

**RACIONALIDAD ECONÓMICA:
FUNDAMENTOS, EVOLUCIÓN Y SENTIDO**

COLECCIÓN
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS
SERIE *FILOSOFÍA*

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

José Luis Fuertes Herreros. Universidad de Salamanca. España

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan Arana. Universidad de Sevilla, España

Enrique Bonete. Universidad de Salamanca, España

Antonio Campillo, Universidad de Murcia, España

José Luis Cantón, Universidad de Córdoba, España

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra, Portugal

Florencio-Javier García Mogollón, Universidad de Extremadura, España

Martín González Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, España

José F. Meirinhos, Universidade do Porto, Porto

Luis Merino Jerez. Universidad de Extremadura, España

Juan Antonio Nicolás, Universidad de Granada, España

Javier Peña, Universidad de Valladolid, España

Rafael Ramón Guerrero, Universidad Complutense de Madrid, España

Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, Universidad de Salamanca, España

Salvi Turró i Tomás, Universitat de Barcelona, España

GERMÁN SCALZO

**RACIONALIDAD ECONÓMICA:
FUNDAMENTOS, EVOLUCIÓN Y SENTIDO**



1ª edición, 2017

© Germán Scalzo

© 2017, editorial Sindéresis

Calle Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España
Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal
info@editorialsinderesis.com
www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-16262-40-3

Depósito legal: M-33963-2017

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

Portada: La vocación de San Mateo. *Caravaggio*, 1601. Iglesia de San Luis de los Franceses, Roma

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

*“La piedra que desecharon los constructores
es ahora la piedra angular” (Hec. 4, 1-12)*

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN	39
1. LA RACIONALIDAD EN EL MUNDO ANTIGUO	55
<i>Fundamentación religiosa: el hombre en referencia a la casa y el don ceremonial</i>	57
<i>Fundamentación filosófico-política: el hombre en referencia a la ciudad y el don moral</i>	65
<i>Platón y la ciudad perfecta</i>	70
<i>La economía como impedimento</i>	73
<i>Aristóteles y la ciudad real</i>	80
<i>La economía como posibilidad</i>	84
2. LA RACIONALIDAD EN EL MUNDO MEDIEVAL	103
<i>Fundamentación revelada: el hombre en referencia a la ciudad celestial y el don personal</i>	105
<i>El realismo de Santo Tomás de Aquino</i>	112
<i>La economía y el bien común</i>	117
<i>La sutileza de un cambio: Juan Duns Escoto</i>	125
<i>El nominalismo de Guillermo de Occam</i>	132
<i>Una economía sin bien común</i>	135
3. LA RACIONALIDAD PRE-MODERNA	143
<i>Revolución ontológica: el hombre en búsqueda de referencia</i>	145
<i>El hombre a pesar de la ciudad</i>	147
<i>El humanismo como renovación cultural</i>	152
<i>Lutero y la Reforma Protestante</i>	161

<i>El triunfo del individualismo</i>	169
<i>Un intento fallido de síntesis entre nominalismo y realismo</i>	174
<i>Suárez como anticipo de la modernidad</i>	176
4. LA RACIONALIDAD MODERNA	187
<i>Hacia una fundamentación secular: el progresivo reemplazo del don por el contrato</i>	189
<i>Del humanismo al racionalismo</i>	189
<i>El dualismo de Descartes</i>	193
<i>El monismo materialista de Hobbes</i>	201
<i>Del racionalismo al empirismo</i>	208
<i>La síntesis idealista de Kant</i>	220
5. LA RACIONALIDAD ECONÓMICA MODERNA	229
<i>Fundamentación naturalista: la economía como filosofía mundana</i>	231
<i>Del “dios escondido” a la “mano invisible”</i>	234
<i>La economía política de Smith</i>	236
<i>La formalización de la “economía clásica”</i>	246
<i>Hegel y el Estado como superación de la economía política</i>	258
<i>Marx y la crítica a la economía política</i>	256
<i>La aparición del “homo oeconomicus”</i>	270
<i>Economía marginalista</i>	273
6. CRISIS DE LA RACIONALIDAD ECONÓMICA MODERNA	281
<i>La consideración del tiempo en teoría económica</i>	283
<i>El evolucionismo británico</i>	285
<i>Economía evolucionista</i>	290
<i>El historicismo germánico</i>	302

<i>Economía historicista</i>	307
<i>Economía austríaca</i>	313
<i>Weber y el “proceso de racionalización”</i>	317
<i>El pragmatismo americano</i>	327
<i>Economía institucionalista</i>	337
7. LA RACIONALIDAD ECONÓMICA POST-MODERNA	347
<i>La racionalidad como lenguaje</i>	349
<i>Wittgenstein y los juegos de lenguaje</i>	356
<i>Círculo de Viena y Neopositivismo</i>	360
<i>Keynes: frente a la incertidumbre y la probabilidad</i>	364
<i>La economía como instrumento político</i>	373
<i>Hayek: del conocimiento disperso al orden espontáneo</i>	386
<i>En defensa del mercado y la democracia</i>	394
<i>La racionalidad en la encrucijada</i>	401
8. HACIA UNA AMPLIACIÓN DE LA RACIONALIDAD	409
<i>La racionalidad como juego estratégico</i>	411
<i>Teoría de juegos</i>	417
<i>De la teoría a la práctica de juegos</i>	428
<i>Reivindicación de la ética</i>	436
<i>Hacia una recuperación de la razón práctica</i>	448
EPÍLOGO	461
BIBLIOGRAFÍA	473

PRÓLOGO

El sentido salvífico de la economía moderna

La ciencia económica moderna se podría definir de manera simple y breve como aquella ciencia cuyo objetivo es lograr un crecimiento continuado y estable del bienestar de la humanidad. Debajo de esta definición se oculta una larga y compleja historia sobre el sentido de la vida del hombre sobre la tierra, que es lo que en este interesante libro del profesor Germán Scalzo se trata de dilucidar, principalmente a través de la génesis del concepto de racionalidad económica.

Para que esta supuesta ciencia del progreso de la humanidad pueda tener la categoría de científica, en el sentido moderno del término, necesita de un fundamento que permita de modo lógico deductivo y eficiente lograr el máximo bienestar para el máximo número.

Ese fundamento no puede ser otro que un tipo de conducta humana individual que de modo inevitable, sin contar con lo que hagan los otros individuos, asegure ese resultado. Este rasgo de ser predecible o calculable es central para llegar a entender lo que los modernos llaman racionalidad.

A través de un recorrido por la historia de las ideas el libro de Scalzo ayuda al lector a tomar conciencia de las dimensiones más profundas del problema antropológico que se ocultan bajo el concepto moderno de racionalidad económica.

Desde un enfoque no tan reduccionista como el de la moderna economía, una conducta se dice racional cuando puede ser justificada, es decir, cuando requerido un actor para que de razón de su conducta puede responder con la elaboración de un relato que pueda ser entendido por el que realizó la pregunta. Esto solo es posible si entre ambos hay algún tipo de marco cultural común, pues en caso contrario lo que para uno es racional –tiene sentido– para el otro carece de sentido. En otras palabras, la racionalidad siempre está ligada a una comunidad o tradición, luego, no se trata de algo absoluto sino en relación a algún tipo de finalidad.

La pretensión de la ciencia económica moderna fue precisamente elaborar un concepto universal o abstracto de la racionalidad, que no estuviese ligado a ninguna comunidad o tradición, sino que fuese algo natural a cada individuo, con anterioridad a su pertenencia a cualquier comunidad y cultura.

En cualquier caso, también para la ciencia económica moderna, la racionalidad supone la construcción de un relato que incluye un objetivo o finalidad, una determinada visión del mundo y de la vida, que constituye el fundamento último que da sentido a la racionalidad de una conducta. Ahora bien, la ciencia económica moderna ha pretendido lo que podríamos llamar una racionalidad “neutral respecto de los fines”. Esto ha llevado a una paradoja pues si lo importante –el método o eficacia– consiste en el diseño de un determinado tipo de racionalidad, que se supone “indiferente” respecto al fin que se persigue, resulta que ese tipo de racionalidad se ha convertido en el verdadero fin de la economía moderna. Esta exaltación del medio sobre los fines explica que el dinero, el medio por excelencia, sea el verdadero fin de la ciencia económica moderna.

Para superar esta paradoja, se hace imprescindible descubrir los motivos que han llevado a ese modo de entender la racionalidad. De la lectura del presente libro se llega a la conclusión de

que la ciencia económica moderna no es más que un intento por dar respuesta a un problema con el que el hombre se ha enfrentado desde el principio de su vida sobre la tierra: luchar para superar la situación de injusticia y pobreza en la que vive con vistas a crear un orden nuevo de mayor justicia y abundancia. En otras palabras salir de una situación de desdicha e insatisfacción para llegar a otra de felicidad y satisfacción.

Lo que singulariza el enfoque que la economía moderna ha pretendido dar a este viejo problema reside, una vez más, en la creencia de que es posible una “solución neutral”, sin tener en cuenta la interioridad o las “capas” más profundas del ser humano. La antropología que inspira este modo de pensar es que si se pone la atención en las condiciones externas de la vida, y no en su sentido o finalidad, este último problema acabará por desaparecer, o al menos quedará reducido a una cuestión subjetiva, a un tema menor sin incidencia alguna en este nuevo modo de entender el progreso de la humanidad. Una solución que como muy acertadamente ha escrito Rieff¹ se trata del triunfo de los terapeutas, para los cuales, como por ejemplo Freud, la insatisfacción interior del hombre no sería más que el reflejo del de un malestar externo.

Desde siempre, en todas las épocas, cuando el hombre ha mirado a su alrededor, al entorno en que se desenvuelve su vida, se ha encontrado desgraciado e insatisfecho con lo que ha visto, se ha tropezado con un entorno de guerra, crímenes, odios, destrucciones, etc. Esta presencia empíricamente constatable del mal en el mundo es a lo que los cristianos llamamos con un término más o menos acertado pecado original, algo que no conviene

¹ Rieff, Philip (1996) *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, Chicago University Press, Chicago.

perder de vista si se quiere saber de qué estamos hablando cuando nos referimos a la racionalidad humana.

La razón o motivo último de esta innegable situación en la que se encuentra la humanidad constituye un enigma y un misterio. En cualquier caso, se suele diagnosticar como una falta de razón, una deficiente visión del sentido del bien y la justicia por parte de todos los hombres. Por otro lado, desde siempre todos los hombres han luchado por salir de esa situación y alcanzar esa plenitud y satisfacción vital que llamamos felicidad.

Es indudable que la economía moderna ha mejorado la condición de vida de muchos hombres, sobre todo en los países ricos, aunque no por ello se puede asegurar que por eso sean más felices que los que viven o vivieron en condiciones de mayor pobreza.

En cualquier caso, pese a su pretendida neutralidad respecto a los fines, la economía moderna no ha dejado de ser un eslabón más de la larga cadena de planes de salvación y rescate de la desgraciada situación en la que vive la humanidad desde sus inicios. No deja de ser significativo que originariamente con la palabra griega economía se quería expresar la realización de un plan de salvación, de un saber práctico que ayudara al desarrollo de una vida plenamente humana.

Bajo cierto aspecto la economía moderna se ha querido presentar como un plan “neutral” de salvación, que dejando de lado los principios de la fe y la filosofía, realizara dentro de la historia y sin recurso a la gracia el concepto cristiano de redención. Un modo de llevar adelante el progreso de la humanidad –algo connatural al hombre– dejando de lado el misterio de la interioridad, para apoyarse en lo “puramente racional”, lo que el hombre puede ver y conseguir con sus propias fuerzas. Se trataría por tanto de establecer una religión universal neopagana o post-cristiana, basada no en un pasado mítico –como la vieja religión

pagana—, sino en un futuro mítico de continuo progreso de la humanidad, que conlleva una nueva práctica ritual, el empeño cada vez eficiente, más racional, en el logro de sus propios intereses. Ello lleva a algo tan paradójico como una religión individualista.

Sería precisamente esta actitud de superación y desprecio del mensaje cristiano, de poner toda la confianza del hombre en sus solas fuerzas para dar solución al misterio de su vida sobre la tierra, lo que daría lugar, hace ahora poco más de un siglo, al inicio de lo que ahora se conoce como doctrina social de la Iglesia.

En búsqueda de la razón

Si volvemos ahora a los comienzos de la historia, a los continuos empeños del hombre por caminar hacia el bien y la verdad, comprobaremos que los primeros intentos de explicar y superar el desorden en el mundo tuvieron lugar con la aparición de la filosofía; algo que solo fue posible una vez superada la confianza en los míticos rituales de la magia, que a duras penas podían ser calificados de racionales, pues en el fondo era algo muy parecido a la confianza que los modernos han puesto en lo que llaman terapias.

La gran aportación de la filosofía griega fue el descubrimiento del logos, palabra de difícil traducción, que de algún modo se refiere a la luz o visión que reside en el hombre, que le sitúa por encima de la naturaleza y le permite acceder al mundo de las ideas, a lo que permanece para siempre del mismo modo.

De todos modos, en un primer momento los griegos se centraron en lo que podríamos llamar el uso analítico o negativo de la razón; manifiesto en lo que se ha dado en llamar la tragedia de Sócrates, quien mediante el desarrollo de la dialéctica había

llevado este modo de usar la razón hasta su más alto nivel². Frente al saber confuso de sofistas y eleatas, Sócrates proclamaba que los aventajaba a todos ellos en cuanto que él sabía que no sabía nada. En ningún momento se declaraba carente de conocimiento, sino simplemente exento del falso saber del que se vanagloriaban sus antagonistas.

Este paradójico no saber socrático no se reducía al simple reconocimiento de que no sabía nada, una *ignorance savante*, como diría Pascal, sino que daba por supuesto el don de la visión; sin lo cual la docta ignorancia habría sido simplemente ridícula.

Por esto último, la filosofía helena, en lugar de dejarse llevar por el nihilismo de los sabios asiáticos, afirmaría el significado absoluto del hombre sobre el fundamento de la dignidad del ser. En otras palabras, en esa asombrosa capacidad de ver, y en cierto sentido, de reconocer lo que veía.

De todos modos, este haberse quedado como atrapados en el uso negativo de la razón, contribuiría a que los filósofos helenos de algún modo compartieran un pesimismo vital como el de los budistas. Si solo mediante el uso negativo de la razón se iba haciendo luz en mitad de las tinieblas, superando la variabilidad y contingencia de las cosas materiales en las que se desenvuelve la existencia humana, se llegaría a la conclusión de que el camino que llevaba al conocimiento exigía abandonar el movimiento incesante donde se desenvolvía lo vital. La práctica de la filosofía venía a ser para los griegos como una mortificación en continuo avance, un irse desprendiendo poco a poco, con la ayuda de la razón, de la aparente oscuridad de la vida, para adentrarse en una luz pura muy alejada de la materia.

² Schelling, Friedrich W. J. (1998) "Filosofía de la Revelación", *Cuadernos Anuario Filosófico*, Pamplona, p. 178.

El mismo Sócrates, consciente de que su saber se limitaba a criticar los fundamentos de la sociedad de su tiempo, sin aportar una solución alternativa, aceptaba que la única salida digna era la muerte. Tanto él, como Platón, adoptaban una postura profética, la plenitud de la visión era algo que solo cabía esperar en un futuro más allá de la muerte.

En todo idealismo hay dos convicciones inseparables: que la verdad ideal solo puede reflejarse de modo muy superficial en la oscuridad de lo real; o que el espíritu solo está ligado de modo temporal y externo con esa realidad. Por eso Sócrates se alegraba de morir, de dejar para siempre este mundo del ser ficticio e indigno para encaminarse al mundo del ser digno y verdadero.

Se entiende que para un idealista no tenga sentido dedicarse a la producción, a la transformación de este mundo, pues piensa que no es posible construir ningún orden social digno del valor absoluto e incondicionado del hombre. Solo cabe un acuerdo temporal del sabio con la vida ficticia de este mundo. ¿Por qué la vida real carece de sentido para los idealistas? Hay una contradicción intrínseca que impide detenerse en este nivel y reconocer en él la verdad suprema. Si el mundo real no participa de algún modo del ser ideal verdadero, el idealismo se contradice a sí mismo.

El mismo filósofo idealista tiene que reconocer que no ha caído del cielo, que el uso de la razón, lo que considera más alto y digno de su misma vida, solo se hace posible mediante la palabra, que no es algo que él haya bajado de los cielos, sino que ha recibido de los otros hombres. Ese mismo vínculo teleológico del movimiento de todas las cosas era el argumento más poderoso en favor de la razón como principio del mundo. Un principio que no se agota en la lógica y en la dialéctica, en el uso crítico del lenguaje, sino que se extiende a todo ser determinado; en donde hay límite y medida, hay por eso mismo, razón e idea

En cualquier caso, como ya he dicho, la filosofía griega mantuvo el mismo desprecio que los antiguos budistas hacia una realidad que tanto unos como otros consideraban oscura e indigna. Eso explica que la política y la economía no estuviesen en el centro de sus preocupaciones. Les resultaba indiferente el modo en que se organizaran las gentes de la tierra pues de entre ellos la verdad ni vive, ni vivirá nunca. Lo único que les importaba era la contemplación de la eterna verdad intelectual, algo que solo cabía esperar más allá de esta vida.

Ese modo de entender la razón conllevaría el desarrollo de una antropología negativa, donde la dualidad espíritu y cuerpo, luz y oscuridad, venía a ser una inexplicable y lamentable constitución del hombre, un misterioso castigo de los dioses. En la alta cultura griega el hombre vivía en una insoportable tensión entre el mundo interior de las ideas, donde todo es perfecto e inmutable, y el mundo exterior de lo sensible, donde todo se mueve, aparece y desaparece, donde nada es perfecto e inmutable.

Dentro de esta antropología negativa y pesimista, estaba implícito un primer intento de explicación del desorden en la vida humana, del castigo de los dioses, del pecado de origen. La corporalidad y la materia, el mundo de lo sensible, lo que ofrece resistencia a la visión del logos, lo que impide el deseo de perfección e inmutabilidad era la fuente del mal y el desorden, lo que se opone al avance de la razón. Salvarse era por tanto librarse de la corporalidad y la materia

No obstante, dentro de esa filosofía Aristóteles se apartó de la línea idealista de su maestro Platón y sostuvo que la unidad del espíritu y el cuerpo no eran algo negativo sino el constitutivo esencial del hombre. En su opinión, sin las más básicas tendencias de su naturaleza, sin las acciones y reacciones más elementales de su corporalidad podía el hombre avanzar en el camino del conocer. El cuerpo y su materialidad no eran obstácu-

lo sino ayuda para progresar en el camino del conocimiento. Era mediante lo que podríamos llamar una especie de adaptación innovadora del hombre a su entorno material sensible como se abría una puerta al uso más pleno o positivo de la razón³.

A pesar de todo, posiblemente a causa del explicable asombro que causó en aquel tiempo el descubrimiento de la grandeza del acto de conocer, la maravilla que suponía la existencia en el hombre la luz de la razón, algo que Aristóteles llegaría a calificar de divino⁴, se va a producir, a lo largo de la historia una casi inevitable tendencia a la espiritualización e internalización de la razón. Junto a esto, y como la otra cara de la moneda, surgiría un muy desafortunado desprecio hacia todo lo que tuviese que ver con la corporalidad y la materia, lo que vino a reforzar todavía más el modo negativo de usar la razón.

Aún hoy día, si uno consulta un manual clásico de filosofía, la abstracción, un elemento clave en la teoría del conocimiento, se sigue explicando como una simplista operación de rechazo o desprendimiento de todo lo material y sensible. La operación abstractiva supuestamente puede llevarla a cabo cada individuo por sí mismo a partir de lo que se considera el uso de una razón pura.

El peligro de reducir la razón humana a su lado negativo, a la dialéctica, al empeño metódico y discursivo por aclarar los contornos de lo que se ve, es que, al dejar de lado la aparente oscuridad de la materia, renuncia a ampliar y profundizar en la visión que se lograría si se entendiera que la razón también se hace presente en lo vital o existencial.

³ *Metafísica* A I 980a 21.

⁴ Sobre este tema es muy sugerente la lectura de Sellés, Juan Fernando (2003) *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona.

Lo que acabo de decir de ningún modo implica que la abstracción y el uso negativo de la razón no sea necesaria, por el contrario, se trata de algo imprescindible; sino simplemente se quiere señalar que no se acaba ahí el papel de la razón, que tiene un uso positivo. Usada de modo negativo la razón viene a ser como un instrumento de navegación, que ayuda a distinguir lo verdadero de lo falso, pero que, como la brújula, resulta inútil si no se dispone de una carta de navegación, donde se pueda señalar un destino. Sin su dimensión vital o existencial, el mero uso negativo de la razón no puede señalar afirmativamente la verdad, y todavía menos, avanzar en esa dirección.

El gnosticismo o la salvación por la pura razón

En las clases más cultivadas del mundo antiguo, conocedoras de la filosofía y desengañadas de las concepciones míticas y rituales de la magia y la religión, se fue afianzando el prejuicio de que todo lo que al hombre le llegase desde fuera, a través de los sentidos, debía ser considerado como algo engañoso y perverso.

De este modo, para esa clase privilegiada, que por otro lado no tenía necesidad de trabajar, de enfrentarse con los urgentes problemas vitales, se fue forjando una actitud de huida hacia la propia interioridad, buscando por esa vía la salvación, el acceso a la verdad y la belleza, que pensaban se les negaba por el lado de lo material y sensible. Solo en la vida retirada y solitaria, libre de las exigencias corporales y materiales, podía el hombre dedicarse a la visión, a la vida contemplativa o teórica, entendida como una especie de muerte filosófica. La famosa inscripción del templo de Delfos: “conócete a tí mismo” testimonia la antigüedad y universalidad de este modo de pensar y vivir.

Esta actitud de ensimismamiento de unos pocos sabios en la contemplación de su propia dignidad les llevaba a rechazar la

contaminación de lo material, estaba en la base de esa falsa solución al desorden del mundo que se conoce desde entonces como gnosticismo⁵.

La esencia de todas las posturas gnósticas que han existido a lo largo de la historia consiste en que solo una vez que mediante el conocimiento –*gnosis* en griego– haya llegado uno a conocerse a sí mismo, haya alcanzado la conquista de su yo interior, podrá permanecer inalterable e imperturbable frente a lo que sucede en el mundo exterior y cambiante que le rodea.

El gnóstico no niega necesariamente la existencia de un orden del mundo sensible, tal como estaba implícito en el concepto griego del Cosmos, pero considera que ese orden atrapa al hombre en un encerramiento que le rebaja y le humilla, le impide elevarse hacia el mundo de las ideas. No comparte por tanto la idea estoica de que el sometimiento al orden cósmico pueda ser una vía de liberación para el hombre.

Ese desprecio del cuerpo y la materia y la consiguiente negación de toda dimensión externa del orden y el progreso, hacía que el verdadero gnóstico, el que se había salvado de este mundo, era quien había aprendido a vivir sin esperanza y sin miedo, en otras palabras, el que había muerto e ignoraba el uso positivo de la razón.

Se trataba no obstante de una salvación interior no asequible a todos los hombres, sino reservada a unos pocos elegidos, los que gracias a unos conocimientos escondidos y difíciles de adquirir lograban vivir encerrados en sí mismos. Fuera de ellos existía un cosmos eterno, que se mueve de acuerdo con un tiempo circular, donde solo hay eterno retorno de lo que siempre es igual.

⁵ Jonas, Hans (2003) *La religión gnóstica*, Siruela, Madrid.

Los gnósticos entienden la razón como luz interior que se basta a sí misma, que nada puede descubrir y aprender de la naturaleza, de las cosas sensibles, por lo que solo le cabe volverse sobre sí misma, en una estéril autocontemplación.

En las múltiples corrientes gnósticas que han existido a lo largo de la historia, hay algo así como un enamoramiento narcisista del hombre que se cierra sobre sí mismo, consecuencia de descubrir en sí la fuerza de la luz de la razón. En todas ellas es patente la falsa idea de que esa luz brota de uno mismo, y que a través de ella cada uno pone orden y bondad en las cosas. En consecuencia todo lo exterior –el mundo de la materia– que se resiste a la penetración de esa luz, debe ser considerado fuente de oscuridad y de mal, limitación al poder de la razón. Se provoca así una especie de anorexia de todo lo material, un desprecio al cuerpo, al trabajo, que conlleva en último término al desprecio de la civilización y el progreso, que solo es posible en la apertura a la naturaleza y a través de ella, a todos los hombres.

Hacia la plenitud de la luz de la razón

Con la llegada del cristianismo, cuyo núcleo es el misterio de la Encarnación, que podría ser expresada como la asombrosa, inconcebible y misteriosa unión de lo divino con lo humano en la persona de Cristo, surgió lo que puede ser considerado la oposición más radical al modo de vivir y pensar del gnosticismo.

La vida, el cuerpo y la materia no solo dejan de ser considerados origen del mal, como sostenían los gnósticos, sino que Cristo los había asumido en su persona, haciéndolos parte esencial del camino de salvación. De este modo, había dejado abierto un camino de salvación no solo para todos los hombres, sino para la totalidad del hombre, unidad sustancial de cuerpo y alma.

El espiritualismo desencarnado de los gnósticos, que bajo distintas formas estaba muy extendido en el mundo pagano en el momento de la aparición del cristianismo, se opuso radicalmente al mensaje cristiano. Solo en ese marco se entiende la reacción de los oyentes de San Pablo en el Areópago, cuando éste proclamó la resurrección de los muertos como punto central del mensaje cristiano.

Para los gnósticos la salvación constituía tarea del espíritu de cada individuo, empeño por liberarse de la materia, conquista de uno mismo, algo reservado a unos pocos. Para los cristianos, en cambio, la salvación es un don divino que Cristo ofrece a todos los hombres, a través de las obras y palabras de servicio mutuo de los que forman parte de su cuerpo mítico. Un camino de salvación abierto a la libertad de todos los hombres.

Para el cristianismo la unión del cuerpo y del alma no era una humillación, ni mucho menos la causa del mal en el mundo, sino que era precisamente lo que había hecho posible la Encarnación de Dios, el más sólido y definitivo fundamento de la dignidad y grandeza humanas.

Llegados a este punto, parece claro que una vía de solución al problema del dualismo, o mejor, a la presencia del mal en el mundo, no consistía en persistir en el supuesto enfrentamiento entre el espíritu y la materia, sino superarlo mediante el desarrollo de una antropología más equilibrada, como la apenas esbozada por Aristóteles. Solo mediante un uso pleno de la razón, que requiere la unidad personal del cuerpo y el alma, no solo se evitaba el espiritualismo o el materialismo, sino que se accedía a una visión deslumbrante del destino querido por Dios para todos los hombres.

Desde sus inicios al cristianismo no le quedó más remedio que librar una dura y larga batalla contra el pesimismo antropológico.

gico del gnosticismo, algo que sería de gran utilidad, pues no solo serviría para precisar el sentido cada vez más hondo del misterio de la encarnación del Verbo, es decir, para el desarrollo de la Cristología, sino de modo indirecto, contribuiría al desarrollo de una más plena, optimista y deslumbrante antropología⁶.

Enfrentados con el cristianismo, sostenían los gnósticos que si Dios era el Creador del mundo, lo era también de la materia, y en consecuencia el mal y el pecado eran inseparables de la creación⁷. Desde el principio la Iglesia tuvo que insistir en la radical separación entre la Creación y la aparición del mal. La presencia del mal en el mundo era posterior a la creación, no era obra de Dios, sino resultado de la libre decisión de los hombres.

Como reacción a esta separación radical entre creación y mal, surgió el pelagianismo, algo así como una especie de gnosticismo optimista. Si el pecado había surgido de la libertad del hombre, no era algo inevitable, sino que podía ser superado por la luz de la razón, que por ser algo creado no había quedado dañada por el pecado. Para unos –los gnósticos– el mal y el desorden eran inevitables; para otros –los pelagianos– el desorden era evitable si se ponían los medios adecuados, si se recurría a una adecuada ilustración.

Para los cristianos que provenían de alguna rama del gnosticismo y se mantenían bajo su negativo influjo, como el caso de Marción y sus seguidores, la revelación se había hecho necesaria para reparar o corregir un tipo de deficiencia cometida por Dios al crear al hombre, que afectaba a su razón y le hacía incapaz de encontrar el camino de su salvación. Esta postura suponía una

⁶ Beher, John (2004) *The Nicene Faith*, St Vladimir's Seminary Press, New York.

⁷ Sobre el sentido del pecado se puede leer, desde un enfoque filosófico: Pieper, Josef (1979) *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona; desde un enfoque teológico: Ratzinger, Joseph (2005) *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona.

blasfemia pues atribuía a un supuesto Dios malo —el del Antiguo Testamento— el origen del mal y el pecado, al tiempo que exigía la aparición de un Dios bueno —el del Nuevo Testamento— que corrigiera esa maldad. La fe no se entendía como un perfeccionamiento de la razón, a la que abría nuevos horizontes, sino como algo que la suplía y superaba las deficiencias de una razón torpe, que quedaba obligada a una sumisión ciega a las supuestas verdades así reveladas.

Los filósofos que se mantenían en la ortodoxia cristiana se dieron cuenta que la fe ayudaba a desarrollar lo que había quedado como incoado en la antropología de Aristóteles. La redención, llevada a cabo en la encarnación del Verbo, no tenía como finalidad corregir o reparar la creación, que era muy buena desde el principio, sino que se trataba de un nuevo e impensable don de Dios, que no solo perdonaba el pecado del hombre, sino que se entregaba a sí mismo, tomando nuestra naturaleza, que de este modo quedaba perfeccionada, haciendo posible para todos los hombres que libremente pudieran alcanzar un fin insospechado: la unión con la divinidad en la persona de Cristo.

Ni la naturaleza humana ni la razón habían quedado dañadas por el pecado, pues en caso contrario el hombre no sería capaz de recibir esa perfección del don de la gracia. El pecado tiene una honda y misteriosa repercusión teológica, ofensa a Dios, de la que el hombre a duras penas puede conocer y hablar, si no es con la ayuda de Dios. Pero, desde el punto de vista antropológico, aunque no afectó directamente a la naturaleza humana, que siguió siendo buena; sí al ejercicio de la libertad, el gran don que Dios había puesto en manos de los hombres. Esto puede explicar, pienso yo, porqué el hombre tiene una gran facilidad para el uso negativo de la razón y la naturaleza, y una gran dificultad para su uso positivo, el que hace posible el progreso en la verdad y la libertad.

El falsamente llamado dualismo de la naturaleza humana, la unión del alma con el cuerpo, no constituía una maldición, causa del mal y el pecado, sino una bendición, expresión o imagen de Dios. Solo a través de su corporalidad, que le unía con el resto de las criaturas, el hombre se hacía semejante a Dios, quedaba constituido en persona, destinado a amar a Dios. El pecado original no residía en la naturaleza y la materia sino en el desprecio de la relación con Dios, que le deja en la oscuridad y el desorden en sus relaciones con la naturaleza y las otras criaturas. En ese sentido el gnosticismo puede ser considerado un empecinamiento en el pecado.

Con la llegada del cristianismo se puso de manifiesto que la visión positiva de la razón y la naturaleza va unida a la libertad, don divino que concedía al hombre desde su creación la posibilidad de avanzar hacia la plenitud de la verdad, dicho de otro modo, a amar a Dios. El hombre fue creado, dotado de una naturaleza abierta o no acabada, para que a partir de ella pudiera en el ejercicio de la libertad caminar, o no, hacia Dios. Eso es lo que la Biblia quiere expresar cuando dice que el hombre fue hecho para que trabajara y cuidara del resto de las criaturas. El hombre no fue creado perfecto y acabado en su esencia –como los animales– pues entonces no sería persona, o lo que es lo mismo, no sería libre. El hombre fue creado para que creciera, para que mejorara su esencia, su modo de ser, para que en la búsqueda de la verdad llegara a la plenitud de su libertad.

Este avance hacia la verdad que constituye la libertad humana solo es posible mediante la apertura a toda la Creación, a través de la cual el hombre se manifiesta como persona, se relaciona con los otros hombres, y con el mismo Dios. Luego de ningún modo la racionalidad humana se limita a un ver estático de lo que está dado, sino que ese ver se amplía con el hacer, un modo de manifestar su amor mediante obras que sean verdad. Por lo tanto

el verdadero progreso humano también tiene manifestación hacia fuera.

Como muy bien ha señalado C. S. Lewis⁸ la revelación o plenitud de la verdad no es un sistema cerrado, algo de lo que la razón humana puede apoderarse y dominar a su gusto. Para conocer la verdad plena, –“camino, verdad, y vida” –, hay que comenzar a caminar empujado por el amor a la verdad que es siempre más grande que la razón humana. El destino del hombre es por tanto emprender, salir de sí mismo, trabajar y amar, que vienen a ser la misma cosa.

En ese sentido tampoco la ética se reduce a un sistema de reglas, sino que se trata de un camino por el que se avanza hacia una vida siempre más perfecta, algo que ya había visto Aristóteles cuando sostuvo que para saber lo que debemos hacer hay que empezar por hacerlo.

Cuando solo se hace un uso negativo de la razón el conocimiento se detiene en lo posible, en lo pensable, no va más allá de lo presente. Por contraste, cuando además se hace un uso positivo, la razón se abre al futuro, a lo que solo al hacerlo se manifiesta como posible, abriéndose de este modo nuevos horizontes de la verdad, que es precisamente la esencia de la libertad.

El mundo humano nunca está hecho y acabado sino siempre haciéndose, abierto a la novedad que hace posible la libertad. Por eso una racionalidad cerrada no es compatible con la ética. Bajo cierto aspecto, tanto el viejo gnosticismo como la racionalidad limitada de la modernidad son el triunfo de la pereza, el miedo a lo que no pone la propia razón.

Solo a través de esta apertura a las criaturas el hombre puede acceder a su continua perfección. Después de la llegada de

⁸ *Reflections on the Psalms* (1958), Hacourt Brace, London.

Cristo, – “camino, verdad y vida” –, se ha puesto de manifiesto que el verdadero paraíso no estaba detrás, al principio de la historia, sino adelante, al final de la historia, cuando se manifiesta la plenitud de la humanidad en Cristo. No obstante el mismo caminar ya es adelanto y parte de ese paraíso que es el mismo Cristo.

Desde esta nueva y más amplia perspectiva antropológica se entiende que la razón humana no puede ser entendida como “razón pura”, algo espiritualista o mentalista, separado y enfrentado a la materia. Eso conlleva una razón cerrada y estancada, y se explica la decepción final de los gnósticos al comprobar que esa razón no es libre, no puede ir más allá de su encerramiento. Algo que por otro lado es también patente en un autor tan moderno como Max Weber, para quién la racionalidad moderna, que en el fondo coincide con la gnóstica, constituye algo así como una “jaula de hierro”.

La razón humana es encarnada o corporal, solo puede avanzar apoyándose y no rechazando esa sabiduría divina que se esconde en el ser que une y da existencia a todas las cosas. En este sentido Cristo, el segundo Adán, el hombre perfecto y definitivo, no solo es *Logos*, luz de luz, sino también *Sophia*, gloria o manifestación creada y visible de esa luz⁹.

Por ser persona –relación a otro– la acción del hombre nunca queda encerrada en él mismo sino que se proyecta y repercute en el otro. El pecado del primer hombre, como el de todos los demás, no ha dejado de repercutir en la vida de todos. Por ser cuerpo y alma el pecado, como toda acción humana, repercute también en el cuerpo y en toda la creación sensible, como ha puesto de manifiesto el problema ecológico.

⁹ Soloviov, Vládimir (2006) *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*, Sígueme Salamanca.

Constituye un grave error antropológico reducir al hombre a su razón, y mucho menos en el sentido negativo que le había dado la filosofía helena. El hombre es sobre todo persona, un conocer personal más hondo que la propia conciencia humana. Todo hombre parte de una naturaleza y finalidad abierta o perfeccionable, don divino que llamamos libertad, posibilidad de avanzar incesantemente en un llegar a ser lo que Dios desea para cada hombre.

El pecado, la introducción del mal en el mundo, no tiene que ver con el don de Dios, con la naturaleza y finalidad del hombre, sino con la parte del ejercicio de la libertad que Dios ha dejado en mano del hombre para que pudiera cumplir el fin que se le había confiado.

En ese ámbito de la libertad es donde se hace posible la acción, la cual, por definición, es personal o relacional; el hombre no puede hacer nada sin los otros, no puede conocer ni vivir sino en medio de una comunidad y una tradición. Por este motivo la razón, no puede ser algo individual, que se puede ejercer en la soledad de la propia interioridad. Toda racionalidad es relacional, constituye un relato parcial que solo adquiere su sentido en la medida que puede ser insertado en ese gran relato que es la historia de la humanidad, donde se unen la naturaleza, la razón y la gracia divina.

Hay en cada hombre una verdad que se es, una verdad que se hace o se vive, y una verdad que se piensa o se dice, las tres son parte del camino hacia la verdad. Constituye una simplificación decir que la razón solo se manifiesta en lo que el hombre dice o piensa, sino que en último término su razón conlleva un tipo de conocimiento, una luz que como decía San Agustín es más íntima que la propia conciencia y la propia vida. En cualquier caso el estudio del hombre solo puede hacerse desde esta triple di-

mención del ser, de manera especial de las dos segundas que son relacionales o sociales.

Si dijese: “basta, estoy perdido”, entonces la razón se estanca se convierte en racionalidad, en algo negativo como la funcionalidad o cálculo. La razón no es una visión abarcante de la verdad, sino una luz que penetra pero no ilumina la totalidad. A Dios nadie lo ha visto, en el sentido de que no se puede abarcar, sino que se puede ver en la medida en que se muestra.

Racionalidad y modernidad

Aunque pueda sonar paradójico, la modernidad no es nada novedoso¹⁰ sino algo muy antiguo, se trata de una forma post-cristiana del más rancio gnosticismo. Algo que ya está patente en el modo de pensar de Descartes, quien se propuso superar el escepticismo de su época mediante el recurso a una razón pura, o abstracta, de tipo lógico matemático, que le permitiera alcanzar en el terreno de la filosofía el mismo tipo de certeza que el de la geometría.

Una vuelta a la idea gnóstica de salvación por medio de una razón pura e individual, solo que ahora se trata de un tipo de razón pura a disposición de todos los individuos, que no requiere para nada de la tradición de una comunidad. En cualquier caso se trataba de una actitud racionalista que retomaba el antiguo rechazo de la materia y las formas sensibles que consideraba engañosas o falaces.

¹⁰ No lo digo solo yo, lo sostiene Bruno Latour, uno de los representantes más conspicuos de la postmodernidad de nuestros tiempos. Ver Latour, Bruno (1993) *We have never been modern*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Se trata no obstante de un tipo de gnosticismo post-cristiano y fideísta. Por eso, aunque no comparto la tesis de Weber¹¹, estoy de acuerdo con su idea de que el desarrollo del capitalismo no tiene sentido más que dentro de una cultura que, aunque de modo superficial y deformado, mantiene aspectos muy importantes de la antropología cristiana.

Se apoya en una nueva concepción de la razón que se supone ha sido debilitada por el pecado, y que no puede acceder a la plenitud de la verdad, sino solo a esa especie de “verdad pequeña” del saber operativo o técnico analítico, que en principio está al alcance de todos los hombres en cuanto meros individuos.

Por otro lado, precisamente porque ese tipo de racionalismo no se fía de la materia, trata de apoderarse de ella, para ponerla al servicio de sus esquemas mentales y dotarlas así de una racionalidad de la que se supone carece.

Así como el viejo gnosticismo era espiritualista, huía del contacto con la materia; el gnosticismo de los modernos es materialista, trata de apoderarse de ella mediante ese nuevo modo de entender la razón. En lugar de buscar la salvación retirándose a la interioridad, la modernidad busca la salvación lanzándose a dominar la exterioridad material.

Esta razón débil, que no está destinada a conocer la interioridad, sino a operar sobre la exterioridad es lo que los modernos van a llamar racionalidad. No aspira a penetrar en los arcanos de los designios divinos, sino a establecer las reglas de la naturaleza, con el fin de hacer posible la producción. La ciencia de los modernos no trata de saber el qué, sino el cómo, de tal manera que tiene más de técnica que de teoría.

¹¹ Weber, Max (2008) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Traducción e introducción de Francisco Gil Villegas, Fondo de Cultura Económica, México.

Lo propio de una razón viva y encarnada es avanzar hacia el conocimiento cada vez más pleno de la verdad, que por eso mismo es también camino y vida. Por contraste, la razón de los modernos, por limitarse a lo que ella misma impone y domina – el ámbito de lo finito y limitado– solo tiene conocimiento de lo muerto, de lo que carece de vida. Es muy significativo que, para Descartes, los animales no fueran más que máquinas perfectas, entidades carentes de vida.

Mientras la razón plena o encarnada –que no es ni la de los viejos gnósticos, ni la de los modernos– es intensiva, dinámica y vital, luz que siempre avanza en el conocer, que nunca se aquietta, que siempre quiere saber más; la de los modernos es por contraste extensiva, estática, fijada y estable. Se trata de un conjunto de reglas fijas, estructuras lógicas operativas, siempre las mismas, que a partir de una materia inerte permiten construir una multitud de artefactos, consecuencias los unos de los otros, de modo parecido a como se construyen los teoremas matemáticos. El objetivo es emplear este gran instrumento productivo para hacer la vida humana más fácil y confortable. La relación de esta racionalidad con la naturaleza es de manipulación, sin pretender adentrarse en el misterio de su ser.

En contraste con el viejo gnosticismo, la modernidad pretende recoger y asumir la idea cristiana de que el hombre fue creado para que creciera en el ser, para que fuera más. Pero, como se basa en un razón que niega el acceso a la plenitud de la verdad, ese crecimiento se reduce a lo externo, con lo que reduce la idea cristiana de progreso a la mera producción, a la acumulación incesante de artefactos cada vez más complejos. En ese sentido, la economía moderna confunde el progreso con la productividad, con la mera multiplicación de artefactos.

A partir de esta racionalidad pequeña y funcional –cálculo que siempre conoce lo mismo– se logra un resultado o producto

cada vez más potente. No se da un incremento en el conocimiento sino en la complejidad del producto, al que se supone dotado de una “inteligencia artificial”, en el sentido de que hace cosas que el hombre no llega a entender, con lo que resulta que el hombre es cada vez más ignorante, se ha convertido en un especialista que sabe cada vez más de algo cada vez más limitado, más desconectado del resto de la realidad. Se puede decir que dentro de la economía moderna la infinitud de Dios es sustituida por la infinitud de la ampliación del producto.

El cubo de Rubik podría ser el símbolo perfecto de la racionalidad moderna: un sistema cerrado, un conjunto de articulaciones fijas, que permite una multitud de soluciones, todas ellas racionales y previsibles; si se mueve una pieza, se mueven todas las demás, pero no se hace posible ningún avance en el conocimiento. Se entiende que sea un juego. La finalidad es externa al cubo, la pone cada uno desde fuera. Constituye la expresión plástica de la frase de Hume que pone la razón al servicio de las pasiones.

En el momento actual los ideales ilustrados que dieron lugar a esa especie de humanismo ateo en que se fundamenta la economía moderna o capitalista, han entrado en crisis. Ni siquiera lo puramente racional, como las matemáticas, el mundo de las ideas claras y distintas, se puede considerar algo acabado y consistente, ahora se sabe que sus fundamentos o axiomas están envueltos en equívocos y oscuridades. Se empieza a aceptar que en todos los campos del saber hay siempre una referencia a la verdad que no se puede decir, sino que se hace presente en la medida en que a la razón no se le ponen falsos límites.

El ideal moderno de que el hombre con sus solas fuerzas podía llegar hasta la verdad, fue un sueño hermoso, pero que duró poco, y del que bruscamente hemos sido despertados.

Ha sido para mí una gran alegría prologar un libro como éste, donde se recogen ideas y planteamientos que comparto con el autor desde hace ya varios años. En un continuo diálogo, que espero se mantenga, nos hemos enriquecido mutuamente, fundamento de la sólida amistad que nos une.

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega
Málaga 24 de Septiembre de 2016