mismos. Como señala en la respuesta, hay que tener siempre presente la función que ejercen en miras al bien público. Bajo esta perspectiva, el lucro que obtienen queda más que justificado

El segundo argumento que señala Olivi y que quisiera resaltar es que la crítica a la búsqueda del lucro por parte de los mercaderes tiene algo de injusto en la medida en que, al comerciar, todos los oficios buscan a su manera obtener cierto lucro. En otras palabras, el mercader obtiene lucro vendiendo productos producidos por artesanos y agricultores. Pero estos, a su vez, obtuvieron antes cierto lucro al vendérselo precisamente al mercader. No es el lucro en sí el problema, señala Olivi, pues sin él no habría comercio, y es la misma experiencia la que nos muestra esto continuamente (Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, q. 6, pto. 73). Así, el lucro no tiene nada de malo ni de nocivo. Más bien, es un poderoso motor del comercio y por ende, posibilitador del intercambio y de mejores formas de vida.

Esta aceptación del lucro, sin embargo, no es acrítica. Olivi explícitamente señala que su búsqueda también tiene sus riesgos. Un deseo excesivo de ello lleva para el franciscano a situaciones de

comercio con precios injustos y, por ende, sí condenables moralmente. En línea con la tradición aristotélica, daría la impresión de que todo debe ser buscado en su justa medida, nunca en exceso. Pero si estuviese rectamente buscado, y quizás en este punto Olivi es especialmente novedoso, la acción no solamente es moralmente lícita, sino también socialmente provechosa.

IV. Dos visiones filosóficas sobre la vida económica

Como se puede ver, el repaso de las argumentaciones nos permite vislumbrar que, a pesar de las coincidencias, hay diferencias importantes en el abordaje filosófico que uno y otro hacen de esta cuestión.

Tomás muestra un análisis de la actividad mercantil en el que el centro de la discusión ética está relacionado con la cuestión moral sobre la adquisición de los bienes y de los tipos de intercambios, originalmente propuesta por Aristóteles. Como señalé, se muestra especialmente preocupado por el fraude y el engaño, y tiene una mirada de desconfianza a la búsqueda del lucro como fin de la acción humana. El dinero buscado por sí mismo podría dar lugar a un deseo desordenado e inhumano. De todas maneras, como creo que bien ha señalado de Roover (1958), es falso que Tomás no conceda cierta autonomía a la economía respecto de la ética, pues el análisis del caso propuesto por Cicerón parece mostrar que esto no es así. El dominico es consciente de que la realidad económica no es abordable únicamente por la ética, sino que incluye otras dimensiones. Incluso en el citado caso de Cicerón, lo central de la justificación está en que la acción del mercader es “justa” y el lucro que obtiene es lícito, aunque se pueda decir que él –como sujeto– podría ser mejor persona si difundiera esa información. En la misma línea, la ausencia de referencias a colaboraciones concretas y precisas de parte de la vida económica al Bien Común son casi totales. Sin duda, el Aquinate destaca que esta actividad se debe ordenar al bien de la comunidad, pero no hay prácticamente aclaración alguna al respecto: no señala el

impacto que tiene el comercio en las ciudades más que genéricamente ni especifica razón alguna por la que esta actividad pueda ser valorada socialmente.

Frente a esto, Olivi también se preocupa por enmarcar a los actos de la vida económica dentro de la ética. Es muy claro al señalar que las transacciones comerciales se dan entre sujetos libres y responsables, pero también entre personas que no deben cometer fraudes ni mentir. Si lo hicieran, la acción sería mala en términos morales y es justo y razonable que la economía atienda a ello. Los precios con que se intercambian los bienes, las reglas y los contratos, y en general, toda la vida económica no puede ni debe atender contra el Bien Común ni puede ser totalmente ajeno a la ética (Petrus Iohannis Olivi, *Tractatus de contractibus*, q. 2, pto, 26).

Olivi también considera a la vida económica íntimamente relacionada con la ética. Sin embargo, parece ser más consciente de que en ella hay también una racionalidad y una dinámica propia que habilitan y obligan a quien quiera comprender este fenómeno, a razonar más allá de la ética filosófica –o de la sola antropología– y en cambio se empape de lo que sucede cotidianamente entre los mercaderes. En otras palabras, para el franciscano, la comprensión de la naturaleza del hecho económico sin duda tiene elementos éticos, pero posee también muchos otros vinculados con el efecto social del oficio que es necesario tener en cuenta. Eso lo hace resaltar las ventajas indiscutibles que generan los comerciantes al llevar bienes de un lado al otro –ventajas que redundan en una mejor vida no solamente de los que comercian con ellos sino sobre todo, de toda la comunidad en su conjunto, que se ve beneficiada por este movimiento. Destaca también los riesgos propios de la actividad, riesgos que no son solamente físicos sino también –y se ve aquí también una gran modernidad– económicos. Dicho de otro modo, el mercader arriesga su vida, pero también arriesga su dinero. Por último, señala que dado que los comerciantes deben cuidar su honor y su buen nombre: no es tan claro para él que el fraude esté tan fácilmente asociado con esa actividad. El lucro que se obtiene por este oficio no implica entonces por sí mismo ningún riesgo moral.

Este reconocimiento, sin embargo, no vuelve bueno e impoluto a todo el comercio ni mucho menos a los comerciantes. Ni la actividad ni las personas quedan exentos de riesgos morales. Olivi es plenamente consciente, y así lo manifiesta, de que la búsqueda del lucro puede salirse de la justa medida, o también de que los mercaderes pueden hacer abuso de la confianza ganada y ejercer así mal su oficio, realizando transacciones injustas. Y desde esta perspectiva, uno vuelve a encontrar la propuesta ética aristotélica, en la medida en que cada una de estas cosas debe ser buscada dentro de apropiado punto medio.

v. Conclusiones

En un período de transformaciones sociales como fue el siglo XIII, el crecimiento leve pero sostenido de la vida mercantil generó un interesante desafío a los Escolásticos. Fue necesario repensar una y otra vez la relación entre la ética y la vida comercial.

Para comprender acabadamente lo que estaba sucediendo y por darle una justa valoración a estos nuevos fenómenos que se vivían, muchos de estos teólogos tomaron como base elementos centrales del pensamiento aristotélico, pero, cada uno a su modo, buscaron profundizar y aplicar esa forma de entender la racionalidad práctica al nuevo mundo mercantil. Uno de los temas desarrollados y debatidos, como he intentado mostrar, es el del oficio de los mercaderes y el lucro que buscaban.

Como se puede ver, la tradición iniciada por Aristóteles fue más rica y más compleja de lo que uno a primera vista creería. En este punto, la recomendación de don Miguel Alfonso de mirar con atención esta tradición de pensamiento, está a mi juicio todavía plenamente vigente.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (2015). *Política*. Alianza, Madrid.

- Chafuén, Alejandro (1991). *Economía y ética: raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Rialp, Madrid.
- Cicerón (2006). *De Officiis*. Alianza, Madrid.
- de Roover, Raymond (1955). "Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith", en *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 69, N° 2, pp. 161-190.
- de Roover, Raymond (1958). "The Theory of just price: Theory and Economic Policy", en *The Journal of Economic History*, Vol. 18, N° 4.
- Grice Hutchinson, Marjorie. (1952). *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory*. Clarendon Press, Oxford.
- Kaye, Joel, (2004). *Economy and Nature in the Fourteenth Century*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Koslowski, P. (1985). *Economics and Philosophy*. Mohr, Tubingen.
- Langholm, Odd (1992). *Economics in the medieval schools*, E. J. Brill, New York/Leiden/Köln.
- Popescu, Oreste (1995). *Aportaciones a la Económica Indiana*. Instituto del Pensamiento Económico Latinoamericano, Buenos Aires.
- Schumpeter, Joseph (1971). *Historia del Análisis Económico*. Ariel, Barcelona.
- Sipiciani, Amleto (1977). *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teológica medioevale*. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.
- Sylvain Piron (2012). *Pierre de Jean Olivi, Traité des Contrats*. Les Belles Lettres, Paris.
- Todeschini Giacomo (2002). "Carità e profitto nella dottrina economica francescana da Bonaventura all'Olivi", en *Franciscan Studies*, Vol. 60, pp. 325-332.
- Todeschini, Giacomo (1999). "Olivi e il mercator Cristiano", en *Etudes de philosophie médiévale* N° 79, pp. 412, 217-38.
- Tomás de Aquino ([1485] 2014). *Summa Theologiae II*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid.

¹ A este respecto, cfr. qué textos de Juan Crisóstomo son puestos como objeciones tanto en Tomás de Aquino como en Olivi, En rigor, los textos, como señala Langholm, no son de Juan Crisóstomo, sino que fueron atribuidos a él posteriormente (1992: 122-123).

² Cfr. las notas 1 (p. 95) y 21 (p. 125) de Pirón (2012), trad. a Olivi.

³ El texto en latín dice literalmente «*habent speciem mali*».

⁴ Es de notar que él mismo se encarga de señalar que tres argumentos son de razón y dos basados en las Sagradas Escrituras.

⁵ Olivi presente otros argumentos, pero están centrados en las Escrituras, y así lo reconoce él mismo.

¿Qué fue el humanismo económico español?

CARLOS HOEVEL*

Revista Cultura Económica

Año XXXV • N°94

Diciembre 2017: 152-174

Resumen: Miguel Alfonso Martínez-Echevarría es uno de los últimos representantes del humanismo económico español. Este breve ensayo intentará mostrar qué clase de operación puede ser la de infundir a la economía algo así como un espíritu humanista, sin que esto signifique violentar su autonomía ni su calidad científica, ni tampoco hacer algo que se parezca a pura retórica. Para ello, el autor se retrotrae a la historia del humanismo económico en su versión española. Finalmente, buscará revelar cómo la experiencia actual confirma una idea que muchos habían considerado perimida, pero que Miguel Alfonso ha sostenido siempre: la de que el camino del rodeo humanista termina por ser más eficiente para la economía que todos los atajos pretendidamente científicos que procuran evitarlo.

Palabras clave: Humanismo; Economía; Miguel Alfonso Martínez-Echevarría; Historia

Abstract: *Miguel Alfonso Martínez-Echevarría is one of the last representatives of Spanish economic humanism. This brief essay will try to show what kind of operation it may be to infuse Economy with something like a humanist spirit, not meaning by this a violation of its autonomy or scientific quality, or doing something that resembles pure rhetoric. In this attempt, the author goes back to the history of economic humanism in its Spanish version. Finally, it will seek to reveal how current experience confirms an idea that many had considered obsolete, but that Miguel Alfonso has always maintained: that the path of humanistic detour ends up being more efficient for the economy than all the supposedly scientific shortcuts that seek to avoid it.*

Keywords: *Humanism; Economy; Miguel Alfonso Martínez-Echevarría; History*

* Universidad Católica Argentina – carlos_hoevel@uca.edu.ar

Cuando hace muchos años conocí a Miguel Alfonso Martínez-Echevarría tuve inmediatamente la sensación de estar ante uno de los últimos representantes del humanismo español. Con la peculiaridad de que se trataba de un humanista originalmente formado en física, dedicado luego a la economía, y finalmente consagrado a repensar esta última desde un espíritu a la vez muy antiguo y muy nuevo. Para no hablar del maestro y amigo de un modo demasiado directo, algo que estoy seguro que a él no le gustaría, voy a intentar en este breve ensayo mostrar al lector qué clase de operación puede ser esta de infundir a la economía algo así como un espíritu humanista, sin que esto signifique violentar su autonomía ni su calidad científica, ni tampoco hacer algo que se parezca a pura retórica. Para ello apelaré, como lo ha hecho toda su vida nuestro homenajeado, a la historia. Y más específicamente, a la historia del humanismo económico en su versión española. Finalmente, intentaré mostrar al final cómo la experiencia actual está confirmando una idea que muchos habían considerado perimida, pero que Miguel Alfonso ha sostenido siempre: la de que el camino del rodeo humanista termina por ser más eficiente para la economía que todos los atajos pretendidamente científicos que procuran evitarlo.

I. Algunas confusiones y equívocos sobre el humanismo

La palabra humanismo suena a nuestros oídos como algo loable pero, al mismo tiempo, vago y, probablemente, poco práctico. Con el agregado de “humanista” –medicina humanista, política humanista, economía humanista– parecería que queremos referirnos al desarrollo de una actividad o disciplina, pero corrigiendo un poco sus asperezas, volviéndola más compasiva o delicada, es decir, más humana. Estas expresiones parecen implicar también una cierta disposición a renunciar a una parte de los resultados prácticos de la actividad en cuestión. Todos los humanismos disciplinares parecen afirmar: “seguiré las reglas de la medicina, de la política o de la economía hasta tanto no dañen o hagan sufrir demasiado a los hombres; si esto último sucede, y aunque me pierda algo de los beneficios, me detendré.” En una palabra, el humanismo en ciencia o en política suena a algo así como acción limitada y acotada por la compasión.

Aunque pueda haber mucho o algo de cierto en esta percepción que en general tenemos sobre los “humanismos” –justificada además por mucha medicina, política o economía “compasivas” que contemplamos a nuestro alrededor– limitar el humanismo a una especie de acción hecha a medias en vistas del sufrimiento que pueda acarrear, me parece un recorte demasiado estrecho e incluso una mutilación brutal de la amplitud y profundidad de la expresión. El humanismo no es un mero adjetivo que se agrega como paliativo a algo realmente sustantivo que de por sí tiene ya su forma y dirección. No se trata de un mero aditamento. Por el contrario, el humanismo es un modo de ver y de hacer las cosas, que arranca desde la raíz y el origen mismo de una acción o actividad modelándola y formándola por completo. Ciertamente, el médico no humanista trata con el mismo cuerpo y las mismas enfermedades que el médico humanista. Ambos estudian idénticas materias como anatomía, fisiología, neurología, patología, genética, etc. También los dos realizan las mismas prácticas médicas destinadas a prevenir, curar o paliar las enfermedades y el dolor de los pacientes. Sin embargo, un médico humanista entiende a ese mismo paciente, estudia esas mismas materias y realiza esas mismas prácticas posteriores de un modo tan radicalmente distinto de uno que no lo es, que casi se podría decir –exagerando los términos– que practica otra medicina sin más.

En tal sentido, la idea misma de utilizar la palabra humanista como adjetivo, ya contiene el prejuicio que estamos queriendo evitar. Desde el punto de vista humanista no hay una medicina o una economía humanistas y otras que no lo son, conservando intacto ambas el mismo carácter científico. Un humanismo consecuente considera que una actividad o disciplina que no sigue en su propia estructura intrínseca –es decir, en sus principios, sub-disciplinas especializadas y prácticas diversas– una lógica y un sentido humanistas, deja automáticamente de ser una disciplina plena. Podrá ciertamente incluir muchas verdades, muchos modelos prácticos de acción eficaz, muchas consecuencias positivas, pero no terminará de alcanzar sus fines y, sobre todo, estará abierta a una innumerable cantidad de errores, desviaciones y efectos secundarios negativos. La razón que aducen los humanistas es que la ausencia de la perspectiva

humanista no es algo de lo que se pueda prescindir, como de un adorno o de un plus simplemente decorativo pero no esencial a la actividad. Se trata de la “x”, sin la cual todo lo demás, aunque no se desplome y quizás pueda incluso prosperar, tiende sin embargo a desviarse, deformarse y finalmente decaer. Pero, ¿en qué consiste ese tan esencial “punto de partida humanista” del que hablamos?

La interpretación dominante sobre el humanismo ha sido, durante mucho tiempo, la que lo entiende como una exaltación un poco literaria, romántica y retórica del hombre. Esto ha llevado, al menos desde el punto de vista discursivo, a considerar casi siempre al humanismo, más o menos como a un sinónimo de libertad. De hecho, no sólo se llamó humanistas a los representantes de esta corriente en la etapa previa y contemporánea al Renacimiento, sino también a los iluministas, liberales, revolucionarios, románticos y neorrománticos de toda clase surgidos en siglos posteriores. Así, todo lo progresivo, todo lo liberador y, por tanto, lo opuesto a lo reaccionaria y opresivamente religioso, aristocrático, burgués o pequeño burgués ha recibido hasta ahora indefectiblemente en nuestra cultura el mote, casi siempre elogioso, de “humanista.”

Sin embargo, esta exaltación multiseccular y todavía bastante vigente del humanismo ha tenido también, en los últimos tiempos, sus duros detractores (Duque 2004, Gray 2013, Heidegger 2000). Dominados por un espíritu de aguda sospecha, muchos han visto y ven en el humanismo una máscara amable y compasiva detrás de la cual se esconde exactamente lo opuesto: el espíritu de dominio y de poder. En el núcleo mismo del humanismo estaría la ambición por “someter la tierra” y, sobre todo, por someter al resto de la humanidad, aunque disfrazada con fines loables. Por otra parte, especialmente en la época actual de desencanto de la modernidad, muchos consideran también al humanismo no sólo como una coartada del poder, sino también como una fantasía peligrosa, que alimenta romanticismos y utopismos dañinos que hay que desmitificar y dismantelar con el fin de retomar el camino de una humanidad más científica, más sobria, más atendida a los hechos y por tanto también capaz de obtener resultados más

útiles, que los pruritos y límites de la “religión humanista” hasta ahora habrían impedido alcanzar.

Tanto la exaltación como la defenestración del humanismo tienen, en mi opinión, algo de cierto, pero también mucho de falsa dialéctica, fruto de una desinformada o deformada interpretación histórica. De hecho, este error histórico inicial ha convertido al humanismo en aquello que hemos mencionado al principio: un adjetivo que a esta altura puede querer decir cualquier cosa y que muchos, por sana precaución, prefieren incluso ya no volver a utilizar. Pero, ¿qué fue y cómo se originó históricamente el humanismo en general y el humanismo económico en particular?

II. Los orígenes históricos del humanismo económico

Evidentemente el tema de los orígenes históricos del humanismo es extremadamente complejo, pero por espíritu de síntesis y por amabilidad al lector, lo trataré de describir en pocas palabras. El humanismo, como dice la misma expresión, fue un intento de recuperar la dimensión humana de la cultura (Lorda, 2009). Nació en los comienzos del Renacimiento, inspirado en el modelo clásico de la Antigüedad, en buena medida como rechazo a una concepción excesivamente espiritualista del mundo medieval en la que el hombre de carne y hueso parecía desaparecer absorbido por un trascendentalismo exaltado. Sin embargo, los humanistas también rescataron y recrearon otros aspectos genuinamente religiosos de la Edad Media en tiempos en que surgía otro extremismo: el dominio de un nuevo tipo de ciencia que concebía al hombre desde un punto de vista puramente físico sin ningún tipo de conexión con su dimensión espiritual y libre. Así, podría describirse al humanismo como la búsqueda de la recuperación de la imagen completa del hombre, tanto en relación a los excesos espiritualistas como al racionalismo y al naturalismo científico extremos, buscando un punto medio y superador.

Para ser más precisos, los humanistas de los siglos XIV, XV y XVI se opusieron a tres ideas que cobraron mucha fuerza en el mundo

medieval: 1) el misticismo exagerado, que exaltaba el espíritu olvidándose del cuerpo o de lo empírico, 2) el naturalismo aristotélico de origen árabe que, por el contrario, negaba la dimensión espiritual y libre del hombre y lo reducía a un determinismo científico-empírico, 3) la teoría de las dos verdades que consideraba que la dimensión religiosa/espiritual del hombre y la racional/científico/empírica deben ser estudiadas por vías completamente separadas y pueden incluso contradecirse. En reemplazo de esta últimas, los humanistas rescataron, sin embargo, otras tres ideas medievales: 1) el platonismo cristiano de los padres de la Iglesia y San Agustín, que destacaba la dimensión al mismo tiempo espiritual, racional y libre del hombre, 2) lo mejor de la escolástica, sobre todo Santo Tomás y San Buenaventura, que buscaba unir las dimensiones espiritual –racional y libre– y empírica del hombre mediante una interpretación no naturalista de Aristóteles, 3) las llamadas *studia humanitatis*, que retomaban el estudio del hombre desde la dimensión histórica, lingüística y práctica (García Gibet, 2010a; Garin, 2008; Grassi, 1993; Kristeller, 1962; Toffanin, 1953). La convicción central de los mejores humanistas era que, por medio de la idea filosófico-religiosa –contenida en las *studia humanitatis* y en el platonismo cristiano– de que el hombre es un ser encarnado pero, al mismo tiempo, dotado de palabra, de una luz intelectual de origen divino y, por tanto, libre e histórico, se podría superar, al mismo tiempo, el determinismo de la naturaleza y la teoría de las dos verdades enseñados por los naturalistas árabes y el fideísmo de los nominalistas y misticistas, uniendo así en armonía lo mejor del nuevo saber científico, de la historia, de la filosofía y de la fe.

Es verdad que no todos los llamados en la historia genéricamente “humanistas” responden a este núcleo de pensamiento y muchos intérpretes rechazan la identificación del verdadero humanismo con el humanismo cristiano. De hecho, hubo también “humanistas” anti-platónicos, averroístas, descreídos e incluso ateos. Asimismo, existieron también humanistas que exaltaron la fe sin tomar en cuenta la dimensión filosófica e histórica o quienes exaltaron las letras y la historia hasta el punto de rechazar toda ciencia (Toffanin, 1953). Sin embargo, lo mejor del humanismo trató de armonizar la

nueva ciencia física y astronómica, que venía de la mano de la matemática y la experimentación, con la dimensión religiosa y ética del hombre, estudiada por la filosofía y la teología, así como la dimensión lingüística e histórica basada en los hallazgos de los documentos del pasado. Por lo demás, aún con todas las contradicciones y vaivenes de muchos de sus representantes, el humanismo entendido en el sentido señalado se prolonga a lo largo de la historia moderna como algo completamente reconocible. De hecho, la polémica anti-verroísta y anti-nominalista del humanismo en su etapa medieval y renacentista continuó bajo distintas formas en los sucesivos períodos históricos de la modernidad.

Pero, ¿qué implica esta esencial aclaración histórica sobre la naturaleza del humanismo –sin tener que entrar en más disquisiciones que no podemos abordar aquí– para nuestro tema más específico como es el del humanismo en economía? Si bien los humanistas se destacaron ante todo por el rescate filosófico, histórico y literario de la dimensión libre y trascendente del hombre frente a la interpretación naturalista o nominalista de la nueva ciencia física, sobresalieron asimismo por su intento de realizar una operación análoga con la nueva actividad y el nuevo saber de la economía. De hecho, el humanismo creció también en medio de las disputas suscitadas a raíz del resurgimiento de las ciudades medievales, caracterizado por una impresionante transformación de las actividades económicas. La expansión de las comunas libres y mercantiles, especialmente desde el siglo X en adelante, llevó a la reflexión sobre la realidad, hasta entonces desconocida, de la nueva economía y sociedad burguesas. Si bien la humanidad siempre conoció el trabajo, la moneda y el comercio, la configuración que, a partir de los monasterios medievales y luego de las comunas libres, tomaría la economía, llevaría al surgimiento de un sistema económico absolutamente inédito que exigía volver a pensar, en buena medida, todo de nuevo.

En efecto, en la Antigüedad clásica griega y romana y en el medioevo feudal, el mundo de la política –y también el de la filosofía, las artes, la milicia y la religión– se encontraba de alguna manera separado del mundo de la economía. Este último estaba limitado a la

esfera más bien restringida del *oikos* o del *domus*, en el cual el trabajo era ejercido por esclavos o siervos sin educación ni libertad. Por el contrario, en las nuevas ciudades medievales el trabajo sería realizado por primera vez por ciudadanos libres e ilustrados. Así, a lo largo y a lo ancho de Europa, surgiría un nuevo tipo de persona, desconocida hasta entonces, dedicada al mismo tiempo al gobierno, las artes, el trabajo productivo y el comercio (Sombart, 1976; McCloskey, 2010). Esta original y novedosa amalgama produjo una enorme revolución en la producción. Era la primera vez en la historia que hombres libres y cultos veían al trabajo con ojos positivos y ponían todas sus capacidades intelectuales, morales y físicas para desarrollarlo en todo su potencial productivo. El enorme despliegue creativo e innovador que este proceso generó, terminaría por sentar las bases de la economía de mercado medieval y, más tarde, del capitalismo renacentista del cual derivaría luego el capitalismo moderno (De Munck y Davids, 2014).

Frente a esta nueva realidad, la cuestión económica se convertiría así en objeto de minuciosos análisis y de intenso debate intelectual. Del mismo modo que muchos humanistas intentaban armonizar la dimensión ético-espiritual del hombre con la nueva ciencia natural, los humanistas económicos medievales como Pedro de Olivi, San Bernardino de Siena o San Antonino de Florencia desarrollaron un pensamiento que buscaba el modo de hacerlo con la economía, superando los extremos tanto de un rígido rechazo moralista o espiritualista, como de una adaptación puramente naturalista y pragmática (De Roover, 1967; Perpère Viñuales, 2016). Sin embargo, el despliegue de ideas y argumentos sobre la economía que estos humanistas medievales y tardo-medievales, desarrollaron en torno a la economía, no se compara con el que tendría lugar poco tiempo después en el humanismo económico ibérico, surgido a raíz de una serie de acontecimientos que cambiarían la faz del mundo.

III. Surgimiento del humanismo económico español

En el principio fue Grecia. Y Roma. Y también el Cristianismo. Estas son las tres grandes referencias culturales sobre las que, como hemos visto, se desarrolló el humanismo de los siglos XIV y XV. Desde 1492 se agregará una nueva referencia clave que se incorporará en la historia universal del humanismo: España. Seguramente el solo nombre de España despierte en muchos lectores las consabidas señales de alarma. Ya las habrán activado probablemente quienes ven también en Roma –e incluso en el Cristianismo y sobre todo en la Iglesia– únicamente la encarnación del nudo poder que nada puede tener que ver con lo humano. No obstante, lo cierto es que tanto Roma como España forman parte, al mismo tiempo, de la historia de la brutalidad del poder llevada al extremo de la inhumanidad, pero también de la conciencia, la reflexión y el esfuerzo intelectual, ético y religioso por moderar y encauzar ese poder de acuerdo con la idea de la dignidad intelectual y espiritual del hombre que constituye el centro del humanismo.

Lo ocurrido a partir del siglo XV en Europa, con la audaz salida de portugueses y españoles del milenario ámbito mediterráneo, no tiene parangón en la historia humana. Por la misma época, los chinos, rompiendo sorpresivamente su proverbial aislamiento, se habían atrevido a formar una inmensa flota mercante –se calcula que pudieron haber puesto en el mar cientos de navíos– que atravesó el Océano Índico hasta llegar a las costas orientales de África (Cariolato, 2017). Sin embargo, por razones que la investigación histórica todavía indaga, ya a principios del mismo siglo, estos últimos habían tomado la decisión de hacer regresar todos sus barcos, cerrar el comercio y prepararse para un aislamiento más o menos completo que duraría casi seiscientos años. Por el contrario, los portugueses rodearían en poco tiempo las costas del África y Asia fundando un inmenso imperio formado por un rosario interminable de factorías y ciudades costeras. Poco después, los españoles atravesarían el más misterioso de los mares –el aterrador Atlántico– e incorporarían a la historia europea un inmenso y completamente desconocido continente. Ambas conquistas y colonizaciones fueron en gran medida la base de

inspiración de la reflexión literaria, artística, filosófica, política, científica y también económica del nuevo humanismo hispano.

La continuidad que el humanismo tiene en España –y también en parte en Portugal– se expresa en varios nombres que significan más o menos la misma realidad vista desde diferentes ángulos: Siglo de Oro, Escolástica española, segunda Escolástica, Escuela de Salamanca –y de Coimbra– etc. Si se lo ve en perspectiva geográfica, da la sensación de que el humanismo, originalmente italiano, desbordó la capacidad de realización de aquella península encerrada en el Mediterráneo, encontrando en la península ibérica, recién abierta al Atlántico, un lugar apto para expandirse y sobre todo para ponerse a prueba en situaciones y hechos concretos nunca antes experimentados. Si bien Italia había sido la cuna del humanismo surgido en el seno de las grandes ciudades mercantiles, su expansión mundial no se dio probablemente desde allí, no sólo por su ubicación en el mapa, sino sobre todo por su mal endémico: la fragmentación política. España, en cambio, logró, junto con su unidad política, convertirse en la nueva Roma conquistadora del mundo y así también en un inmenso campo de pruebas de todas las ideas del humanismo. En efecto, la expansión militar, política y económica de España y Portugal por toda la faz de la tierra, puso en movimiento una posibilidad del ejercicio del poder como nunca se había experimentado en el mundo antiguo y medieval. Incluso el Imperio romano, con toda su enorme expansión, luce pequeño al lado de las extensiones que alcanzaron las conquistas ibéricas en los siglos XV y XVI.

Pero no se trata sólo de la dimensión cuantitativa del cambio. Desde el punto de vista cualitativo, la expansión ibérica implicó una fuerte aceleración del proceso de transformación estructural del mundo medieval. Ciertamente, como hemos señalado, este último ya venía experimentando importantes cambios con el surgimiento gradual de las ciudades comerciales que brotaron por todas partes a lo largo y a lo ancho de Europa y que se diferenciaban –por sus ciudadanos libres dedicados al mismo tiempo al gobierno, a las artes, al trabajo productivo y al comercio– tanto de los núcleos de poder feudal como de las ciudades de la antigüedad griega y romana que en

muchos aspectos buscaban imitar (García de Valdeavellano y Arcimis, 1960). Sin embargo, múltiples disposiciones jurídicas, políticas y religiosas, establecidas desde hacía siglos por las autoridades de los diferentes gremios, las comunas y la Iglesia, marcaban un ritmo de desarrollo relativamente pausado y una dirección más o menos previsible a estos cambios. Con la expansión ibérica mundial, el ritmo de los cambios se aceleró, la previsibilidad en gran medida desapareció y todo el conjunto de la economía cambió de forma.

Pensemos solamente en la nueva realidad gigantesca y desconcertante de América. ¡Qué inabarcables las extensiones y los nuevos recursos materiales disponibles para extraer, trasladar y transformar! Y también ¡cuántos millones de personas de razas, costumbres y credos completamente desconocidos estaban ahora a disposición para el trabajo! Aunque el mandato evangélico de “bautizar a todas las gentes” era el motivo discursivo central de la conquista española en América, la realidad fue también que ésta abrió un inmenso campo de explotación económica de los pueblos originalmente americanos. Todos estos recursos materiales y humanos se movilizaban ahora generando una enorme expansión del comercio, de la minería, de la agricultura, de las finanzas y de la industria (Miskimin, 1977).

Consideremos asimismo la enorme cantidad de nuevos productos y de dinero –en forma monetaria y también en forma de títulos bancarios y financieros– que por primera vez en la historia comenzaron a circular no sólo entre las ciudades europeas, sino también por todos los mares y desde todos los continentes. Imaginemos por un momento los puertos, las ferias y los mercados comerciales y financieros de Cádiz, Sevilla, Medina del Campo, Lisboa, Oporto, Amberes, Londres. ¡La ebullición, la euforia y la ambición que debe haber provocado entre los miles y miles de cambistas, despachantes, banqueros, artesanos y comerciantes y también en funcionarios estatales, cortesanos, nobles privilegiados y aspirantes a nuevos ricos, la entrada masiva del oro y la plata americanas, la proliferación de títulos, activos e instrumentos financieros de todo tipo y la aparición de una inmensa demanda de productos que exigía una

satisfacción urgente! ¡Qué desconcierto también, a raíz de esta revolución comercial desatada principalmente en las ciudades, para la vida tranquila y pacífica de tantas pequeñas comunidades, de tantos modestos propietarios españoles que seguían hasta entonces el ritmo medieval, artesanal y tradicional en sus gremios, talleres y campos! ¡En qué locura se habrán visto envueltos de pronto con la necesidad de tomar decisiones precipitadas y veloces que dejaban de lado tradiciones centenarias sobre el valor, la calidad y el modo de fabricar o vender sus productos y que los dejaba en muchos casos, de un día para el otro, endeudados o desposeídos en un mundo en el que nadie sabía ya más a qué reglas atenerse! (del Vigo Gutiérrez, 1997).

Y no olvidemos tampoco el papel decisivo, en medio de este nuevo escenario, de la intervención política, militar y económica de las Coronas, no sólo española y portuguesa, sino también de tantas otras Coronas europeas –como la francesa, la británica, la holandesa, etc.– que destruyeron muchos de los límites moderadores y también muchas de las libertades que durante siglos se habían desarrollado lentamente en las comunas burguesas medievales. Dicha intervención modificó completamente el mapa medieval de Europa –formado hasta entonces por cientos de ciudades y feudos relativamente independientes– ahora unificado por las Coronas en vastos territorios dentro de los cuales surgirían inmensas burocracias, sistemas tributarios y ejércitos que constituirían las futuras naciones modernas. Pero en tanto en Francia e Inglaterra la fuerte intervención de las Coronas tendría un resultado beneficioso, en España tuvo consecuencias nefastas. En lugar de orientar los beneficios rápidos obtenidos con la prosperidad del comercio a mejorar la productividad y la competitividad de la economía, la Corona española los absorbió y dilapidó con impuestos excesivos destinados a financiar las guerras imperiales y religiosas. Asimismo, en tanto crecía día a día la deuda estatal, las medidas proteccionistas, alternadas con otras excesivamente aperturistas –ambas producto de un desconocimiento de las más elementales leyes económicas– provocaron enormes vaivenes artificiales y, finalmente, un proceso de decadencia irreversible. Como si esto fuera poco, a la par que se destruía de esta forma la base productiva de la economía española, se mantuvo de

modo obstinado e incomprensible un sistema de prebendas y privilegios que favorecía a una minoría estamental de nobles y nuevos ricos a costa de la burguesía y el pueblo verdaderamente productivos (Tracy, 1997).

En medio de esta nueva y desconcertante situación, surgieron los humanistas económicos españoles. Oponiéndose tanto a un mero rechazo moralista o utópico de la nueva realidad, como a una actitud pragmática o cínica de adaptación a esta, intentaron interpretar lo que estaba sucediendo en la sociedad y la economía desde una mirada ética, jurídica y religiosa pero también realista, científica y técnica, continuando la tradición del humanismo económico medieval y renacentista, aunque adecuándose a los tiempos modernos. Frente a la modalidad de una conquista y una explotación económica muchas veces predatoria y obtenida sobre la base de injusticias y privilegios –típicas no sólo de España, sino de todas las otras naciones europeas– la acción reflexiva y crítica del humanismo ibérico tuvo sin duda, no sólo en el campo del debate intelectual sino también en el ámbito práctico de muchas decisiones e intentos reformistas, un rol histórico que no es posible obviar.

IV. Triple pregunta y triple dimensión del análisis humanista de la economía

Las características y actividades de los humanistas económicos españoles –habitualmente llamados “escolásticos españoles”– han sido muy estudiadas y son bien conocidas (Chacón, 1999; Chafuén, 2003; D'Emic, 2014; Grice-Hutchinson, 1952; Gómez Camacho y Robledo, 1998; Grabill, 2007; Langholm, 2006; Poncela González, 2015; Popescu, 1995; Schumpeter, 1971). Todos ellos –entre quienes podemos nombrar a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Diego de Covarrubias, Pedro de Aragón, Luis de Alcalá, Juan de Lugo, Luis de Molina, entre sus figuras más relevantes– fueron hombres dedicados no sólo a la vida académica, sino también y, sobre todo, a la vida religiosa. Dentro de esta vocación, desarrollada especialmente en las órdenes de los dominicos y los jesuitas, su misión

principal era la de cuidar las almas de los cientos de funcionarios, comerciantes y financistas que se acercaban hasta ellos, ya sea a través del sacramento de la penitencia o del consejo personal. Pero no era sólo cuestión de moralizar: había que encontrar respuestas prácticas que permitieran a estas personas seguir viviendo y actuando en el contexto real en que se encontraban.

Apremiados por esta tarea a la vez académica y espiritual, estos sacerdotes y frailes tuvieron que adentrarse en la realidad, estudiando atenta y pormenorizadamente las actividades comerciales y financieras de sus estudiantes, confesados y aconsejados. Si bien los principios sobre los que razonaban y enseñaban eran substancialmente los mismos de la tradición humanista cristiana elaborada durante cientos de años, sus modos de aplicación concretos no eran fáciles de establecer: se trataba de situaciones en gran medida inéditas. Se encontraron, de hecho, con un nuevo modo de vida económico en que la producción, el consumo y los intercambios habían adquirido un ritmo acelerado, amplio e incierto, afectando profundamente, con beneficios y perjuicios, las vidas de millones de personas. Ya no había que considerar sólo el ámbito relativamente acotado de los gremios y hansas en pequeñas ciudades amuralladas, sino comprender el funcionamiento del comercio mundial, el papel de los mercados financieros de toda Europa, las complejas consecuencias de la intervención política de las Coronas y el conjunto de reglas explícitas e implícitas, especialmente de derechos y privilegios que regían –casi siempre de modo injusto– las relaciones entre los distintos estamentos sociales. Así, para no errar por exceso en los dos extremos del escrúpulo exagerado o de la inmoralidad, era necesario conocer a fondo y del modo más objetivo posible el nuevo contexto en que se desarrollaban las acciones económicas.

Por lo demás, el análisis de la realidad que realizaron los humanistas económicos españoles fue siempre a la vez moral, jurídico y económico. Las tres preguntas principales que se hacían –y que los diferenciaba claramente de los cultores del punto de vista puramente pragmático, moralista o legalista– eran siempre: ¿qué es a la vez lo más ético, justo y útil que puede hacerse? Nunca adoptaron en este

sentido una mirada puramente unilateral que desarrollara alguna de las tres dimensiones sin las demás. De acuerdo a este triple punto de vista buscaron los criterios más éticos, justos y útiles para analizar los más variados temas: para establecer el valor y precio de los productos y servicios, el modo en que debería funcionar el mercado, el modo de establecer el cobro de los préstamos a interés, los impuestos o el lucro empresarial y financiero, la manera de armar los contratos, el modo de determinar los derechos y los límites de la propiedad, las posibilidades y límites a la libertad de comerciar, entre muchos otros.

Pero esta triple pregunta incluía también tres niveles de análisis a la vez diferentes y mutuamente complementarios. En primer lugar, una dimensión filosófica por la que los fenómenos y problemas económicos eran abordados tomando en cuenta la estructura esencial de la naturaleza humana. A partir de esta, buscaban comprender los principios permanentes que rigen la conexión profunda entre las acciones económicas y espirituales del hombre y su relación con la ley moral, las normas universales del derecho natural y las posibilidades generales de realización del bien y la utilidad subjetiva de cada individuo y también del bien y la utilidad común de toda la sociedad e incluso de toda la humanidad. Sin embargo, los humanistas económicos españoles no se quedaban sólo en el nivel de análisis filosófico de la naturaleza humana. Analizaron los problemas económicos también desde el punto de vista histórico, tomando en cuenta la vasta experiencia acumulada por la tradición moral, casuística y jurisprudencial griega, romana y medieval. Finalmente, observaban minuciosamente la realidad empírica en su dimensión del aquí y el ahora, no ahorrando ningún esfuerzo en acopiar toda la información necesaria para comprender exhaustivamente las condiciones cuantitativas y cualitativas en que se desarrollaban las acciones y los hechos. Así, a la luz tanto de la información empírica concreta como de los principios fundamentales de justicia, fruto de la reflexión filosófica y teológica y de la experiencia histórica, pusieron su mayor empeño en analizar y juzgar prudencialmente la sutil complejidad de los hechos del modo más objetivo y comprehensivo posible.

En mi opinión, tanto la triple pregunta ética, jurídica y económica, como el triple nivel de análisis filosófico-teórico, histórico y empírico-prudencial, que pueden descubrirse en los escritos y enseñanzas de los humanistas económicos españoles, demuestran el carácter integral e intrínseco de su humanismo. Fueron ellos quienes nos enseñaron que la economía no puede entenderse, como decíamos al principio de este artículo, adoptando principalmente un análisis científico-empírico aséptico al cual luego se la añade, como un aditamento externo, el punto de vista ético, político y jurídico. Por el contrario, tanto las tres preguntas por la moralidad, la juridicidad y la utilidad, como los niveles de análisis filosófico, histórico y prudencial, todos juntos e interrelacionados entre sí, conforman en el humanismo una totalidad indivisible.

Ahora bien, ¿no fue precisamente una limitación del humanismo económico español el no haber separado estas tres preguntas y estos tres niveles de análisis, como lo hicieron luego, en buena medida, los economistas clásicos y mucho más los economistas neoclásicos? ¿No fue justamente esta separación —entre teoría y praxis, entre economía y ética o entre economía descriptiva y economía normativa— la que llevó a la economía a su constitución como ciencia autónoma y, por lo tanto, a obtener sus mayores logros y descubrimientos? En ese sentido, ¿no representa el humanismo económico español una etapa superada en la historia del pensamiento y, por tanto, un punto de vista ya perimido para analizar la economía? Y así, cabe preguntarse, ¿tiene realmente algún valor hoy ofrecer como homenaje a un maestro como Miguel Alfonso Martínez-Echevarría la evocación de este humanismo?

V. Actualidad del humanismo español en economía

Considero que la mejor respuesta a la última objeción mencionada nos la brinda el paisaje de la realidad actual. De hecho, la situación que hoy estamos viviendo tiene rasgos asombrosamente similares a los que caracterizaron los tiempos de los humanistas económicos españoles. Desde hace varias décadas el mundo experimenta una transformación

completa de la vida social y económica que se parece mucho a la que observaron aquellos hombres de los siglos XV y XVI. Prácticamente desde finales de la Segunda Guerra Mundial hasta mediados de la década del 70, el modo de organización del capitalismo industrial de tipo keynesiano, organizado alrededor de los Estados nacionales y de bienestar, permaneció relativamente estable. Las reglas de juego de la economía y de la sociedad eran siempre las mismas y conocidas por todos. A pesar de las tensiones de la guerra fría, la amenaza nuclear y la pobreza de los países del llamado Tercer mundo, desde el punto de vista económico y social, hubo gran prosperidad y estabilidad, especialmente en los países desarrollados. Pero todo cambió con la crisis de la inflación, los déficits y el endeudamiento de la década del setenta. El modelo anterior se hizo insostenible y las barreras y protecciones sobre las que se mantenía en pie fueron levantadas. Se desregularon interna y externamente las economías. Se abrió el comercio mundial. Se eliminaron subsidios y protecciones y se activó nuevamente la carrera por la competencia y la productividad a nivel mundial.

De un modo análogo a lo que sucedió en tiempos de la primera globalización portuguesa y española, la actual globalización produce beneficios y perjuicios. Entre los primeros están la creación de mayor riqueza, las mejoras en la productividad e innovación tecnológica, el crecimiento exponencial de la producción, del consumo y el bienestar y la integración en la ola de la prosperidad de decenas de países y de millones de personas, antes condenadas irremisiblemente a la pobreza. Entre los segundos están el cierre de empresas e industrias debido a la emigración de los capitales a lugares más lucrativos, la pérdida masiva de empleos, la inseguridad laboral de millones de personas y familias, la nueva pobreza y exclusión surgida por este desacomodamiento generalizado y el aprovechamiento indebido de las nuevas libertades comerciales, financieras y de movilidad del capital, combinadas con amplios cotos de proteccionismo estatal que producen –como en la época de la expansión comercial española– una acumulación improductiva de dinero en pocas manos y crean un nuevo estamento de privilegiados y el consiguiente fenómeno de la nueva desigualdad social.

Frente a esta nueva situación se suma también otro factor que nos remite también a lo que vivieron nuestros predecesores españoles y portugueses: sufrimos la enorme impotencia de un saber económico que no es suficiente para entender realmente el fenómeno e intervenir con soluciones. De hecho, con la globalización –y la descomposición cultural y social que la acompañó– la capacidad analítica, predictiva y práctica de la teoría y la política económica se debilitó. Luego de varias décadas de euforia en las que se pretendió monitorear todo el proceso por medio de los estrechos modelos matemáticos de una ciencia económica neoclásica reformada –la famosa *new political economy* de la escuela de Chicago– la crisis financiera del 2008 demostró su notable debilidad predictiva. Desde entonces, reina en todo el mundo un profundo desconcierto. ¿Qué hacer? es la pregunta que, como en tiempos del Renacimiento, hoy se escucha en todos lados.

En tal sentido, actualmente existe la sensación generalizada de que el fenómeno de la globalización sólo podrá ser entendido y orientado si se adopta un punto de vista mucho más amplio y complejo que el de la ciencia económica convencional sea esta clásica, neoclásica o neo-keynesiana. Desde múltiples lugares del mundo se habla de la necesidad de un “nuevo paradigma” para entender no sólo la economía, sino también todo el gran despliegue de cambios que exhibe la sociedad globalizada. Y allí es donde la memoria histórica, rastreando experiencias análogas en el pasado, encuentra en el humanismo económico español un punto de referencia luminoso. En efecto, ¿no dieron acaso aquellos humanistas una respuesta a un mundo tanto o más descalabrado que el nuestro, un mundo que como el de hoy, engendró en aquel tiempo una economía compleja y de dimensiones planetarias? ¿No adoptaron también dichos humanistas un punto de vista interdisciplinario para entender la economía, que es el mismo que se necesita en nuestra época? Y finalmente, ¿no pusieron ellos también en tela de juicio tanto el punto de vista puramente moralista y utópico, que pretende negar la realidad de la globalización, como el punto de vista desnudamente pragmático y naturalista que sólo se limita a aceptarla? ¿No habrá entonces que volver a los textos y, sobre todo, a la inspiración filosófica, ética y jurídica –y también histórica y empírica– de estos maestros y pensadores para encontrar

un punto de vista superador que nos permita entender la nueva realidad con mayor amplitud, profundidad y realismo, y así ser capaces de obrar con mayor justicia en medio de la globalización de nuestro tiempo?

VI. Conclusión

Los humanistas económicos españoles heredaron del humanismo cristiano antiguo y medieval la tesis central de la dignidad del hombre. Como hemos señalado, ésta se fundamenta en el hecho de la presencia en todo ser humano de una chispa divina: el espíritu inteligente y libre. A partir de esta convicción, se sintieron obligados a observar, analizar y juzgar los fenómenos económicos de la sociedad desde una dimensión más alta que la de la pura supervivencia o el bienestar material, abriéndolo a la dimensión ética, jurídica, cultural y humana. No se trató, sin embargo, como hemos visto, de puro moralismo. Ni tampoco de una actitud utópica que intenta en vano detener el progreso desde una visión conservadora de la sociedad. Pero sí de analizar y distinguir objetivamente, a la luz de la verdad de la naturaleza humana y de los derechos permanentes e históricos de los individuos, comunidades y sociedades, las posibilidades legítimas e ilegítimas del desarrollo económico.

La vida humana, tanto a nivel individual como social, nunca es estática. Está en constante cambio. Lo que ayer pudo ser considerado un exceso –como ocurrió, por ejemplo, durante siglos con el cobro de interés, la libertad comercial, la obtención de lucro o la iniciativa empresarial– en las nuevas condiciones de una economía mucho más compleja y abierta, puede ser incorporado como algo válido. Sin embargo, también es cierto que los principios no cambian. Así, las nuevas transformaciones necesarias deben ser siempre analizadas y sopesadas dentro del contexto del respeto a la dignidad de todo hombre, a la justicia de dar a cada uno lo suyo y a la consecución del bien común. Esta actualización inteligente y éticamente responsable de los principios permanentes a los nuevos tiempos de la economía que intentaron hace siglos los humanistas españoles, vuelve a

plantearse hoy como una necesidad urgente. De hecho, la tarea encarada por Miguel Alfonso desde hace años vino a ser esto mismo. Ni más ni menos. Por eso evocar los méritos del humanismo económico español también creo que es rendirle a él, indirectamente, el mismo homenaje.

Referencias bibliográficas

- Cariolato, Stefano (2017). *The Treasures Ships. Ming China on the seas: history of the Fleet that could conquer the world and vanished into thin air*. Youcanprint, Lecce.
- Chacon, Vamireh (1999). “O Humanismo Ibérico. A escolástica progressista e a questão da modernidade”, en *Revista Portuguesa de Filosofia* 55 (4):588-589.
- Chafuen, Alejandro (2003). *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Lexington books, Lanham, Maryland.
- D'Emic, Michael Thomas (2014). *Justice in the Marketplace in Early Modern Spain: Saravia, Villalon and the Religious Origins of Economic Analysis*. Lexington Books, Lanham, Maryland.
- del Vigo Gutiérrez, Abelardo (1997). *Cambistas, mercaderes y banqueros: en el Siglo de Oro español*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- De Munck, Bert & Davids, Karel (2014). *Innovation and Creativity in Late Medieval and Early Modern European Cities*. Ashgate Publishing, Ltd., Farnham.
- De Roover, Raymond (1967). *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*. Baker Library, Harvard Graduate School of Business Administration, Boston.
- Duque, Félix (2004). *Contra el humanismo*. Abada Ediciones, Madrid.
- García de Valdeavellano y Arcimis, Luis (1960). *Sobre los burgos y los burgueses de la España medieval: Notas para la historia de*

los orígenes de la burguesía. Real Academia de la Historia, Madrid.

García Gibert, Javier (2010a). *Sobre el viejo humanismo: exposición y defensa de una tradición*. Marcial Pons, Madrid.

García Gibert, Javier (2010b). *La «humanitas» Hispana: Sobre el humanismo literario en los siglos de oro*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

Garin, Eugenio (2008). *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Laterza edizioni, Laterza.

Gómez Camacho, Francisco & Robledo, Ricardo (eds.) (1998). *El pensamiento económico de la escuela de Salamanca*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

Grabill, Stephen J. (2007). *Sourcebook in Late-Scholastic Monetary Theory: The Contributions of Martin de Azpilcueta, Luis de Molina, and Juan de Mariana. Studies in Ethics and Economics*. Lexington Books, Lanham, Maryland.

Grassi, Ernesto (1993). *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Anthropos, Barcelona.

Gray, John (2013). *El silencio de los animales: Sobre el progreso y otros mitos modernos*. Sexto Piso, Ciudad de México y Madrid.

Grice-Hutchinson, Marjorie (1952). *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*. Clarendon Press, Oxford.

Heidegger, Martin (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial, Madrid.

Kraye, Jill (1998). *Introducción al humanismo renacentista*. Cambridge University Press, Madrid.

Kristeller, Paul Oskar (1962). *La tradizione aristotelica nel rinascimento*. Antenore, Padua.

Kristeller, Paul Oskar (1965). *La tradizione classica nel pensiero del rinascimento*. La Nuova Italia, Florencia.

Langholm, Odd (2006). *The legacy of Scholasticism in Economic Thought*. Cambridge University Press, New York.

Lorda, Juan Luis (2009). *Humanismo. Los bienes invisibles*. Vértice (Rialp), Madrid.

- Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (2004). *Repensar el trabajo*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.
- Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso (1983). *Evolución del pensamiento económico*. Espasa-Calpe, Madrid.
- McCloskey, Deirdre N. (2010). *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*. University of Chicago Press, Chicago.
- Miskimin, Harry A. (1977). *The Economy of Later Renaissance Europe 1460-1600*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Perpere Viñuales, Alvaro (2016). “Petrus Iohannis Olivi y la valoración económica en su *Tractatus de contractibus*”, en *Revista Cauriensia*, Vol IX, pp.263-278.
- Perpere Viñuales, Alvaro (2017). “La reflexión de Bartolomé de Albornoz sobre los Mercaderes y su trabajo: entre la ética y la economía”, en *Revista de Humanidades*, N° 1, Junio, pp. 97-111.
- Poncela González, Ángel (2015). *La Escuela de Salamanca: Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*. Verbum, Madrid.
- Popescu, Oreste (2001). *Studies in the History of Latin American Economic Thought, The Routledge History of Economic Thought*. Routledge, New York.
- Popescu, Oreste (1995). “El pensamiento económico en la Escolástica Hispana”, en Oreste Popescu (ed.) *Aportaciones a la Económica Indiana*. Instituto del Pensamiento Económico Latinoamericano (UCA), Buenos Aires, pp. 12-30.
- Rodríguez Penelas, Horacio (2007). *Ética y sistemática del contrato en el siglo de oro. La obra de Francisco García en su contexto jurídico moral*. Eunsa, Pamplona.
- Said, Edward W. (2011). *Humanismo y crítica democrática: La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Penguin Random House, Madrid.
- Schumpeter, Joseph Alois (1971). *Historia del Análisis Económico*. Ariel, Barcelona.
- Sombart, Werner (1976). *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Alianza Universidad, Madrid.

- Todeschini, Giacomo (2004). *Ricchezza Francescana: Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Il Mulino, Bologna.
- Todorov, Tzvetan (2008). *El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista*. Paidós, Barcelona.
- Toffanin, Giuseppe (1953). *Historia del humanismo*. Nova, Buenos Aires.
- Tracy, James D. (1997). *The Political Economy of Merchant Empires: State Power and World Trade, 1350-1750*. Volume II of *Studies in Comparative Early Modern History*. Cambridge University Press, Cambridge.