

Secularidad y economía

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría Ortega
Profesor emérito
Universidad de Navarra
mamechevarria@gmail.com

Resumen:

Se realiza un resumen de la génesis de la economía, en el sentido moderno del término. Se pone de manifiesto que el sentido que hoy tiene la economía está relacionado con la imposibilidad de la filosofía racionalista o idealista para dar un fundamento sólido a la ética y la economía. Tales dificultades se ven acrecentadas por la crisis de la secularidad provocada por el enfoque luterano de la fe y su visión pesimista del hombre.

Palabras clave: Economía, Filosofía, Racionalidad, Ética, Secularidad.

Secularity and Economics

Abstract:

An overview of the genesis of economics is made, in the modern sense of the term. It shows that the current meaning of economics is related to the impossibility of a rationalist or an idealistic philosophy to provide a solid foundation to ethics and economics. Those difficulties are increased by the crisis of secularity caused by the Lutheran approach to faith and its pessimistic view of man.

Keywords: Economics, Philosophy, Rationality, Ethics, Secularity.

Laïcité et économie

Résumé :

Un résumé de la genèse de l'économie, au sens moderne du terme, est présenté. Il est démontré que le sens de l'économie aujourd'hui est lié à l'impossibilité pour la philosophie rationaliste ou idéaliste de donner un fondement solide à l'éthique et à l'économie. Ces difficultés sont exacerbées par la crise de la laïcité causée par l'approche luthérienne de la foi et sa vision pessimiste de l'homme.

Mots clés : Economie, Philosophie, Rationalité, Ethique, Laïcité.

Laicidade e economia

Resumo:

Faz-se um resumo da gênese da economia, no sentido moderno do termo. Mostra-se que o significado que a economia tem hoje está relacionado com a impossibilidade da filosofia racionalista ou idealista de dar uma base sólida à ética e à economia. Tais dificuldades são agravadas pela crise de secularidade causada pela abordagem luterana da fé e da sua visão pessimista do homem.

Palavras-chave: Economia, Filosofia, Racionalidade, Ética, Laicidade

I. Tiempo y producción en la filosofía griega

Cada hombre se plantea, desde dentro de su situación histórica, la tensión entre la necesidad y libertad, núcleo del problema de la disponibilidad del tiempo, marco donde se plantea el sentido del hacer, o lo que es lo mismo, donde surge el tema de la libertad y destino.

Encontrarse en una situación histórica quiere decir tener un horizonte, tanto en lo que se refiere a la realidad disponible, como a las posibilidades fácticas, un límite que depende del desarrollo de cada cultura. Horizonte que no deja de desplazarse, según se vaya articulando la relación entre el mundo y la cultura, y hace presente la dinámica de la historia¹.

La libertad del hombre, su impulso a obrar, hace que el saber más básico, el fundamento de toda sabiduría, sea el que se refiere a lo que le rodea, a lo que hace posible su obrar. Al hombre le interesa conocer las leyes que regulan el acontecer, el transcurrir del tiempo, pues de otro modo no podría orientar su acción. Con ese tipo de saber el hombre pretende consolidar el mundo, dotarle de estabilidad, y fijar así el marco de sus posibilidades factivas. Aunque este saber se pretende infalible, nunca lo es, no cesa de cambiar a lo largo de la historia, y es propio de cada cultura.

La forma más primitiva de saber operativo fue la magia, en un vano intento de adueñarse de las fuerzas que rigen el acontecer, mediante el uso de la palabra y la repetición ritual de los ritmos cósmicos. Intento no solo desorbitado, sino funesto para la libertad, pues al sacralizar el entorno esclaviza la cultura, impide el desarrollo autónomo de las posibilidades factivas. A partir de la magia, y como una forma más depurada de saber, surgió el mito, que une la necesidad con la justicia, en un intento de poner cada cosa en su lugar y en su tiempo. Un saber que adopta la forma de un relato sobre la génesis y razón de todo lo que acontece, algo así como una imagen de la ley última que preside el devenir del cosmos. Por último, como superación de la magia y el mito, aunque coexistiendo con ambos, surgió la técnica, saber sobre la acción humana transformante de las cosas, que se refiere a la necesidad desde dentro de un hacer limitado, enfocado a la realización de un objeto pensado, a partir de lo observado en la naturaleza.

¹ Leonardo Polo, *El hombre en la historia*, (Pamplona: Eunsa, 2019).

Hay también otro tipo de saber operativo, la ética, que no se refiere de modo directo a la necesidad del devenir, que renuncia a la infabilidad del resultado, y que está referido a la propia conducta. La diferencia entre la ética y la técnica conlleva la diferencia entre lo ágil y lo factible, entre lo que tiene que ver con las fuerzas que rigen el acontecer, y lo que tiene que ver con las fuerzas que gobiernan la acción humana.

Fue en la Grecia del siglo V a de C., uno de los momentos más creativos de la historia humana, cuando con la aparición de la ciudad, se hizo más patente la habilidad de los saberes operativos, cuando se tomó conciencia que a través de ellos no solo no se alcanzaba el último fin, sino que el destino se tornaba aún más enigmático; como si la libertad se oscureciera en la medida que la historia se vertía en cultura. El crecimiento de la técnica, que había hecho posible el incremento productivo, y con ello la aparición de la ciudad, no había desvelado ni el fundamento del acontecer, ni el sentido de la libertad.

También en ese tiempo, en parte como consecuencia de la mejora de las técnicas, y en parte como un intento de superarlas, había aparecido la filosofía, una forma nueva y distinta de sabiduría, un saber no operativo, que no tenía carácter de medio, y se bastaba a sí misma. Un saber –la teoría– que buscaba trascender la presencia, ir más allá del interés por lo inmediato. La filosofía, se presentaba como una alternativa al desengaño de las esperanzas puestas en el saber operativo. La vida filosófica parecía tender a la autarquía, aunque no podía existir sin el saber operativo, sin la producción.

La filosofía apuntaba al conocimiento del ser, lo que implicaba el descubrimiento en el hombre del *nous* o intelecto. Al conocer se poseía la verdad, una forma mucho más alta de tener. La filosofía era un saber de principios, que, al tratar de alcanzar el fundamento, lo que estaba detrás de lo inmediato, se encontraba con que este “ya estaba siendo”.

Se descubriría así que el hombre no era un ser solo temporal, que no estaba totalmente sumergido en el tiempo; en otras palabras, que la realidad no era solo temporal, sino actual. Se ponía así la base del humanismo griego: ni todo en el hombre muere, ni todo está sujeto al imperio del tiempo. Lo más alto de la dignidad humana estaba en la capacidad de pensar, al tiempo que se depreciaba lo temporal.

La filosofía, como su nombre indica, es un deseo de saber, un reconocer que el saber supremo es inasequible, que la teoría, en cuanto obra de la razón, no llega a reducir la distancia con el ser. Por otro lado, es propio de la razón suponer que la verdad, en cuanto que existe, estaría dotada de consistencia teórica. Esto es precisamente lo que haría Platón con la introducción de la idea, pues pensaba que sin la “idealidad”, el saber racional no podría llegar a constituirse.

De este modo, filosofar sería adquirir ideas, ir más allá del mundo de la contingencia y la mutación, que es lo que estaba detrás de la reminiscencia, y de la huida platónica del mundo. Aristóteles conservaría la idealidad, como se pone de manifiesto tanto al entender el ser supremo como reflexión pura –como pensamiento de pensamiento–, como con su visión de que las cosas de este mundo son ideas materializadas, pues solo en la mente está la idea desmaterializada.

A pesar de que la idea o consistencia, al suplir y constituir al fundamento, venía a ser como un obstáculo al conocimiento de ese fundamento, la razón no puede prescindir de la consistencia, pues es algo distintivo del pensar humano. Por otro lado, en el mundo precristiano, prescindir de la consistencia, hubiera sido resignarse a un agnosticismo escéptico, cuando la filosofía había dado satisfacción a inquietudes que hasta el momento el saber operativo no había sido capaz de resolver.

En cualquier caso, no dejaba de haber algo de utópico en la noción de idea y en la autarquía del filosofar. La idea era solo signo de la verdad, lo que permitía distinguir entre lógica y metafísica. Cabía ir más allá de esa distinción y sostener que, en definitiva, el fundamento no era la idea. Todo parecía indicar que el destino humano podía estar más allá.

Con Aristóteles, la idea platónica sería bajada a la tierra, lo que daría lugar al concepto de naturaleza, donde la verdad venía a ser la consistencia esencial poseída en propiedad por cada ente. De ese modo, las leyes del acontecer pasaban a depender de la naturaleza de las cosas. Este concepto, que tenía su inspiración en la técnica, pronto entraría en conflicto con el desenvolverse de la cultura.

Con el concepto de naturaleza humana sería posible la intelectualización de la ética, deducir las normas de actuar de la consistencia intrínseca del hombre. Con este paso la política parecía asentarse en la verdad, pero a costa de dejar de lado la referencia a la cultura, a la situación histórica. Aunque la naturaleza tuviese primacía normativa, la culminación de la historia no resultaba asequible a las virtualidades de la normatividad ética.

Ciertamente no es posible construir un orden cultural sin contar con la naturaleza, pero la historia implica una situación de libertad situada, por lo que no se puede ignorar lo problemático de la cultura. En otras palabras, entender la naturaleza humana en términos de fundamento no resultaba muy adecuado, pues entonces el destino se hacía insoluble en términos de libertad.

Historia y naturaleza, aunque ambas aluden a la finalidad, son diferentes, hay un hiato entre ellas que nunca puede ser superado. La naturaleza, formalmente carece de un fin último, y el hombre, aunque si lo tiene, no puede alcanzarlo desde dentro de la historia, donde su

obrar se vierte en cultura, en articulación de la necesidad con las posibilidades fácticas. En cualquier caso, el ser del hombre no deja de tender más allá del acontecer, siempre está buscando el modo de dominar la experiencia, de no quedar sometido a la fuerza cósmica que se le hace presente en los fenómenos. Por otro lado, era cada vez más patente que el saber operativo no aseguraba ese dominio, no permitía el control del universo.

Se entiende que la crisis de la cultura griega desembocara en un desprecio y rechazo de la producción, del trabajo humano; que se intentara escapar del devenir de la cultura, paralizar la historia, y refugiarse en los ritmos de lo cósmico, en el tiempo entendido como cíclico y repetitivo. La producción –la crematística– carecía de sentido, se la consideraba *hybris*, desmesura y temeridad, multiplicación de lo contingente y efímero.

No valía la pena prestar atención a la producción, lo oscuro e inferior, lo que carecía de racionalidad intrínseca, y donde el tiempo se hacía entrópico. Dado que fomentar la producción y el trabajo, que consumen tiempo, era esclavitud; había que paralizarlos, dejarlos fuera de lo que se entendía por vida buena². Entender la ciencia como algo en continuo crecimiento, sin límites, era considerado algo deforme. Investigar solo podía ser pensar desde dentro de lo acabado y perfecto. Se explica así el desprecio de la *poiesis* y el elogio de la *praxis*.

La única vía de escape de esa concepción fatalista de la vida del hombre en este mundo era la filosofía. La libertad y el destino había que buscarlos fuera del tiempo, en la acción que repercute sobre ella misma, en la *praxis teleia*. De este modo se renunciaba a la historia, para buscar refugio en una inalcanzable idea de la justicia.

Se entiende el empeño de Aristóteles por estabilizar la ciudad, dotarla de una autarquía, similar a la de la filosofía, limitando su tamaño y tratando de contener la crematística. Un

² Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, (Madrid: Revista de Occidente, 1952).

planteamiento que no dejaba de ser un imposible, ya que la producción no está ligada a la satisfacción de la necesidad, sino a la creatividad de la libertad humana. La idea de una “crematística natural”, la única que admitía como parte de su idea de economía, era una contradicción. Sin producción, si el hombre se hubiera atenido a unas necesidades fijas, habría vivido de un modo que Platón había calificado como ciudad de cerdos.

Para Aristóteles, el acontecer era de suyo inactual, no podía el hombre pensar lo que iba a suceder, y pretender organizar el tiempo de una comunidad, conducirlo hacia un fin, sería un intento vano. El devenir es un proceso fatal de desintegración. Aunque en *La Política* Aristóteles propone una organización de la vida en común, no parece seguro que sea realizable

II. El tiempo como secularidad

Con el cristianismo aparece un nuevo tipo de saber: el de la salvación. No se trata de un saber operativo, ni teórico, ni es alcanzable por el hombre con sus propias fuerzas, sino de un don divino, infusión, acción intrínseca de Dios en cada hombre, que requiere de la libre aceptación del hombre. Se trata de un saber revelado, que afecta directamente al destino del hombre, unión con Dios en Cristo, que conlleva una nueva manera de entender al hombre y a la realidad en que se desenvuelve.

Liberado de toda mediación cósmica, el hombre descubre su condición de persona, su dependencia radical de Dios, es decir, que su libertad trasciende el plano de la necesidad natural. La existencia humana liberada de la oscuridad de un destino trágico, hacía que la historia, aunque no dejaba de ser un drama, no fuese una tragedia.

La metafísica griega había situado al hombre en el cosmos, pero había dejado sin sentido la cultura y la historia, creando una situación sin salida. Desde dentro de la naturaleza, la libertad carecía de sentido, lo que explica que, desde el punto de vista griego, la historia

solo podía ser decadencia, rebeldía frente a la teoría.

Al destacar que todos los hombres son personas, que pueden libremente aceptar la filiación divina en Cristo, el respeto a la libertad de cada persona pasaba a ser elemento central de la vida en común. Cada persona, en su situación histórica y en su condición social, es llamada a realizar libremente la plenitud de los dones naturales y sobrenaturales recibidos, a desarrollar su condición de don para los demás, a contribuir a la plenitud de todos, que conlleva una ampliación continuada de la libertad propia y ajena.

Ser persona implica ser libre, posibilidad de abrirse a un trans-horizonte, a una finalidad superior a toda finalidad natural. Esto implica una nueva visión del tiempo, la secularidad, que se constituye en el ámbito intrahistórico del desarrollo de la libertad humana, de la relación amorosa con Dios y con los otros hombres. De este modo la cultura quedaba reducida a su significación intrahistórica, como medio y manifestación visible de libertad, y como camino, aunque arduo, para alcanzar la propia destinación.

La Revelación suponía una elevación del hombre al plano de la gracia, y a través de él, de toda la creación; una elevación que destacaba la bondad de todas las criaturas, e impedía el rechazo y la huida de este mundo, al modo platónico. El respeto al ser natural de todos los hombres y de todas las cosas, era cauce para el desarrollo de la libertad y lugar de encuentro con Dios.

La secularidad supone reconocer en todos los hombres la singularidad irrepetible de su condición de persona, alguien que puede aceptar libremente su dependencia directa de Dios, y desarrollar con plenitud los dones naturales. Por tanto, lo propio de la secularidad es el respeto a la libertad de todos, reconocer su dependencia radical de Dios, para entre todos contribuir a la plenitud de la condición de persona, la de hijos de Dios. Si no se reconoce al

hombre como persona, la libertad se convierte en algo superfluo, por lo que puede llegar entonces a plantear la escéptica pregunta de Sartre: “¿libertad, para qué?”

El concepto de secularidad es inseparable del sentido escatológico del obrar humano, de la libre y creativa posibilidad de unión, en la vida de cada hombre, de lo temporal con lo eterno, que es lo propio de la esperanza cristiana. En otras palabras, el hombre puede libremente participar en la ciudad celestial, en la gloria de Dios, al tiempo que participa en la construcción de la ciudad terrena. Contribuir al progreso y perfección de este mundo, mejorar la producción y la cultura, vertiente temporal de la secularidad, común a todos los hombres, al tiempo que crece en su apertura al don divino, que es la esperanza.

A pesar de que en muchas ocasiones no se ha entendido correctamente, la secularidad en ningún caso implica imponer una determinada creencia, sino respetar y fomentar la libertad de todos, sean o no cristianos, para que puedan llegar libremente a descubrir la verdad que se oculta en su condición de persona³.

La secularidad cristiana no es utópica, sabe que la historia no deja de ser un drama, que no puede culminar desde dentro de sí misma, que nunca habrá una sociedad perfecta sobre la tierra. En el mejor de los mundos posibles, el hombre no tendría nada que hacer, carecería de toda esperanza. El hombre solo tiene sentido en un mundo que le permita perfeccionar y perfeccionarse, poner en juego los dones naturales y los divinos, que es la esencia de la libertad.

En cuanto manifestación de la libertad, la historia no es predecible, no está determinada desde atrás, como sucede con el cosmos, sino que es impulsada hacia delante desde la libertad de cada hombre, que en cada momento abre unas posibilidades y deja otras de lado. Lo que

³ José Luis Illanes, *Cristianismo, historia, mundo*, (Pamplona: Eunsa, 1983).

hace posible la historia es la libertad que supone la llegada de un nuevo hombre, de una persona, cuyo destino trasciende la historia. La verdadera novedad no es el progreso, el resultado externo, sino la misma persona. La historia puede entonces definirse como un continuo comenzar y recomenzar de la libertad que es la vida de cada persona. Una libertad, que, por ser puro comienzo, solo depende de Dios⁴.

La secularidad, al situar el destino de cada hombre por encima de lo temporal, fomenta la libertad de todos, tanto en el plano del saber teórico, como en el del operativo. Impide la sacralización de lo que es resultado del pensar humano y lleva a reconocer que la verdad pragmática carece de racionalidad intrínseca, que puede ser de muchas formas. No cabe un sustituto pragmático de la verdad. Vivir en común es procurar mayor libertad para todos, de modo que todos puedan encontrar la verdad que reside en ellos mismos y en todas las cosas. Es precisamente este saber el que les abre el camino hacia el saber de salvación, rechazando cualquier confusión de la religión con la política.

La secularidad otorga su verdadero sentido a la producción, a la cultura y a la historia. Pone de manifiesto que lo propio de la libertad se sitúa en el orden del ser, no en el del tener. Descubre que, si el hombre es sumamente productivo, no es porque sea un ser necesitante, sino todo lo contrario, porque es un ser donante, que es lo propio de la persona. Incrementar el tener, fomentar un productivismo posesivista, esclaviza y aísla, mientras que orientar el producir al disponer, a un tener con otros y para otros, comunica libertad.

III. La crisis moderna de la secularidad

El sentido de la secularidad y su influencia en la génesis de la modernidad ha sido motivo de gran debate⁵, y existe un amplio consenso en que el problema comenzó en el siglo

⁴ Leonardo Polo, *Persona y libertad*, (Pamplona: Eunsa, 2017).

⁵ Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, (Valencia: Pre-textos, 1985); Carl Schmitt, *Teología*

XII con la crisis del nominalismo. En un falso intento de defender la fe frente al descubrimiento de la filosofía de Aristóteles, se puso en duda que la razón humana pudiera acceder a la plenitud de la verdad. Se daba así lugar al desarrollo de una actitud fideísta, sosteniendo que todo conocimiento de la verdad que no fuese meramente pragmático, tendría que venir por fe. Esta actitud conlleva un oscurecimiento de la naturaleza humana, y de todo lo creado, junto a un decaimiento de la libertad, de modo que al hombre solo le quedaba el ciego sometimiento a una fe totalmente extraña a la razón. Se negaba por tanto la secularidad, y la libertad volvía a ser algo oscuro e inexplicable.

Como consecuencia del nominalismo, en el siglo XVI, con la aparición del protestantismo, el sentido de la revelación quedaría radicalmente alterado, dando lugar a una visión pesimista de la naturaleza humana, de la producción y de la cultura. Con el pecado, la naturaleza habría quedado irreversiblemente corrupta, incapaz de apertura y colaboración con el plan salvífico de Dios. La libertad volvía a ser esclava, renovando el viejo destino fatídico bajo la forma de predestinación. Volvía a aparecer la vieja idea mítica de que el destino del hombre estaba fatalmente determinado desde el principio, con independencia de su vida sobre la tierra.

Si el hombre era intrínsecamente malo, si carecía de referencias, en la naturaleza y en sí mismo, si tenía una libertad esclava, para vivir ordenadamente solo podría hacerlo mediante la imposición de una ley revelada, ajena a su razón y entender. De este modo, se volvía a la vieja confusión pagana de la religión con la política, a una falsa sacralización de lo mundano. Al tiempo que se dejaba sin “ley verdadera” a todos los que no tuvieran fe en la Biblia, que es lo contrario de la secularidad.

Política, (Madrid, Trotta, 2009); Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, (Valencia: Pretextos, 2007); Charles Taylor, *A Secular Age*, (Cambridge MA.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

La fe, convertida en el acto subjetivo de la voluntad ciega de cada individuo, hacía que fuese cada uno el que podía interpretar libremente el texto de la Escritura. El resultado sería un desorden social y político, ya que la subjetiva y particular interpretación de la Biblia se había convertido en la fuente última de todas las leyes humanas.

Para salir del caos anímico y social provocado por el luteranismo, la propuesta de Calvino fue que, si bien los hombres no eran capaces de mejora personal, de amar a Dios, sí era posible fomentar una disciplina social mediante la racionalidad que se suponía implícita en el desenvolverse de la producción, en la organización manifestativa del trabajo humano. Dedicarse a la producción, a la obtención de un resultado, no solo sería signo externo de predestinación, sino un sustitutivo de la desaparecida secularidad. En cualquier caso, el orden social seguiría estando gobernado por la ley de Dios, tal como estaba escrita en la Biblia, e interpretada por los clérigos calvinistas.

En el terreno de la filosofía, en un intento de superar el escepticismo, que estaba en la raíz del nominalismo, se llegaría a una absolutización de la razón, dando lugar al racionalismo y al idealismo. La persistencia de las dudas sobre las posibilidades del acto de conocer humano llevaría al problema crítico, a la negación de la filosofía, o lo que es lo mismo, a reducir todo el saber humano al saber operativo. Un rasgo típico de la Ilustración.

IV. El Estado: un falso sustituto de la secularidad

En el siglo XVII, la situación creada por el protestantismo se había hecho insostenible. ¿Cómo podía el hombre, reducido a un individuo corrupto, incapaz de apoyarse en su naturaleza y en su razón, dar lugar a un orden social estable, que no viniese impuesto por la visión protestante de la fe, u otro tipo de creencia? Thomas Hobbes se propuso recuperar algo parecido a la secularidad, pero a partir de una visión del hombre irremediabilmente pesimista –un individuo egoísta y empecatado sin verdadera libertad. Eso le llevaría a un

modo mecanicista de entender la política, donde se conjuntaba la antropología luterana con el racionalismo cartesiano.

La ciencia moderna, basada en la matemática, partía de una drástica simplificación de la realidad. Esto había dado buenos resultados en la física de Newton, pero no ocurría lo mismo cuando se aplicaba al ámbito de la realidad social. La simplificación de Hobbes consistió en tomar como punto de partida algo inexistente: una situación de guerra de todos contra todos. Eso explica que su solución fuese la opuesta a la situación de partida: una “paz” impuesta por un poder absoluto, que anulase la supuesta libertad-poder de esos individuos. No haberse dado cuenta de que la libertad es personal, no individualista, es no haber entendido el profundo sentido social de la secularidad. Eso explica que, una libertad individualista como la de Hobbes solo podía ser un principio de incomunicación y desorden.

Más aún, el individuo, por principio, no era susceptible de mejora personal, no podía ser considerado un agente moral. Solo un poder absoluto podía disciplinar a ese tipo de hombre. Su libertad voluntarista y corrompida –su deseo de tenerlo todo, su afán posesivista– se había convertido en maldición. Solo obligándolo a renunciar a esa libertad ciega, sometiéndolo al poder absoluto del Estado, se podía lograr que el hombre se dedicara con una cierta seguridad a disfrutar de su producción, la que pueda ser posible en el cerramiento de su propia individualidad.

Hobbes no era consciente de que el fenómeno del poder se resistía al análisis, ya que no existe, ni en el caos de una multitud de individuos aislados, ni concentrado en un solo individuo. El poder tiene carácter sintético, surge de la acción en común, algo patente en la misma dinámica de la producción, que exige comunicación mutua.

La propuesta de Hobbes no iba más allá de sustituir el poder absoluto de la voluntad

de Dios –según lo interpretaban los clérigos luteranos por el poder absoluto del soberano, tal como lo interpretaba el mismo soberano. Prueba de este paralelismo era que la decisión del soberano no podía ser discutida, ni tan siquiera en temas relacionados con la fe. Mantenía por tanto la idea calvinista –continuada luego por Leibniz– de diseñar el Estado como una manera de impedir la manifestación del mal en mundo.

Persistiendo en la idea de unos individuos que, con derechos previos, se guiaban por algo parecido a una visión racionalista de la ley natural, sostuvo Locke que cada individuo, consultando a su propia razón, sabría que era lo justo en cada momento, y se daría así lugar a un orden social.

A pesar de su empirismo, de su rechazo a las ideas innatas de Descartes, sostuvo Locke que cada individuo, por sí mismo, podría saber lo que era bueno para todos los demás. Dotaba así a la razón de cada individuo de un poder sobrehumano. En cualquier caso, su modo de entender la justicia y la ley natural nada tenía que ver con la perfección de los hombres, sino con un reparto no igualitario de los bienes producidos.

En su opinión, el progreso de la sociedad requería que individuos ambiciosos e ilustrados obligasen a trabajar a los individuos pobres. De este modo, aunque en modo negativo, venía a reconocer que la sociedad requería de la cooperación. En su opinión, la gente no trabajaba por la tendencia a participar en la búsqueda del bien común, desarrollar su libertad, sino bajo la presión de la competencia, una fuerza impersonal, surgida de las pasiones, de la ambición, la envidia y del miedo a la pobreza.

Quedaba claro que, tanto el fideísmo como el racionalismo, al impedir la secularidad, llevaban al absolutismo, a la reducción de la política al ejercicio del poder.

V. La libertad como espontaneidad del producir

Sería Hume el primero en rechazar los enfoques racionalistas de Hobbes y Locke, por no estar de acuerdo con los intentos de “explicar” analíticamente la génesis de la sociedad. No en vano había existido una influencia de la filosofía política de Aristóteles sobre los ilustrados escoceses, aunque lastrada por una antropología tan negativa como la del protestantismo de la época⁶.

En su opinión, la cultura y la historia eran un resultado, pero no del diseño de la razón, ni de un contrato, sino de las pasiones humanas, que estaban detrás de todas las convenciones. De modo más concreto, la sociedad surgía como resultado de una moral hedonista.

A partir de este enfoque, Hume daría un vuelco completo a la concepción clásica de las virtudes. No eran las virtudes las que hacían posible la política y la sociedad, sino al revés. Su concepto de las virtudes nada tenía que ver con la perfección de las personas, sino con el bienestar social. En lo sucesivo se debería llamar virtud a la conducta que generase riqueza individual, que, al provocar envidia y admiración, emularía a seguir la misma conducta. Por el contrario, toda conducta que generase pobreza y miseria individual, debería ser considerada viciosa, pues al provocar odio y desprecio, evitaría que otros la siguieran. Puesto que para Hume el hombre no era persona, sino más bien un ser incapaz de dar, de ser libre, el sustituto de la secularidad, no podía ser otra cosa que el afán de las riquezas, la pasión por el tener, esencia determinista de la dinámica social.

El bienestar de una sociedad dependía de la cantidad de bienes disponibles y del modo en que estuviesen distribuidos. En cualquier caso, estos bienes siempre serían escasos, pues los deseos humanos son insaciables. Esto llevaría a Hume a definir la justicia como una virtud

⁶ Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, (Madrid: Eiuinsa, 1994).

artificial, la ley destinada a respetar y asegurar las propiedades establecidas y cumplir los pactos, y que por tanto no sería necesaria en la abundancia. No sería otra cosa que puro pragmatismo, un resultado externo, una asignación de la producción, surgido y regulado por la dinámica de las pasiones.

Si las virtudes y la justicia dependían de la generación de las riquezas, se creaba un bucle de retroalimentación, que podía ser positivo o negativo, por lo que no podía asegurarse que el bienestar de la sociedad estuviese siempre mejorando. Esto llevaría a Hume –siguiendo a Maquiavelo– a sostener que sería función del gobierno encargarse de que el resultado fuese siempre favorable a los que mandaban, aunque tampoco aseguraba que el resultado fuese siempre el mejor⁷.

Para salir de ese bucle, Smith –que compartía el enfoque empirista de Hume estableció que la economía, como proceso de generación de riqueza, se bastaba por sí misma. Sostuvo que existía en el seno de ese proceso un mecanismo –algo así como una “mano invisible”– que aseguraba el logro de un bienestar colectivo creciente. Reduciendo la producción a lo que entendía como “división del trabajo”⁸, la sociedad no cesaría de generar riquezas, de multiplicar los medios. Constituida de este modo en proceso natural, la economía pasaba a sustituir eficazmente a la política, la libertad quedaba reducida al empeño de cada individuo por su propio enriquecimiento. El Estado se reservaba en exclusiva lo que quedaba de la acción política: asegurar la autonomía del proceso económico.

Adam Smith admitía virtudes basadas en el sentimiento y la simpatía, en las buenas maneras, pero solo tenían sentido en la vida privada. En el ámbito de la economía bastaba con la productividad y la eficacia. No obstante, no dejaba de reconocer el embrutecimiento

⁷ Joseph Cropsey, *Polity and Economy. Further Thoughts of Adam Smith*, (Universidad de Indiana: St. Augustine Press, 2001).

⁸ Hannah Arendt, *La condición Humana*, (Barcelona: Paidós, 1993).

que ese modo mecanicista de entender la producción ocasionaba en los obreros. No quedaba entonces muy claro que “la mano invisible” evitara la necesidad de la política, pues la absolutización del producto degradaba a la mayor parte de la población.

No era Smith consciente de que la sociedad como resultado, como plexo de artefactos, no tiene una racionalidad intrínseca, ni admite una medida objetiva de crecimiento. En otras palabras, no se daba cuenta de que la producción es un proceso abierto, no determinista, que no solo puede evolucionar de muchos modos, en forma imprevisible, sino que lo producido podría haber sido realizado de muchas otras maneras. Como afirma Husserl⁹, fue el prejuicio newtoniano, la tendencia a enfocar toda la realidad como un ente mecánico determinista, lo que llevaría a una aplicación abusiva del principio de máximo. En cuanto ligada a la libertad, la producción, creadora de riqueza, es en gran medida imprevisible.

El mecanismo de la “mano invisible”, tal como lo describe Smith, pone de manifiesto que se trataba de un diseño intencional que, a partir de una situación histórica, la de Inglaterra en el siglo XVIII, contando con el deseo de los ricos de enriquecerse más, y de la necesidad de los pobres de vender su labor para subsistir, llevaría de modo inexorable al progreso y el bienestar. Lo que Smith no dice es que esa situación social había sido el resultado de una política de exclusión de la parte más débil de la sociedad. Habían sido las llamadas “leyes de pobres”, que durarían hasta bien entrado el siglo XX, las que habrían impedido la libertad de los más desfavorecidos, tratándolos como si fueran menores de edad, en beneficio de una emergente aristocracia comercial¹⁰.

Smith presentaba su diseño como solución mecanicista a un problema que había sido

⁹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Barcelona: Crítica, 1991).

¹⁰ Sidney and Beatrice Webb, *English Poor Law History*, (London: Longmans, 1913); Paul Slack, *The English poor law 1531-1782*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1990); Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, (México: FCE, 1992); Robert Castel, *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*, (Buenos Aires, Paidós, 1997).

creado por la torpeza política, por la ausencia de secularidad, de falta de respeto a la libertad y a la dignidad de las personas. Influida por el pesimismo antropológico de su manera calvinista de pensar, estaba convencido que la política, el respeto a la libertad de todos, solo podía llevar al desorden social. En su opinión, solo el supuesto determinismo mecanicista de la producción podía llevar al orden social, sin apelar a algo que consideraba tan poco fiable como la libertad humana. Ignoraba que el deseo de ser es en la persona más fuerte que el deseo de tener. No quedaba claro si la economía –tal como la entendía Smith exigía que no hubiera política, o si había sido la falta de política, la que exigía que la economía fuese entendida de ese modo.

El planteamiento de Smith no renunciaba a la política, sino que la dejaba en manos del Estado, cuya principal función sería mantener lo que Hume entendía por justicia, una estructura social de hecho, sin la cual no sería posible la “división del trabajo” o “mano invisible”. Para Hume, como para Smith casi nadie debía ocuparse de la cosa pública, bastaba que el poder del Estado quedase en manos de unos pocos, los más poderosos o influyentes; el resto, debía dedicarse a enriquecerse y hacer trabajar a los más pobres. Para ambos, el *ethos*, la política o moral pública, debía ser sustituida por el *cratos*, la idea hobbesiana de un poder sin autoridad¹¹.

Para Smith, la moral y las virtudes debían quedar encerradas en el ámbito doméstico, en las buenas maneras de las familias burguesas¹². Como se ha encargado de poner de relieve David Gauthier¹³, las exigencias de la simpatía son completamente distintas de la elección racional, o los requerimientos del propio interés, pues según Hume la razón no aportaba orientación alguna en lo que se refiere a las posibles simpatías. De lo que probablemente no

¹¹ Alfredo Cruz Prados, *Ethos y Polis*, (Pamplona: Eunsa, 2006).

¹² Ivan Hont and Michael Ignatieff (ed.), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); J. G. A. Pocock, *Virtue, commerce and history*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

¹³ David Gauthier, *La moral por acuerdo*, (Barcelona: Gedisa, 1994).

parecían ser muy conscientes, ni Hume ni Smith, es que encerrar al individuo en la prosecución de su propio interés es algo pre-totalitario, y conlleva –como el paso del tiempo se encargaría de demostrar a un crecimiento imparable del Estado, mucho mayor que el crecimiento de las riquezas de cada individuo, dando lugar a una creciente oposición entre el poder del Estado y la supuesta independencia de la economía.

VI. La producción como ciencia

La revolución francesa –como explica Tocqueville¹⁴– se había iniciado con el afán de recuperar la política, que, bajo el absolutismo de la monarquía, había degenerado en las decisiones arbitrarias de los favoritos del monarca. Muy pronto, bajo la influencia del racionalismo dominante, se extendería la idea de que solo mediante el recurso a las matemáticas sería posible una nueva ciencia de la sociedad, un conocimiento cierto y universal¹⁵.

El racionalismo, como ha sugerido MacIntyre¹⁶, había sustituido el “paradigma de la verdad”, propio de la filosofía clásica, por el “paradigma de la certeza”, el de la filosofía de Descartes. Mientras que la filosofía clásica se entendía como búsqueda de la verdad, la filosofía racionalista solo se fiaba de la certeza, lo que obligaba a un continuo curvarse de la razón sobre sí misma para, de ese modo, asegurarse del continuado control de lo pensado. Desde sus inicios en el nominalismo, hasta su culminación en el kantismo, la filosofía moderna ha mantenido una sospecha hacia la realidad, que ha obligado a erigir a la razón en fundamento productivo de la verdad.

La sociedad, del mismo modo que el universo, solo podría ser explicada de modo

¹⁴ Alexis de Tocqueville, *Inéditos sobre la revolución*, (Madrid: Seminarios y ediciones, 1973).

¹⁵ Antonio, Truyol Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, (Madrid: Alianza, 1982).

¹⁶ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, (Barcelona: Editorial Crítica, 1993).

mecanicista, dejando fuera la espontaneidad de lo vital, todo aquello que no se dejase reducir a la simplicidad de la abstracción. Como la libertad no encajaba en esos modelos mecanicistas, acabó por quedar reducida a simple elección, algo que ya había intuido Adam Smith, pero que trató de ocultar bajo la opacidad de la metáfora de la “mano invisible”.

Para la filosofía clásica el conocer es intencional, hay verdad y vida más allá de lo conceptual. Esa amorosa y esforzada búsqueda de la verdad –lo que propiamente significa vivir la filosofía solo es posible en una comunidad de personas que pretenden adentrarse en la hondura de lo real, sin clausuras precipitadas. Fue precisamente esa actitud de búsqueda la que hizo posible la filosofía política, el descubrimiento de la verdad práctica, la realización en común de la vida buena, una verdad que se manifiesta en la medida en que se realiza.

La filosofía moderna no requiere de esa búsqueda en común, supone que a cada individuo le basta con su razón para llegar por sí mismo a la certeza, algo que solo es propio de un tipo de verdad –la pragmática que no va más allá del conocimiento empírico. Se hace entonces imposible el ejercicio de la razón práctica, ya que la certeza se desconcierta ante la novedad, ante lo que no sea producto del propio pensar. Lo que sea una vida buena no admite un modelo único, una certeza indiscutible¹⁷.

En el siglo XIX, por influencia de la crítica de Kant, el paradigma de la certeza quedaría plasmado en ese modelo de ciencia moderna que fue la física-matemática. Dicho modelo se mantendría tanto bajo el positivismo como bajo el neopositivismo, y solo entraría en crisis a comienzos del siglo XX, con la nueva visión de la ciencia introducida por Karl Popper, Thomas Kuhn, y Paul Feyerabend, entre otros¹⁸.

¹⁷ Alejandro Llano, *Humanismo Cívico*, (Barcelona, Ariel, 1999).

¹⁸ Mariano Artigas, *Filosofía de la Ciencia*, (Pamplona: Eunsa, 1999).

Eso explica que, a mediados del siglo XIX, se huyera de la conjetura histórico evolutiva que tanto Hume como Smith habían dado de la sociedad y la economía. Desde el punto de vista del positivismo imperante se consideraba que el recurso a la metáfora de la “mano invisible” era algo “metafísico”, en el sentido de no demostrable y, por tanto, rechazable. Se entiende entonces que economistas de esa época, como Jevons, Edgeworth, Walras o Pareto, se propusieran dar una versión científica o positivista al concepto de economía.

Surgiría así la llamada economía neoclásica, que se pretendía a-histórica y científica. Su objetivo era explicar la sociedad como el equilibrio de un sistema mecánico de fuerzas-utilidades, perfectamente medibles, correspondientes a un conjunto de individuos que buscan un máximo de satisfacción, mediante el intercambio de sus productos. En esos modelos de economía se suponía que el máximo de producción había sido alcanzado, de modo que la atención se desplazaba, desde la dinámica de la producción, al equilibrio en el consumo de un conjunto de individuos abstractos e iguales. De este modo, no solo se simplificaba el problema económico, sino que se hacía posible plantearlo como un sistema de ecuaciones. Se pretendía destacar, siguiendo el principio democrático, que lo central no era un proceso impersonal sino las decisiones de cada uno de los individuos. Desde otro punto de vista, implicaba dejar de lado la producción, que conlleva cooperación, dinamismo y novedad, para poner toda la atención en algo tan radicalmente individualista como el consumo.

De este modo, surgiría el modelo de Walras, o del equilibrio general, que reducía la economía a una teoría de precios. El objetivo era presentar la economía bajo el ropaje matemático empleado por Lagrange y Laplace en la construcción de la física matemática, para lo cual bastaba con sustituir el concepto naturalista de energía por el psicologista de utilidad¹⁹.

Presentando la economía como ciencia matemática se pretendía suprimir el inevitable

¹⁹ Philip Mirowski, *More heat than Light*, (New York: Cambridge University Press, 1991).

tufo que, desde el punto de vista moral, tenía la calificación de egoísmo empleada por Adam Smith al referirse al propio interés. En lo sucesivo –en la terminología de Weber la teoría económica quedaría libre de valores, y los individuos no seguirían una conducta moral, sino racional, es decir, orientada a maximizar la satisfacción de sus preferencias. El interés egoísta quedaba así transformado en un factor psicologista indispensable para explicar el logro del interés común, y la mítica figura de la “mano invisible” quedaba convertida en algo tan objetivo y racional como un sistema de ecuaciones simultáneas, cuya solución serían los precios de equilibrio.

La nueva ciencia de la economía nada tenía que ver con la moral o la ética, se limitaba a diseñar el uso racional de los medios disponibles. De tal modo que, mientras la moral se ocupaba de la elección de los fines –algo que no tenía explicación racional– la economía se ocupaba del uso racional de los medios. Para el positivismo, los fines, que tienen que ver con la libertad, pertenecen a la dimensión existencial del hombre, algo que situaban más allá de lo racional, o simplemente en lo irracional. Se imponía así una separación drástica entre medios y fines, lo cual no deja de ser contradictorio, pues según esto, la teoría económica se encargaría de alcanzar, de modo racional, lo que habría sido fijado de modo no racional.

¿En qué sentido podría entonces la conducta humana ser racional y libre? En el plano empírico positivista, la libertad quedaba reducida al diseño de un modelo matemático de toma de decisión entre opciones previstas. Una decisión sería entonces calificada de racional si se ajusta a los axiomas de un modelo matemático, en el que las opciones estén perfectamente definidas, y la decisión se corresponde con un máximo o un mínimo de un parámetro, que se toma como índice de racionalidad. Al principio, ese parámetro fue la utilidad del individuo, establecida de modo psicologista, posteriormente –ante la crítica positivista se trató de establecer ese parámetro a partir de la consistencia lógica del propio modelo matemático de decisión. En la actualidad, es un tema meramente axiomático y formal.

Walras, que se consideraba kantiano²⁰, pretendía algo así como una versión mecanicista de la libertad. Su objetivo era aplicar la actividad formalizadora de la razón teórica a las interacciones de los individuos, no según el criterio del imperativo categórico kantiano, sino el de la utilidad. Eso explica que, en su opinión, alcanzar una situación de equilibrio o compatibilidad entre esas interacciones, sería un óptimo de libertad individual posible.

La idea de aplicar la matemática al estudio de la acción humana, ya se le había ocurrido a Cournot²¹, pero había llegado a la conclusión de que el único modo de hacerlo era bajo la hipótesis de la “competencia perfecta” que –como él mismo reconocía implicaba anular la comunicación, o lo que es lo mismo, impedir la política, disolver la sociedad.

En Walras, la libertad no estaba al principio, no residía en la misma acción humana, sino que era un resultado, un equilibrio, y se manifestaba como compatibilidad de las interacciones; de modo que la libertad sería similar a lo que acontece con el movimiento de las piezas de un mecanismo bien ajustado. Un equilibrio donde no cabe la libertad creativa, y tampoco la producción, manifestación de la libertad humana. Para Walras, que no admitía la intersubjetividad de la política²², solo un mecanismo podía establecer la justicia, los espacios de libertad de cada individuo. Apelar a un mecanismo era un modo de ocultar la imposición hobbesiana de un poder absoluto como fundamento de la convivencia humana. No tiene nada de extraño que, años después, los socialistas –a los que Walras había combatido en las tesis de Proudhon tomaran el modelo de equilibrio mecánico de Walras como expresión ideal de lo que podría llegar a ser un sistema socialista de economía.

²⁰ Bruna Ingraio, Giorgio Israel, *The Invisible Hand: Economics Equilibrium in the History of Science*, (Cambridge: Ma, MIT Press, 1990).

²¹ Augustine Antoine Cournot, *Recherches sur les principes mathématique de la theorie des richesses*, (Paris, Calman-Lavy, 1974).

²² Arnaud Berthoud, Arnaud : “Liberté et libéralisme économique chez Walras, Hayek, Keynes”, *Cahiers D’économie Politique*, 16. (2001): 153-175,

Contra la opinión de matemáticos tan ilustres como Cournot y Poincaré, sostuvo Walras que, una vez reducida la economía a un sistema de ecuaciones, su solución acabaría con la opacidad de la “mano invisible”, de modo que la mecánica social quedaría desvelada. No se tardaría mucho en descubrir que, desde el punto de vista matemático, el sistema de ecuaciones planteado por Walras constituía una condición necesaria, pero no suficiente para alcanzar su solución. A pesar de eso, no cejaría Walras en su intento, y trataría de imaginar como podría ser el proceso que en la realidad permitiera la solución de ese sistema. Con este fin recurrió a la figura de subastador o “*commissaire-priseur*” que, en la Bolsa de Paris, mediante un sistema de tanteos, lograba igualar las ofertas con las demandas. El problema residía en que, para el caso no de uno, sino de todos los mercados, ese hipotético “subastador” tendría que tener propiedades sobre humanas. Una solución ficticia e imaginada que no dejaba de ser un falso sustituto de la política. Walras confundía la solución política para un caso concreto, la única real²³, con la solución matemática de toda la economía, algo manifiestamente inviable.

La insistencia de la llamada economía neoclásica en recurrir al análisis matemático obligaba a reducir todas las reglas y normas de conducta a útiles de maximización²⁴. El intercambio sería la única relación admisible entre los individuos, medido además por la maximización de sus respectivas funciones de utilidad. Un intercambio mecánicamente regulado y que no obstante se presentaba como libremente realizado. Se daba por supuesto que los contratos, los que hacían posible esos intercambios, surgían de modo inmediato de las voluntades individuales, sin necesidad de un marco político. No había por tanto entre los individuos ningún tipo de mediación, solo la regulación formalista impuesta por el Estado,

²³ Andrew Schotter, *The Economic Theory of Social Institutions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

²⁴ Louis Dumont, *Homo Aequalis, Génesis y apogeo de la ideología económica*, (Madrid: Taurus, 1982); Jean Pierre Dupuy, Jean Pierre “De l’émancipation de l’économie: retour sur le problème d’Adam Smith”, *L’Année Sociologique*, 37. (1987): 311-342.

ya que se les suponía anteriores e independientes a la sociedad. El resultado sería un modelo de racionalidad radicalmente incompleto, que además confundía racionalidad funcional con libertad.

VII. La crisis de la economía como ciencia

En el seno de la tradición empirista británica, Alfred Marshall se daba cuenta de que el enfoque de Walras dejaba de lado la producción y el crecimiento, con lo que la economía perdía su justificación como actividad sustitutiva de la política. Por ese motivo, se propuso construir una economía matemática en equilibrio y con crecimiento. Como más tarde le haría ver Sraffa un crecimiento con equilibrio implicaba hacer compatible la competencia perfecta con la eficiencia productiva, lo cual no resultaba posible. Una vez más, quedaba claro que el problema económico solo tiene solución en un marco político, y para situaciones concretas y singulares, mientras que resulta intratable desde un punto de vista global, y desde un punto de vista meramente matemático.

Sería otro británico, Keynes, también en la tradición empirista de Hume, Malthus y Burke, quien abiertamente negaría que la economía fuese un sistema que se regulase por sí solo. En su opinión, lo más importante de la economía, lo que le confería aceptación social, no era el equilibrio, sino la producción y el crecimiento. En otras palabras, la economía no era una ciencia de tipo matemático, sino un aspecto de la política, o mejor dicho, un instrumento de la manipulación estatal de la sociedad. En su opinión, la clave para reactivar el crecimiento económico era crear buenas expectativas de enriquecimiento para los más ricos, que son el motor de la economía; con ese fin había que diseñar instrumentos, con base en la psicología de masas, y convenientemente activados a través del Estado, que volvieran a impulsar el crecimiento de la economía. No quedaba claro que, para Keynes, el interés del individuo fuera el elemento clave en la marcha de la economía, como habían pensado hasta entonces tanto los economistas clásicos como los neoclásicos.

Después de la segunda guerra mundial, como reacción tanto a la amarga experiencia de los estados totalitarios como a la difusión del socialismo, así como para frenar la postura intervencionista defendida por Keynes, se desataría una intensa campaña en defensa del individualismo político y metodológico²⁵. Con este fin, se volvería a recurrir a modelos matemáticos, pero ahora para demostrar que –aunque no se podían calcular los precios de equilibrio siempre existiría por lo menos una solución teórica al equilibrio general para todos los mercados. En otras palabras, que nunca sería posible planificar y controlar la economía, pero que siempre tendería a una hipotética situación de equilibrio. Con estos “teoremas de existencia del equilibrio” se pretendía recuperar, no solo la función de la economía como sustitutiva de la política, sino presentar a los mercados como ámbito de la autonomía de los individuos frente al Estado. Para Arrow, la imposibilidad de construir una función colectiva de utilidad era la prueba más evidente de que la política –entendida como intervención del Estado no solo no resultaba necesaria, sino perjudicial para el logro del equilibrio.

Un rasgo típico de todos esos “modelos matemáticos de existencia de un equilibrio”, como los Arrow-Debreu, o Neumann-Nash, se enfrentaban con el llamado “problema estratégico”: cadenas sin término de acciones y reacciones entre una multitud de individuos, un problema que ya Cournot había declarado irresoluble. Por eso, en lugar de recurrir a la “hipótesis de competencia perfecta”, que es manifiestamente irreal, esos modelos recurrieron a teoremas matemáticos más sofisticados, como los de “punto fijo” o “conocimiento común”, que imponen un tipo de “racionalidad” manifiestamente incompleta.

Ante el hecho de que la “racionalidad” matemática es incapaz de plantear y resolver el problema estratégico, esos teoremas han recurrido a lo que se considera “no racional”, como

²⁵ Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre*, (Madrid: Alianza, 1977); Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, (Madrid: Aguilar, 1968).

son los “objetos colectivos” o convenciones²⁶. Así, por ejemplo, el supuesto del “conocimiento común” solo es eficiente si el conjunto de los individuos tiene una capacidad de reflexión total, o lo que es lo mismo, si la sociedad es transparente para sí misma –como si fuera un sujeto lo cual supone algo tan absurdo como hipostasiar la sociedad. Además, desde un punto de vista lógico, no es admisible que un proceso deductivo suficientemente complejo sea a la vez coherente y completo. En conclusión, no parece muy adecuado recurrir a esa especie de “tiempo telescópico” o finalista, que es el que se emplea en esos teoremas, y que nada tienen que ver con la indeterminación de la acción humana.

VIII. La crisis del mercado

Siguiendo los supuestos de la física de Newton, los enfoques matemáticos de la economía habían considerado que los intercambios de mercado, de modo similar a la fuerza de la gravedad, constituían una realidad natural, algo así como una dinámica independiente de la voluntad humana. Se había dado por supuesto que, así como la ecuación de Newton reflejaba el equilibrio del universo, las ecuaciones de Walras reflejaban el equilibrio de los intercambios de mercados.

Mientras en la física la realidad dotada de su propio dinamismo se encarga de desmentir –vía experimento los planteamientos que no se ajustan a ella; en la economía, la supuesta racionalidad de la conducta de los individuos no viene determinada desde fuera, por un orden natural inalterable, sino que depende de las relaciones que libremente establecen los individuos en cada momento entre ellos. No hay algo así como un experimento que permita controlar la supuesta racionalidad de los individuos. La economía no puede ser asimilada a un proceso mecánico de intercambios entre individuos que, a través de una dinámica natural, alcance una situación de equilibrio de esos intercambios.

²⁶ Jean Pierre Dupuy, “Convention et Common knowledge”, *Revue économique*, 2, (1989): 361-400; Jean Pierre Dupuy: “Common knowledge, Common Sense”, *Theory and Decision*, 27,(1989): 37-62.

Recién en los años noventa algunos economistas, inspirados por el desarrollo de los computadores y de la teoría de la información, se dieron cuenta de que los mercados no eran otra cosa que diseños intencionales con vistas a manejar y controlar una gran cantidad de información. En otras palabras, que la explicación del “subastador de Walras” había puesto de manifiesto que los mercados no eran procesos naturales, sino diseños intencionales, como puede ser una subasta, que pretende igualar las ofertas con las demandas. Diseños construidos *ad hoc* para reunir y contrastar información dispersa entre una multitud de individuos²⁷. La figura del subastador walrasiano para explicar cómo podría funcionar el mecanismo que llevaba la formación de los precios de equilibrio pone de manifiesto que –para Walras– el logro del equilibrio de los mercados no era algo mecánico, sino un proceso de interacción que dependía de un determinado marco institucional.

Este modo de entender los mercados ya lo conocían los comerciantes de la baja edad media. Fueron ellos, los que habían establecido los mercados como lugares y tiempos de encuentro –una feria, en una ciudad como un modo sencillo de ofrecer y adquirir información, no solo sobre ofertas y demandas, sino sobre las otras partes contratantes, la calidad de los productos, las reglas a seguir, etc. Por esta razón consideraban que la formación de los mercados, en cuanto relaciones entre los hombres era inseparable de la ética y la política.

En un primer momento, los descubridores del nuevo modo de entender los mercados mantuvieron la idea de que la información era algo así como una sustancia objetiva, de la que disponían los individuos, y que se trataba de diseñar sistemas de recoger y sintetizar esa información. Luego, cayeron en la cuenta de que, en la mayoría de los casos, los individuos

²⁷ Philip Mirowski and Edward Nik-Kha, *The Knowledge We have Lost in Information: The History and Information in Modern Economics*, (Oxford, Oxford University Press: 2004).

tienen poca información, que su conocimiento es siempre subjetivo y poco fiable. Finalmente, llegaron a la conclusión que los mercados eran diseños intencionales, muy parecidos a los de las empresas, cuya finalidad era generar un tipo nuevo de procesos y productos, que, al no ser accesible a la mayoría de los individuos, otorgaban alguna ventaja competitiva y posibilitaban la obtención de beneficios.

De este modo, la economía dejaba de lado la idea del equilibrio del mercado y recuperaba su dimensión dinámica y productiva. Desde este nuevo enfoque, la “división del trabajo” de Adam Smith, se presentaba como el diseño de un mercado, un modo concreto de organizar la producción, con vistas al logro de una ventaja competitiva, en una determinada situación histórica. Quedaba así patente que la llamada economía no era un sustituto de la política, sino un modo interesado de imponer un determinado diseño de la producción, bajo el falso pretexto de que existía una “mano invisible” que corregiría esa asimetría informativa, sin necesidad de su deliberación en el ámbito de lo público.

A comienzos del siglo XXI se ha descubierto que la economía no es una ciencia, sino una técnica de primer orden, algo así como una “ingeniería de mercados”, mediante la cual se diseñan distintos modos de producción, o de generación de ventajas competitivas²⁸. Como todo ese tipo de técnicas, que persiguen intereses particulares, la economía debe quedar sometida a esa técnica superior que es la política. Con la advertencia de que la política no debe confundirse con la regulación estatal, sino con el debate abierto, entre los presuntos implicados, sobre las ventajas e inconvenientes de los nuevos procesos productivos, que nunca son globales, sino que afectan a un determinado grupo social, “aquí y ahora”, en un marco institucional que refleja una concepción compartida de una vida humana digna.

El Estado moderno –diseñado para impedir la política, que para algunos se consideraba

²⁸ Guillaume Haeringer, *Market Desing: Auctions and Matching*, (Cambidge: MA, MIT Press, 2018).

un mal fomentó que los individuos se mantuvieran alejados de lo público, que solo se preocuparan de lo privado, de su enriquecimiento. Ahora, a comienzos del siglo XXI, se ha venido a descubrir que el Estado no impidió la política, sino que la deformó, la separó de la moral y la convirtió en puro poder, reservándose en exclusiva el ejercicio de ese poder absoluto.

La moral, que también había sido deformada, quedaría encerrada en el ámbito de lo privado, mientras que, tanto la llamada política, como la economía, quedaban sometidas a unas normas generales, impuestas de modo coercitivo, y teóricamente orientadas a la autonomía de unos individuos abstractos y pasivos. Una libertad constreñida por el sometimiento a unas normas de “racionalidad” incompletas, destinadas al enriquecimiento individual, con vistas al logro de un aumento continuado de la producción social. Podemos concluir diciendo que el Estado moderno ha impedido que la política se adentrara plenamente en la organización de las relaciones económicas²⁹.

IX. La crisis del Estado

Como hemos visto, el concepto moderno de economía surgió ligado a un modo deficiente de entender la libertad. Desde sus orígenes ha pretendido presentarse como un marco de neutralidad para el desarrollo del entramado de relaciones meramente utilitarias entre individuos, que se supone dotados de derechos previos a todo orden social, y que constituyen el proceso productivo.

El concepto de Estado moderno supone que la libertad del individuo se reduce a su capacidad de productividad espontánea, lo cual exige un poder absoluto que ponga orden en esa espontaneidad del individuo. La tarea del Estado sería crear e imponer un orden

²⁹ Miguel Alfonso Martínez-Echevarría Ortega, *La dimensión política de la economía*, (Pamplona, Servicio publicaciones de la universidad de Navarra, 1995).

normativo abstracto que permita la expansión de una sociedad-mercado, en la que las relaciones entre los individuos queden reguladas por la espontaneidad del propio interés. Se daba así una reducción de lo social a lo meramente productivo, un proceso regulado por unas leyes naturales, parecidas a las de la física. Ahora bien, si se pone en duda, o se niega, la autonomía de esa dinámica productiva de los individuos, el concepto de Estado entra necesariamente en crisis de legitimidad.

Por otro lado, la viabilidad del Estado solo es posible en un tipo de sociedad en la que las relaciones entre los individuos sean cada vez más monetarias. Al ser improductivo, el Estado para financiarse requiere de flujos monetarios crecientes, para lo cual debe contribuir a la total monetización de la economía. Aunque pueda parecer paradójico, un poder que se pretende absoluto es inevitablemente precario, por lo que necesita estar siempre en expansión, para lo cual requiere del dinero sin término, o lo que es lo mismo, reducirlo todo a medios.

En este marco, y contra su ser natural, la ley comparece entonces como restricción de la libertad del individuo, y se constituye en un conjunto de relaciones meramente instrumentales, que pretenden hacer posible que cada individuo pueda ejercer sus derechos sin interferir con los de los otros. El Estado refleja el racionalismo de los ilustrados, pretende dotar a la política de la simplicidad, claridad y homogeneidad de la ciencia moderna. En otras palabras, conseguir la mayor despolitización posible de las relaciones humanas, lo cual, por paradójico que pueda parecer, no es más que otro modo, aunque torcido, de hacer política.

Desde el principio, conscientes de la tiranía de un poder absoluto, se había recurrido a su división instrumental, un modo de controlarlo. Esta postura está en la raíz misma de la llamada revolución inglesa del siglo XVII, que otorgó ese control a la naciente burguesía comercial.

Sería el movimiento democrático, el que a mediados del siglo XIX, vendría a poner en duda, por primera vez, los supuestos que daban legitimidad al Estado. Se descubriría que para hacer efectivo el principio de igualdad de todos ante la ley, se hacía necesario que también fuera igualitaria la participación funcional en la tarea legislativa. El reconocimiento de ese déficit de representatividad de la ley, puso en evidencia que no era tal la supuesta autonomía o naturalidad de los procesos productivos, sino que estaban condicionados por una determinada estructura social y política, por situaciones históricas precedentes.

A partir de entonces, se abriría camino la legitimidad de la intervención del Estado para intentar corregir las desigualdades sociales, causadas y agudizadas por esa reconocida falta de representatividad. El principio democrático destacaba una dimensión que estaba implícita en el origen mismo del Estado moderno, la necesidad de su intervención para mantener y dar continuidad al proceso productivo. Quedaba así de manifiesto que no estaba tan claro la supuesta autonomía de lo productivo.

En cualquier caso, la democratización del poder legislativo no puso en duda los fundamentos del Estado moderno. En ningún momento el socialismo democrático ha pretendido desligarse del poder absoluto, sino que más bien se ha encargado de reforzarlo. Ha sido la propia lógica del Estado moderno, con su continuo crecimiento como aparato de poder, y la consiguiente disminución de la autonomía de lo social, la que ha llevado a esta situación de despolitización de la economía, con su consiguiente descontrol. El resultado ha sido una creciente e imparable burocratización del Estado que ha ahogado lo poco que quedaba de la auténtica dimensión política de la economía.

Se puede decir que, en el primer tercio del siglo XX, el Estado había sido mitificado, facilitando la aparición del totalitarismo. Como ha señalado Cassirer³⁰, la reiterada aplicación

³⁰ Ernst Cassirer, *The Myth of State*, (New Have, Yale University Press, 1946).

del principio de *Gleichschaltung*—coordinar por homogeneidad ha puesto de manifiesto que para subsistir, el Estado tiene que eliminar todas las demás formas de vida social y cultural, borrar todas las diferencias y barreras entre los individuos y su poder absoluto.

X. Refundar el Estado: Habermas y Rawls

En el último tercio del siglo XX, el creciente descontrol de la economía, debido a su creciente autonomía frente al poder del Estado, ha venido a poner de manifiesto lo que Habermas ha llamado el “problema de legitimización del capitalismo tardío”³¹. Es decir, que la “maquinaria de la modernización” —en concreto, el mercado, la empresa capitalista y el aparato burocrático del Estado, han trabajado en contra de los ideales defendidos por la Ilustración.

Con una filosofía que ha renunciado a la pretensión metafísica, la propuesta de Habermas³² para recuperar los ideales ilustrados ha sido establecer, a través de una vía no cognitivista, un nuevo sustituto de la secularidad. En otras palabras, a partir de la concepción kantiana de la razón, lograr una más participativa normatividad social, de tal modo que la existencia del Estado no conlleve la reducción de lo social a lo meramente económico o productivo.

Esa nueva normatividad política más participativa estaría fundada en un mutuo entendimiento entre sujetos capaces de discurso y acción, de tal modo que la vida política vendría a estar constituida por una especie de solidaridad dialógica. El punto débil de este planteamiento es que Habermas confunde la comunicación, situada en el plano existencial, con un discurso procedimental, que se queda en el plano teórico.

³¹ Jürgen Habermas, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, (Köln: Suhrkam Verlag, 1973).

³² Jürgen Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, (Madrid: Taurus, 1993).

Con la misma idea de rescatar el proyecto ilustrado desde sus propios fundamentos, John Rawls³³ ha propuesto una revisión de la doctrina hobbesiana del contrato social, con el fin de evitar que la economía, bajo el pretexto de un mayor número de expectativas satisfechas, se constituya en el principio que articule la totalidad de la vida social. Siguiendo el enfoque procesal de la moral kantiana, junto al rechazo de la utilidad como manera de justificar las desigualdades sociales, y a partir de lo que ha llamado “posición original”, Rawls ha pretendido establecer una teoría racional de la justicia.

Aunque no acepta la perfectibilidad del ciudadano, que es lo propio de Aristóteles, lo que Rawls si ha asumido de ese filósofo es la idea de que la participación en las tareas de una sociedad bien ordenada, constituye un gran bien para todos. Eso le ha llevado a asumir lo que él considera un principio “aristotélico”: dar preferencia a los bienes más inclusivos, aquellos que dan mayor satisfacción a los demás y a uno mismo.

De modo parecido a Habermas, la idea de la política que sostiene Rawls consiste en concebir un marco de cooperación cívica lo suficientemente inclusivo para que sea posible la adhesión de individuos que tengan una diferente concepción del bien. De este modo sería posible llegar a una concepción procedimental de la justicia. En realidad, no es otra cosa, que establecer un consenso cualificado, a partir de un concepto previo de justicia, que permita a su vez decidir quiénes pueden ser considerados ciudadanos razonables, capaces de asumir ese consenso, y quiénes no. En otras palabras, la propuesta de Rawls es la sustitución de la búsqueda en común de la verdad práctica por un “principio de tolerancia”, que ha propuesto extender hasta la misma filosofía.

Tanto Habermas como Rawls, al intentar encontrar una vía, basada en una racionalidad procedimental que permita alcanzar un sustituto de la verdad práctica, se han

³³ John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press,1993)

visto abocados a adoptar posturas que tienen difícil justificación desde su propio concepto de racionalidad³⁴, como se puede comprobar siguiendo el debate que sobre este tema ha sido sostenido por ambos³⁵.

En estos autores, se comprueba que, a pesar del fracaso de Kant para explicar la razón práctica, persiste una tendencia a reducir la política a unas normas morales deducidas de un enfoque científico de la vida: a un comportamiento “racional”, o por lo menos razonable, que nada tiene que ver con la razón práctica. En este sentido, el ciudadano razonable –al que se considera virtuoso vendría a ser –al estilo kantiano el voluntarioso cumplidor de norma racionales, claramente establecidas de un modo objetivo y universal.

Cuando la filosofía deja de entenderse como búsqueda en común de la verdad, ejercicio compartido de la libertad, se hace muy difícil recuperar la secularidad y el sentido pleno de la política. Por contraste, en el campo de las ciencias experimentales, donde sí se admite la búsqueda en común de la verdad, se desarrolla un verdadero diálogo práctico que conlleva a un evidente un progreso en el conocimiento de la realidad, con el consiguiente desarrollo de técnicas y productos. Sin acceso a la verdad, la secularidad queda sin sentido, y no tiene nada de extraño que para Schmitt³⁶ el Estado sea una secularización de lo teológico, algo que nada tiene que ver con la secularidad.

XI. Refundar la economía: Hayek

A partir de la crítica de Karl Popper a la ciencia moderna, Hayek se propuso dotar a la economía de un fundamento no racionalista, algo que podríamos denominar un culturalismo evolucionista, que viene a ser otro modo de explicar la culminación de la historia sin apelar a

³⁴ Ronald Beiner, *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*, (New York: Cambridge University Press, 2014).

³⁵ Jürgens Habermas, John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, (Barcelona: Paidós, 1998).

³⁶ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, (Madrid: Alianza Editorial, 1991).

la razón ya sea divina o humana.

Hayek tomaría su inspiración de la “teoría de la información”, versión modernizada del mecanicismo del siglo XIX. Iniciada en los años cincuenta del siglo pasado bajo el nombre de “cibernética”, ha evolucionado hacia las recientes “ciencias cognitivas”, junto a la “teoría de sistemas auto-organizados”. Desde este punto de vista la sociedad sería algo así como un gigantesco procesador de información, que supera con mucho la limitada capacidad de la mente de cada individuo. Pronto llegaría a sostener³⁷ que la información no era algo objetivo, que el conocimiento de los individuos es mayoritariamente tácito, no directamente accesible, de modo que la “racionalidad” de sus conductas es en gran parte no consciente³⁸.

A partir de ese conocimiento tácito, adquirido por mimetismo, los individuos adoptan reglas de conducta de las que no son plenamente conscientes, pues la racionalidad de esas reglas les supera, y no las pueden llegar a entender de modo consciente. Quedaba entonces claro que el individuo sin la sociedad no resultaría viable. De este modo, Hayek venía a asumir la tesis de Durkheim³⁹, según la cual la cultura y la tradición son la clave con la que el hombre entiende el mundo, a sí mismo, y su acción. Es la sociedad la que proporciona al individuo su lengua, sus instituciones, sus criterios de actuación.

Con este nuevo enfoque Hayek se oponía al individualismo metodológico clásico, a la idea de un individuo dotado de una racionalidad autosuficiente. De todos modos, sostenía Hayek que, aunque la sociedad sobrepase al individuo, eso no implica que lo subordine, sino que es la condición necesaria para su libertad, lo que le permite establecer autónomamente sus propios fines, y llevarlos a cabo.

³⁷ Friedrich A. Hayek, “Use of Knowledge in Society”, *The American Economic Review*, 35, 4, (1945): 619-630.

³⁸ Oguz Fuat, “Hayek on Tacit Knowledge”, *Journal of Institutional Economics*, 6, (2010): 145-146.

³⁹ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.

En cualquier caso, no queda muy claro la pretendida autonomía del individuo. Por un lado, la sociedad viene a ser el resultado de un complejo proceso de interacción de los individuos, por otro lado, los individuos están condicionados por la cultura a la que pertenecen. Por ese motivo, con el fin de asegurar la autonomía de la sociedad frente al individuo, sostuvo Hayek, que entre la subjetividad de cada individuo y la objetividad de la sociedad existía lo que llamaba un “salto en complejidad”, que impide que la sociedad pueda ser objeto de un diseño o planificación intencionada.

Para explicar ese “salto de complejidad”, recurrió Hayek a la teoría de los autómatas de von Neumann. De acuerdo a esa teoría la sociedad vendría a ser un sistema auto-poietico – que se produce por sí mismo de tal modo que, aunque son los individuos los que construyen la sociedad, ni saben lo que hacen, ni saben cómo lo hacen. Surgía así lo que podría llamarse “individualismo metodológico sistémico o complejo”. Lo que Hayek quería dejar claro es que el “conocimiento y las reglas” que generan la sociedad no son reducibles a categorías del pensamiento humano, que la sociedad es anterior a sus elementos constitutivos, como una autotranscendencia del individuo.

Aunque en ningún caso Hayek ha llegado a afirmar explícitamente que la sociedad sea un sujeto, utiliza expresiones como el “saber del sistema social”, un “saber absoluto”, irremediabilmente difundido en su interior, que de ninguna manera puede ser sintetizado.

Hay pues en el esquema de Hayek dos órdenes de conocimiento o información, el social y el individual; el primero es la resultante de las acciones de los individuos, pero no de sus diseños. Se trata de un saber colectivo, que carece de sujeto, y se manifiesta en las reglas, convenciones, e instituciones, presentes en los psiquismos de todos los individuos. Hay además una clara asimetría, pues mientras el “saber social” es sumamente eficaz, el “saber individual” raramente lo es.

Es confusa la mezcla que hace Hayek entre filosofía social y antropología. De un lado, un orden social espontáneo, aparentemente sin causa, que genera el sistema de reglas por el que se guían los individuos. De otro lado, unos psiquismos individuales, constituidos bajo la influencia del orden social espontáneo. Mientras el orden social es espontáneo, impersonal y evolutivo, el orden individual es organizativo, intencional y planificado. En cualquier caso, es evidente la co-determinación de ambos órdenes.

El esfuerzo de Hayek, para evitar tanto la razón moderna como el utilitarismo de los clásicos, le llevó a una teoría evolucionista de la cultura, que sería la responsable última del progreso social.

De acuerdo con esa solución, el orden espontáneo sería el resultado de un mecanismo anónimo, de un “proceso sin sujeto”, similar al evolucionismo biológico, pero distinto, ya que supone la transmisión de los caracteres adquiridos, algo que no ocurre en la naturaleza. Esto hace que el proceso de selección que rige el orden espontáneo sea más simple, rápido y eficaz, pues se basa en el contagio mimético. En el proceso intervienen la variación, la concurrencia, la selección y la adaptación al entorno. Las reglas que mejor se adapten a los cambios en el medio social serán las que adquieran una ventaja reproductiva, las que acaben por imponerse, dando lugar al orden espontáneo.

Hayek, siempre se ha mostrado elusivo a la hora de fijar el criterio y finalidad que preside ese supuesto proceso de adaptación evolucionista de las culturas. Unas veces se ha limitado a decir que se trata de adaptación “a lo nuevo”, sin más precisión, otras veces, que las reglas seleccionadas “no son las mejores”, “ni producen la felicidad” –concepto que entiende de modo utilitarista. Siempre ha sostenido que no se trata de que la dinámica evolutiva del mercado lleve a lo mejor, pero que la alternativa de no someterse a ella sería la

pobreza, el hambre y la muerte.

Aunque Hayek no se ha cansado de repetir que las reglas de comportamiento social resultantes de la evolución cultural son siempre las más benéficas⁴⁰, nunca ha dejado claro que quería decir con “benéficas”. En cualquier caso, bajo ese proceso evolutivo hay una idea de maximización de algún tipo de resultado, por lo que se puede entonces afirmar que la evolución cultural, de un modo u otro, vendría a ser enjuiciada por algún tipo de criterio utilitarista. Lo que resulta muy revelador es que, para Hayek, el núcleo de la evolución cultural vendría a ser el mercado, motor del orden espontáneo. En otras palabras, la evolución cultural estaría sometida a la vieja idea hegeliana de la “astucia de la razón”.

XII. La producción como fin de la historia

Con el rechazo de la secularidad –el abandono del ser personal del hombre, la pérdida de su dimensión trascendental la libertad ha entrado en conflicto con la naturaleza, y se ha hecho inexplicable. Algo patente en la filosofía crítica de Kant, en la que convergen el luteranismo con el racionalismo ilustrado, y que está en el fondo de la idea moderna del Estado y la economía como producción.

Con la reducción kantiana de los conceptos a representaciones, el pensar humano ha quedado encerrado en el ámbito de lo espacio-temporal, donde solo cabe el determinismo o el indeterminismo de una física mecanicista. De este modo, todo el saber humano, incluida la fe, ha quedado reducido al saber operativo, donde prima la noción de producción, como se pone de manifiesto en el apriorismo espontáneo del pensamiento, que es el que produce los objetos. Con la consiguiente confusión del causar con el producir, que no son la misma cosa.

⁴⁰ Pierre Dardot, Christian Laval, *La nueva razón del mundo*, (Barcelona: Gedisa, 2013).

Eso explica que, cuando Kant pretendió elaborar una ética, se encontrase de frente con la antinomia de libertad y causalidad, pues la libertad de ningún modo es reducible a la razón. Eso le llevaría a fundamentar su ética sobre un sentimiento, o mejor aún, en una religión fundada en el sentimiento, como era el luteranismo. Como él mismo confiesa tuvo que limitar la razón, dando entrada a la fe, para dar algún sentido a la acción humana.

Actuar moralmente sería seguir la ley que cada individuo se impone a sí mismo, bajo la forma de un “imperativo categórico”, surgido de modo inexplicable, y que solo se cumple por estricto sentido del deber. Planteamiento muy influido por la idea de “voluntad general” de Rousseau, pues la ley que cada individuo se impone a sí mismo, no sería otra cosa que la voluntad de un único individuo colectivo, la que haría compatible la producción de todos. Aunque también tiene cierta similitud con el planteamiento de Hobbes, quien, tratando de huir de toda referencia a la trascendencia, caería en la tiranía de un poder absoluto.

De acuerdo con su enfoque productivista del conocer, la historia se reducía a progresismo, a un aumento continuado de la producción, impulsada por el crecer incesante de una ciencia basada en la aplicación iterativa de la razón pura. El resultado sería un orden espacio-temporal cada vez más racionalizado y consistente, impulsado no por las pasiones y los sentimientos, sino por la razón pura, que de por sí era lo único práctico.

Pensaba Kant que cuando el hombre actuaba moralmente, guiado por la autonomía de la voluntad, se situaba en un ámbito más allá del espacio y el tiempo, en el que se englobaba el pasado, el presente y el porvenir. Aunque este ámbito de momento no era visible, con la marcha la historia se iría poniendo de manifiesto cómo la razón pura era la que enjuiciaba todo lo sucedido, que todo lo que sucedía se ajustaba a un criterio valorativo supremo. La marcha de la historia desvelaría la existencia de un sistema teleológico en el que se mostraría

porque cada cosa existe en razón de otra, y cómo todos los fines materiales concretos aparecen unidos bajo un mismo fin. En otras palabras, para llegar a entender lo que acontece se necesitaba de un deber ser inteligible; que es la noción kantiana de la historia⁴¹.

Según Kant, para que la historia pudiera culminar desde dentro de ella misma era necesario que la producción se estructurara racionalmente, lo cual hacía todavía más inexplicable la libertad. De este modo, se volvía a renovar, en forma de ideología, el viejo intento de dominar o suplantar la naturaleza y el acontecer, para dar lugar a un mundo construido solo sobre el saber humano.

En ese intento de ordenar la producción, de superar el mal radical, de presentar la historia como liberación, Kant ponía su confianza no en el utilitarismo, sino en el imperativo categórico. Ahora bien, se daba cuenta de que eso no podía ser tarea de un solo hombre, ni siquiera de una generación, sino de toda la humanidad. De este modo la humanidad como un todo se convertía en sujeto de la historia. Con este planteamiento, no solo el hombre quedaba sometido a la dinámica de la producción, sino que la historia no sería otra cosa que un gigantesco proceso de apropiación de la naturaleza.

Hegel va a proceder de modo contrario a Kant, no va a limitar la razón para dar entrada a la fe, sino que va a divinizar la razón, para que la fe se haga innecesaria. También va a sostener que hay un final de la historia, pero la razón que la conduce no es la humana, sino la divina, y se manifiesta en un proceso dialéctico, superación de los contrarios, que asume todo el pasado en el presente. En este sentido, la historia sería una teodicea, una justificación de Dios frente a la persistencia del mal en el mundo.

Hegel no admitía el “imperativo categórico”, sino que será la “astucia de la razón” la

⁴¹ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, (México: FCE, 1948).

que, a partir del mal, de la falta de racionalidad y la carencia de dialogicidad de los hombres, daría lugar a la racionalidad plena, al absoluto, al dominio de la totalidad del resultado. De este modo, quedaba claro que la razón dialéctica no era dialógica, y que la libertad, para Hegel, no podía ser otra cosa que el conocimiento de la necesidad.

Ahora bien, si la razón dialéctica es necesaria, no se entiende cómo podía ser la razón de la historia, ya que su culminación –en caso de producirse tendría que ser dialógica, lo cual no es posible en el enfoque de Hegel. Sin libertad, sin el fomento de la libertad, que es lo propio de la secularidad, no se entiende cómo se puede llegar a alcanzar una plenitud dialógica.

Marx se dará cuenta de que los intentos de dar entrada a Dios en la historia, ya sea por medio del imperativo categórico de Kant, o a través de la razón dialéctica de Hegel, no tenían sentido, la filosofía había dejado de existir, solo era accesible al hombre el saber operativo, el desarrollo de la producción. En otras palabras, la salvación para el hombre no viene de una filosofía de la historia, sino de la absolutización de la producción. Se puede decir que, si no hay secularidad, solo cabe el ateísmo radical, el hombre es su único salvador.

En el origen de la modernidad hay –como de alguna manera parece haber intuido Weber un modo equivocado de entender la secularidad, de asumir la relación escatológica del hombre con Dios. Si el obrar humano, como sostenía Lutero, nada tenía de bueno en sí mismo, y no podía ser elevado al plano de la gracia, la única solución, para no caer en el fatalismo pagano, era sostener –como haría Kant que la racionalidad del producto, del resultado, era la que dotaba de algún sentido al obrar humano en esta vida. En otras palabras, había que plantear la historia como si Dios no existiera, lo cual en principio no supone negar su existencia, pero implica un cambio radical en el modo de entender al hombre, prescindir de su condición de persona.

En el origen de la modernidad está el intento de escapar de la naturaleza, que había sido declarada oscura, corrupta y pecaminosa, de modo que al hombre solo le quedaba una libertad esclava. Había que buscar algo que pudiera sustituir la naturaleza. La solución sería sustituirla por la pura indeterminación, por una libertad indeterminada, como la kantiana, que no está condicionada por nada. En otras palabras, por una libertad absoluta, que por eso mismo no puede ser intersubjetiva, y que cierra al hombre sobre sí mismo, eliminando su condición de persona, haciendo imposible entender la libertad y la secularidad. Una libertad como indeterminación solo puede encontrar su determinación en el resultado, en el orden del producto.

En el momento presente estamos más allá de la modernidad, en la llamada postmodernidad, donde predomina la desconfianza y el abandono de los proyectos de la ilustración. Algo que se iniciaría con la *Kulturkrisis* posterior a la catástrofe de la I Guerra mundial, donde se destaca de modo especial la postura de Heidegger, y a su manera, la de Weber. Crisis que se acentuaría después de la segunda guerra mundial, y que se refleja en libros como la *Dialéctica de la Ilustración*, de Max Horkheimer y Theodor Adorno, o *La crisis de la ciencia europea*, el último libro de Husserl.

Como ha sugerido Susan Neiman⁴², gran parte del pensamiento político de la modernidad ha surgido para evitar el mal y el desorden, lo que podría explicar porqué, desde Hobbes hasta Hayek, se haya recurrido a algún tipo de “dios artificial”, que haga innecesaria la lucha por ser virtuoso, de modo que el orden social no sea otra cosa que el resultado de un mecanismo que, situado por encima de las intenciones de los hombres, sea el más satisfactorio posible para todos, sin que los hombres tengan que hacerse responsables de sus decisiones, ni pongan empeño por adquirir virtudes, es decir, que no necesiten mejorar como hombres.

⁴² Susan Neiman, *Evil in modern Thought*, (Princeton: Princeton University Press, 2015).

En cualquier caso, lo que ahora se constata es que la productividad, lo que en la modernidad se llamaba progreso, se ha fracturado en una multitud de dinámicas complejas, que no cesan de separarse y enfrentarse, sin ningún tipo de coordinación posible. La atención de la mayoría sigue puesta en el modo de coordinar el resultado. Unos, como Habermas o Rawls, han pretendido conseguirlo manteniendo su confianza en la razón ilustrada. Otros, como Hayek, han buscado alternativas no racionalistas, que al final desembocan en versiones más refinadas del utilitarismo. Los que todavía insisten en recurrir al Estado, acaban por descubrir que también se trata de un producto, de un resultado, y que también está sometido a la misma dinámica de fracturación de una complejidad cada vez más descoordinada. Nadie sabe cómo ordenar la enorme civilización tecnológica creada sobre el supuesto de una racionalidad autónoma.

Lo importante es descubrir que el principio de orden radica en la persona, solo el recurso a la continua capacidad de recomenzar, que es donde se manifiesta la libertad de una persona, puede ordenar, no el resultado –que es una totalidad inexistente, sino el obrar humano, aquí y ahora, que es por eso mismo, don y apertura al otro.