



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

#### IV. LA INTERACCIÓN DE RACIONALIZACIÓN HUMANA

##### 1. *El mercado, fundamento de la sociabilidad*

Forma parte de la dignidad humana y del aprecio a uno mismo el reconocer en los demás las propiedades de las que uno carece. Lo cierto es que no hace falta más que un poco de realismo para comprender que nuestra capacidad es tan limitada que lo que uno sabe hacer no lo sabe hacer otro. No es posible que haya alguien por completo que sea que pueda abarcar todas las prácticas humanas. En la antigüedad, cuando los conocimientos eran más genéricos, algunos genios conseguían sobresalir en todos ellos. Pero, aún así, Aristóteles no fue Alejandro Magno sino su preceptor. Esa limitación es parte de nuestra condición y, justamente, la que hace del mercado una institución social insustituible y ventajosa. Con el mercado ocurre como con el lenguaje. Podemos engañar, mentir e instrumentalizar al interlocutor. Pero, a pesar de esos desventurados usos, nadie renunciaría a aprender a hablar por temor a ser engañado. El lenguaje es medio del engaño pero no su causa. Igual que con el lenguaje ocurre con el mercado. Es condición del intercambio, a veces del explotador y fraudulento, pero no la causa del fraude ni de la explotación. Renunciar al mercado porque haya explotación y fraude es como renunciar al lenguaje porque sea instrumento de engaño y mentira. La única manera de prevenir la mentira es responder con franqueza. Y la única manera de prevenir el fraude es comportarse moralmente. Disponemos de leyes para castigar la in-

juría, la calumnia o la contumelia, porque el procedimiento para evitarlas no es controlar el uso del lenguaje sino castigar los excesos. Igualmente disponemos de reglas de competencia leal para impedir el engaño, la estafa y el fraude porque el modo de evitarlos no es planificar el mercado sino castigar el comercio ilícito.

El mercado es, fundamentalmente, intercambio de bienes y servicios. También el lenguaje procede de la transacción. Se intercambian los conocimientos y la información porque los hombres, en su particularidad, sólo pueden disponerlos de forma limitada. Eso significa que *cada* individuo humano es limitado, y que la relación social cooperativa, el intercambio de conocimientos, bienes y servicios, es el modo de superar las limitaciones personales. Que no haya engaño por parte de quienes intercambian es condición de que un intercambio sea beneficioso y útil. Basta con leer a Aristóteles para comprender que el mercado es el resultado mismo de la limitación del hombre como individuo humano, de lo que el padre de los filósofos llamaba, en la *Política*, la incapacidad de cada hombre para vivir *autárquicamente*. No hay persona que sea capaz de hacer más que una pequeña parte de lo que, en conjunto, saben hacer los demás. El que tiene habilidad manual no suele tener la misma preparación intelectual. El que tiene agilidad o vigor deportivo puede no tener sentido estético. El que tiene oído musical carece, tal vez, de la audacia para afrontar las grandes aventuras. El intelectual es un ser limitado para la vida de empresa. Y el empresario no está de más que alguna vez se detenga en sus iniciativas para escuchar a quien le habla con un tono reflexivo y crítico. El ser humano es limitado porque no se basta a sí mismo para subsistir. Reconocer esa limitación no es un ejercicio de falsa modestia sino una profesión de realismo y de juiciosa sinceridad.

Cuando comparamos la labor del intelectual con otras habilidades más prácticas, como las de los hombres de acción o los deportistas o los artistas, el sentido de la proporción invita a exaltar éstas en su más justo valor. La incapacidad para realizar lo que otras personas hacen sin esfuerzo forma parte de lo más profundo de la condición humana. Esa condición ha sido reconocida por la ciencia moderna y la filosofía antigua como el origen o la causa

de lo que se ha denominado división del trabajo social<sup>1</sup>; la cual, a su vez se muestra en la institucionalización del lenguaje, del mercado y de la especialización del conocimiento. Justamente porque somos limitados necesitamos dividir nuestras actividades y especializar nuestros conocimientos para intercambiarlos. Por eso, la información se fragmenta y lo que uno sabe no coincide en todo con lo que sabe otro. Los procesos de especialización cognoscitiva y profesional son resultado de la limitación de la personalidad. También el mercado tiene su origen en la necesidad de complementar las limitaciones a través de la cooperación. Por eso es una institución surgida del condicionamiento natural. Como todos somos distintamente limitados, también son particulares y concretos los modos como podemos compensar nuestras limitaciones a través del intercambio. Es imposible que nadie pueda atribuirse un criterio que arbitre un sistema universal de compensaciones o de contraprestaciones a los servicios que prestamos. Por esta razón, los intentos de planificar la espontaneidad del mercado, son artificialmente ineficaces. Esto no significa que “se sostiene, pues, que la coordinación del mercado es ajena a la voluntad e incluso a la planificación racional”, como decían los críticos socialistas del mercado y, curiosamente, repiten ahora los comentaristas “conservadores” de la institución<sup>2</sup>. Esta afir-

<sup>1</sup> Platón. *Republica*. 369 b-c

<sup>2</sup> “Pero esa idea de agente económico movido por objetivos como la satisfacción de sus necesidades o la obtención de lucro, de ganancias, aunque la asuma el economista (asunción que no responde enteramente a la realidad) no es justificable por la ciencia económica. No hay ninguna legalidad económica que conduzca a lograr ese tipo humano...la experiencia muestra que no siempre los hombres actúan movidos por los mismos motivos ni tratan de lograr los mismos fines, y sobre todo que no suelen limitarse a los que el economista les atribuye. Acerca de si esos motivos son buenos o malos, adecuados o no, de si aparecerán siempre, etc., el economista no puede decir nada” (L. Polo. *Ética* Unión Editorial. Madrid, 1996, 19 y 20). A mi parecer Polo se expresa prejudicativamente y discute con algún economista tan imaginario como Robinson. Buchanan, Hayek, von Mises o Friedman no se sentirían concernidos por el comentario. Admito que en una sociedad capitalista sin valores morales hay gran propensión a confundir la racionalidad económica con la obtención de un beneficio mercantil, pero es el problema moral, no económico, de una sociedad concreta, aunque los economistas no sue-

mación delata un malentendido. Lo que se quiere decir, al contrario, es que puesto que el "orden sin diseño" del mercado (Buchanan), o su "diseño espontáneo" (Hayek), es producto de la planificación racional de los agentes que contribuyen a diseñarlo,

len insistir en este aspecto de la cuestión. Si es *lo que quiere decir* Polo, de acuerdo, pero *no es lo que dice*. En abstracto, para la teoría subjetiva del valor, tan económica y calculada es la motivación de entrar en la cartuja como la de comprar un automóvil. Si el cartujo incluye en el cálculo una especie de "apuesta pascaliana", razona económicamente. La teoría subjetiva del valor no excluye, sino precisamente incluye, que alguien pueda creer en un valor objetivo superior a todos los demás de cuya consideración se deduzca que el mejor cálculo económico consista en prescindir de todos los bienes materiales porque eso sea lo más útil para la realización existencial de un individuo. Es verdad que la ética de Adam Smith proponía un determinado "tipo humano", pero la economía de Adam Smith no es su ética. Que a la ética corresponda discutir cuál sea el fin principal de los hombres no quita que en la vida práctica la decisión de adoptar un fin tenga una *forma* económica: qué medios he de emplear para alcanzarlo más fácilmente. Nada impide concluir que para algunos el mejor medio para una vida feliz sea entrar en la cartuja. Ese es el modo como algunos satisfacen sus "necesidades" o alcanzan el máximo "lucro", o su "ganancia". El enunciado "¿que vale a un hombre ganar todas las riquezas del mundo si al final pierde su alma?", tiene *forma* de un cálculo económico.

Como el hombre es libre, su decisión se realiza entre opciones. La más económica es la que, con el mínimo de esfuerzo, alcanza el máximo de resultados y ese es el modelo de una decisión racional aplicable por ser formal a toda decisión. Si alguien considera que el fin del hombre es la salvación del alma pero solo se ocupa de ganar dinero, un economista diría que no está actuando económicamente porque su conducta no es *formalmente* la adecuada para alcanzar del mejor modo posible el fin que se propone. Lo que ocurre es que las necesidades materiales de supervivencia son universales. Decía Platón en la *República* "que la primera y mayor necesidad es la de procurarse alimento para existir y vivir". La economía se limita, *materialmente*, al cálculo de producción de bienes excluyendo los fines por los que los hombres los producen y los consumen. Desde el punto de vista global que concierne a la vida toda de un individuo que forma parte de una comunidad de cuyos miembros necesita cooperación e intercambio, la decisión moral es la más racional y económica. Si todos se comportaran moralmente se aseguraría un máximo de interacción racional de conductas para la unidad de acción colectiva constituida por la interacción del conjunto. Esa racionalidad proporcionada por la conducta moral es inaccesible a la sedicente planificación racional. Sería un máximo de racionalidad alcanzado "libremente" a través de la integración de conductas morales *voluntarias*. Si todos los participantes en el mercado se comportaran siempre moralmente, la interacción de agentes libres se ajustaría a reglas de conducta que asegurarían el máximo de beneficio para todos con el

nadie puede atribuirse tal capacidad de coordinación o tal capacidad de racionalización que su plan particular, o el propuesto por un conjunto de individuos técnicos o profesionales, pueda sustituir al efecto producido por el intercambio de planes racionales de las innumerables personas que intervienen en el proceso de institucionalización del mercado. Pretendiendo planificarlo racionalmente, quienes así se expresan *hablan como si quienes intervienen en el mercado fueran seres irracionales* que necesitaran de la guía de algún ser privilegiado que por su condición técnica, profesional o sus aptitudes filosóficas, estuviera en condiciones de dictar a los demás cuándo actúan o dejan de hacerlo de un modo racional.

El mercado es efecto del intercambio de individuos que *racionalmente* se proponen alcanzar fines evaluando los medios disponibles para compensar sus limitaciones a cambio de compensar las ajenas. Se trata, pues, de un proceso global de compensaciones mutuas a través de la cooperación de agentes cuya racionalidad se presume. Ahora bien, como la acción individual tiende a obtener el máximo de ventaja con el mínimo de desventaja, y como la transgresión de las reglas siempre favorece al transgresor, si no se cumplen las normas de competencia leal, el mercado se convierte en una institución "salvaje". Pero las normas de competencia son *regulativas o negativas*, no obligan a cooperar ni a prescindir de ventajas cuando lícitamente pueden obtenerse. Sólo la ética, no la economía, puede impeler a no aprovecharse de una situación ventajosa. Por eso las reglas de competencia han de presuponer un mínimo ético positivo, el contenido moral imprescindible para tratar al otro como persona moralmente autónoma y no como mero instrumento para obtener una ventaja mercantil. Lo que se rechaza es que ese mínimo ético y esas reglas del juego leal puedan sustituirse por las previsiones de un grupo de expertos. Ningún plan puede sustituir

mínimo esfuerzo para el conjunto de modo no muy distinto a como el cumplimiento de las normas gramaticales asegura el máximo rendimiento lingüístico, entendido como la máxima aportación de información por parte de un interlocutor, con el mínimo coste de energía para el intérprete. Cfr. L. Núñez Ladevéze. *Teoría y Práctica de la construcción del texto*. Barcelona. Ariel, 1993.

con ventaja a las decisiones racionales de agentes racionales que libremente persiguen sus propios fines racionales y conocen racionalmente sus propias necesidades. El conocimiento racional de las necesidades del conjunto no puede separarse del conocimiento racional de los individuos racionales que lo constituyen. ¿Por qué la previsión de un grupo de expertos va a ser preferible a la interacción de decisiones del conjunto en el que quedan incluidos los expertos?

En la más minúscula de las organizaciones que, a la vez, es la biológicamente más inmediata y la sociológicamente más originaria o más condicionada por la naturaleza, en la *familia*, ya hay división de funciones. Tal vez esta especialización refleje, en su raíz, la propia diferencia biológica de los sexos y de las edades. El niño necesita, para subsistir, de la madre y del padre. El padre no puede hacer lo que realiza la madre. Y la madre no tiene el vigor físico, en especial durante el embarazo y después del parto, para procurar el alimento familiar aunque sí lo tiene, en cambio, después, para procurar al hijo su alimento. Incluso la propia condición natural, que se manifiesta en la diferencia entre los sexos, implica la diferenciación de funciones, un primario reparto natural del trabajo social y una primera manifestación institucionalizada del intercambio cooperativo. Es como un primer germen de lo que puede ser un mercado, una transacción de servicios, en suma, aunque no esté mediada por el dinero. Pero, como ocurre con toda función natural, su progresiva diferenciación se manifiesta mediante un *desarrollo artificial* de la institución.

El mercado es *algo más*, hoy día, que un intercambio de funciones, pero también *algo menos*. En sentido estricto, sólo son *mercantiles* las transacciones mediadas por el dinero. Y sólo cuando el dinero puede acumularse generando intereses e invertirse como capital destinado a la producción podemos hablar de un mercado en el sentido capitalista de la expresión. Si no hay mercado de capitales no hay mercado en sentido moderno de la palabra. Hemos topado así con la palabra que ha suscitado en los últimos siglos más polémicas y recelos que ninguna otra. Tras la caída del "muro de Berlín" se invierten los términos hasta el punto de que empieza a admi-

tirse lo que, ya los teólogos salmantinos primero<sup>3</sup> y Adam Smith después, incoaron como idea de su economía política: que el libre intercambio es en el mercado —como el lenguaje— un instrumento esencial de la cooperación. Aunque, también como el lenguaje, puede ser un instrumento perturbador si se emplea al servicio de la mentira, de la explotación y de la opresión en lugar de hacerlo de modo cooperativo. En los últimos años el punto de vista ha cambiado tanto que hoy ya no se habla del *capitalismo* como de un opresor del cual habrá de liberarnos el fantasma que, según escribía Marx, recorría Europa hace siglo y medio. El fantasma liberador del comunismo ha sucumbido a manos del capitalismo. Se habla incluso de “la revolución capitalista”, como titula Peter Berger uno de sus libros y de “capitalismo contra capitalismo” como tituló Michel Albert otro de los suyos.

## 2. *El sentido racionalista de la interacción libre*

Propuso Berger hace algunos años que, por tercera vez, se realice una *teoría del capitalismo*. Decir “teoría” significa proponer un sistema conceptual que permita dar una explicación de lo que el capitalismo implica histórica y socialmente. “Por vez tercera”, porque, por vez primera, ya se hizo en forma de *teoría crítica de la sociedad* y de *crítica de la ideología*. La obra de Marx puede interpretarse como un formidable esfuerzo intelectual para la comprensión y la crítica del fenómeno histórico que denominamos “capitalismo”. Según Berger, la obra de Max Weber puede así mismo interpretarse como una segunda teoría mas poderosa que su antecesora. Pero Berger, que es un sociólogo weberiano, discute que la

<sup>3</sup> Cfr. J. Huerta de Soto. “New Light on the Prehistory of the Theory of Banking and the School of Salamanca”, en *The Review of Austrian Economics* 9, 2, 1996. Las fuentes principales son los estudios de Marjorie Grice-Hutchinson. *The School of Salamanca*. Oxford. Clarendon, 1952. H. M. Robertson *Aspects of the Rise of Economics Individualism*. Cambridge Univ. Press, 1933 y Murray Rothbard “New Light on the Prehistory of the Theory of Banking and the School of Salamanca”, en G. Dolan, ed. *The Foundations of Modern Austrian Economics*. Kansas. Sheed and Ward, 1976.



obra de Max Weber pueda tener el valor de una teoría *global* del capitalismo. Yo creo que lo tiene por razones que ahora no voy a exponer y a las que Berger no hace plena justicia. Pero, en todo caso, se trata de un problema de apreciación. Podemos prescindir del marxismo, en descomposición fáctica e intelectualmente disuelto en lo esencial. Baste subrayar que ese fracaso no quita mérito ni importancia a la monumental obra de Marx. Todavía se pueden aprender de ella muchas cosas. Y no sería la menor, tras precisar los errores marxistas, el saber por dónde encauzar el análisis de manera que podamos eludir los aspectos erróneos, porque la iluminación de esos aspectos serviría de antídoto para evitarnos tropezar en la misma piedra o, por lo menos, para permitirnos distinguir las piedras que aparecen en el camino con las que no debemos tropezar.

¿Qué es lo que hay de valioso y que permanece de Marx a Max Weber y de Max Weber a Berger, y qué es lo que los distingue de modo que podemos asegurarnos que, siguiendo la línea proyectada por Max Weber y que se separa de la proyectada por Marx, nos facilita eludir los errores marxistas y la probabilidad de acertar al elegir un sendero cuando la senda se bifurca? Podría pensarse con razón que estoy simplificando al presentar un esquema de opciones entre Marx y Max Weber. He de anticiparme a decir que si sólo se tienen en cuenta las condiciones más abstractas de la elección se trata, efectivamente, de una disyuntiva. Eso no quiere decir que Max Weber acierte en todo. Lo que quiere decir es que una idea fundamental que distingue el análisis weberiano del marxista está bien fundamentada. ¿Cuál es esa idea?

Se trata de un concepto de la racionalidad humana. Es importante comprender esto: Max Weber y Karl Marx coinciden en que son racionalistas, pero se distinguen por el modo de serlo. Anticiparé que es posible coincidir con ambos en ser racionalista y que puede ser conveniente distinguirse de ambos en el modo de serlo. Resumiendo mi punto de vista, lo que entiendo es que Marx se equivoca en algún punto de su análisis de la racionalidad, justo en el punto en que Max Weber acierta en el suyo. Así que lo que subyace, como elemento más profundo de los aciertos y de las diferencias, es una idea sobre el valor de la razón humana.

Se pensará, con razón, que estamos descendiendo o ascendiendo en un plano de abstracción que lleva a cuestiones filosóficas muy lejanas del objeto directo de lo que en la práctica discutimos. Pero espero que podamos dejarnos persuadir por el argumento de que, en el fondo, cuando dialogamos sobre las razones por las que es preferible o no una economía de libre mercado a una economía de mercado intervenida o a una economía socialista lo que, en suma, discutimos es qué procedimiento es más racional. Por tanto, al aceptar que la razón es el instrumento que usa el hombre para discernir y sopesar los motivos que ha de tener en cuenta para decidirse a seguir un camino, se está aceptando lo fundamental de este punto de vista. En suma cuando algunos economistas conciben normativamente el mercado como un "orden espontáneo" o un "orden sin diseño" lo hacen en nombre de la racionalidad y de la coherencia y no de la irracionalidad o del arbitrio.

La idea de la racionalización de un orden sin diseño previo es aplicable a otros procesos de institucionalización social, como las costumbres y las tradiciones, y, en última instancia, es el único modo del que disponemos para concebir el propio proceso de perfeccionamiento histórico de la razón humana en cuanto se manifiesta en productos formales cuya disposición interna haya de obedecer a algún tipo de coherencia<sup>4</sup>. No sólo la "lengua" es producto de un

<sup>4</sup> Podemos tomar la palabra a los patrocinadores de una "comunidad de comunicación", como Apel o Habermas. Ellos creen que hay un proceso espontáneo de la historia que conduce a ese ideal de comunidad. "Espontáneo" porque no responde a un plan diseñado que obligue a quienes han de realizarlo. Un plan que ha de culminarse a través de una colaboración libre puede ser previsto pero ha de realizarse espontáneamente. Es decir, es un proceso de realización que ha de producir, como se dice del mercado, el mejor de los equilibrios posibles. La hipótesis es sugerente pero paradójica. Es paradójico que un proceso no diseñado tenga que concluir en un ideal previsto. Si un ideal es previsto es diseñado y no hay modo de deducir un fin previsto de un proceso imprevisible a menos que el proceso sea previsible en sus fases. Pero eso no es posible porque tiene que ser fruto de la libre cooperación. La diferencia con el equilibrio producido por la libre interacción del mercado estriba en que el mercado es el menos malo de los equilibrios *realmente posibles*, pero no es un equilibrio *ideal*, ni bueno, de aquí que sea mejorable, no por el equilibrio mismo, sino por quienes libremente contribuyen al mercado si también *libremente deciden comportarse moralmente*. Pero nadie puede asegurar que los participantes en el mercado vayan a comportarse moralmente si

intercambio espontáneo entre hablantes, también la regulación interna de los "textos" producidos por los hablantes son internamente regulados por reglas cuya última fundamentación se basa en que la coherencia interna es el resultado de una interacción histórica global abierta al devenir. Dicho de otra manera: el proceso de perfeccionamiento de los productos de la razón como las instituciones, los textos científicos y todo cuanto es textualmente expresado es *espontáneo* y no crítico o reflexivo. La crítica y la reflexión es un metlenguaje que presupone el funcionamiento (espontáneo) de su lenguaje objeto<sup>5</sup>.

son libres para hacerlo. Por eso, la ética tiene por función impedir la conducta antiética y no *obligar* a una conducta moral. El mercado no produce, pues, un equilibrio ideal sino que asegura un equilibrio entre decisiones libremente racionales, cosa que ningún plan puede asegurar.

Pero volviendo al ideal de comunicación: ¿por qué validar la hipótesis únicamente para un futuro y no validarla para lo transmitido por el pasado? ¿Por qué desconfiar del proceso histórico institucionalizado en tradiciones si hemos de confiar en el proceso histórico que fraguará en una comunidad de comunicación? Al fin y al cabo se trata del mismo proceso y de la misma historia. La única diferencia es que parte de ese proceso es pasado y el otro está por devenir. Pero esa diferencia es transitoria y accidental, no puede ser de naturaleza, porque pertenecer a un presente histórico y no a otro no hace más dueñas de la historia a unas generaciones que a otras. Si el advenimiento de una sociedad ideal de comunicación ha de ser fruto de un proceso tan espontáneo como espontánea fue la generación de instituciones pasadas entonces éstas no son cristalizaciones irracionales del devenir sino condensaciones de la propia razón.

- <sup>5</sup> Puntualizaré este asunto. Está en juego el sentido en que se produce la coherencia de la racionalidad. La decisión de orientar la producción de coherencia a un fin u objetivo es anterior a la necesidad de ser discursivamente coherente. Producimos reglas de coherencia porque nos proponemos fines y ser coherente es el modo racional de alcanzar el fin que nos proponemos. No somos coherentes porque nos proponemos serlo al proponemos fines, lo somos porque tratamos de conseguir los fines que nos proponemos. Claro que se pueden pensar contraargumentos. Por ejemplo, aquella célebre frase de Pascal de que "el corazón tiene motivos que la razón desconoce". Repárese en que el recurso que usaríamos para oponerse a este punto de vista y hacer valer cualquier otro es la contraargumentación racional. Así, pues, no puede impugnarse este punto de vista más que, o bien aceptándolo haciendo un uso discursivo de la razón, o bien, negándose a discutirlo prescindiendo de todo uso racional. Se comprenderá que estamos sirviéndonos de un sentido del término "razón" tan amplio y comprensivo que bloquea todo intento crítico de eludirlo, ya que cualquier intento ha de aceptar, aunque sea para desmentirlo, el sentido utilizado. No hay motivo para extrañarse, pues si es cierto

Dice Aristóteles que el hombre es racional *por naturaleza*. Lo que quiere decir es que el hombre razona *naturalmente* al decidir. Pero es obvio que hay modos distintos de ser racional. Hoy día apreciamos muchas algunas cosas sobre este particular en las que no pudieron reparar en tiempos de Hegel y de Marx. Estimamos, por ejemplo, que si el hombre es naturalmente racional no hay motivo de fondo para desconfiar de sus diversas expresiones culturales porque en ellas se expresa, de modo natural, la racionalidad del hombre. Hume anticipó que no hay motivo para desconfiar de los ritos ancestrales, de las tradiciones heredadas, de los hábitos culturales por el hecho de que no los compartamos o, incluso, porque quienes creen en esas costumbres predicen efectos que, según nuestro punto de vista racional, es obvio que no se derivan de ellas. El tabú, la superstición, la magia, el mito no son, desde este punto de vista, manifestaciones irracionales sino de un uso de la racionalidad que difiere del nuestro en que prescinde de algunos aspectos que nosotros consideramos constitutivos de una explicación racional. Comprendo que al aceptar la magia, la superstición y el tabú como manifestaciones de la razón humana parece que estoy usando un concepto de razón tan amplio que me sitúa en el extremo opuesto del irracionalismo. Si aceptamos que la superstición es una manifestación de la racionalidad ¿no desvirtuamos el valor del concepto de "razón"?

Evidentemente hay que encontrar aspectos que nos permitan distinguir entre un prejuicio infundamentado y un motivo razonable, entre la ciencia y la superstición, entre la medicina y la magia. De otro modo la astrología tendría el mismo valor que la astronomía y el punto de vista azteca que el punto de vista cartesiano. Para disipar los motivos de confusión y abreviar el argumento sintetizaré un criterio del siguiente modo: es posible e incluso conveniente in-

que el hombre, como decía Aristóteles, es, por naturaleza, un animal racional, ha de resultar también, por naturaleza, que en toda elección humana siempre resultará preferible la elección conforme a razón que la disconforme. El asunto está en qué hemos de entender por razón, para que esto que nos parece razonable, sea a la vez congruente, porque sólo así estaremos en condiciones de saber si una decisión es o no conforme o disconforme con el aspecto más distintivo de nuestra condición natural.

tegrar el punto de vista racionalista moderno o cartesiano con el punto de vista aristotélico. Decir que el hombre es un ser racional por naturaleza no puede ser incompatible con asegurar la supremacía de la razón reflexiva o cartesiana<sup>6</sup>. Sólo que hay aquí, al intentar la síntesis, un aspecto que Descartes no tuvo en cuenta: la definición aristotélica es más amplia y comprensiva, incluso más realista y ambiciosa, que la cartesiana. Pero también hay algo en el planteamiento cartesiano que va más allá de lo que pudo ir Aristóteles; aunque sea cierto que el hombre es racional por naturaleza no todos los *modos* de serlo son igualmente eficaces. Por ejemplo, el pensamiento griego, su filosofía, los elementos más distintivos y característicos de su cultura, son racionales de un *modo* muy distinto del que lo son los aztecas o los mayas. Esta distinción permite confrontar ser naturalmente racional y serlo en el sentido en que el racionalismo ilustrado concibió la racionalidad humana y que la crítica positivista disolvió en parte.

El modo natural aristotélico —pero también el positivista, e, indudablemente, el wittgensteiniano, no se olvide—, de ser racional se distingue del modo racionalista —que predica la supremacía de la razón reflexiva, sobre la cultura y la tradición— en que aquél, al contrario que éste, sitúa lo fundamentalmente racional en el uso no reflexivo de la razón y concibe el uso reflexivo como una *adición* a la espontaneidad de la razón. Desde el punto de vista aristotélico, positivista y wittgensteiniano el hombre primitivo es tan racional como el hombre moderno. Lo que les distingue es que, el primero, al actuar racionalmente no sabe que lo hace ni reflexiona sobre ello, pero el segundo tiene conciencia de la diferencia y puede elaborar un *metalenguaje*<sup>7</sup> para explicarla. El hombre primitivo es como monsieur Jourdain que habla en prosa sin saberlo, pero eso no quita que hable con tanta eficacia como el gramático que sabe qué es prosa lo que habla. Como individuo que piensa y que razona no necesita traer al plano de lo consciente que su supremacía sobre la natura-

<sup>6</sup> Trato más ampliamente en el último capítulo la diferencia entre *forma* y *explicación racionales*.

<sup>7</sup> Trato de resaltar que se trata de un *instrumento metodológico* que refuerza el uso *natural*.

leza circundante se basa en que puede usar la razón como instrumento de control del entorno. Pero el hombre moderno es consciente de que la razón es una característica subjetiva, un privilegio natural que posee con respecto a la naturaleza que le rodea, que puede aplicar con conciencia plena de que lo que aplica es la razón y no otra cosa. Esa conciencia *no le hace más racional sino que hace más racional su explicación.*

### 3. *Limitaciones del cogito cartesiano y del marxismo*

Ahora, expresado en estos términos, es más fácil señalar en qué consiste el error de Marx y en qué consiste el acierto de Marx Weber. El error de Marx procede, a partes iguales, de Hegel y de Rousseau. Quienes siguieron a Hegel creyeron que la razón reflexiva, crítica, ilustrada, "la autoconciencia del espíritu", podría circundar al mundo, envolverlo en su movimiento objetivador, comprenderlo exhaustivamente y dirigirlo hacia un destino común consensuadamente preconcebido. En cierto modo, como si la naturaleza fuera el producto de la razón y no la razón el producto de la naturaleza. Criticar la economía equivalía, a juicio de Marx, a dejar al descubierto las contradicciones de un proceso que, por ser racionalmente comprensible, *habrían de resolverse mediante su comprensión.* De este modo, el ideal futuro podría ser anticipado por la crítica del presente. Tal debería ser el sentido de la *crítica de la economía política.* Se equivocó en creer que un uso crítico de la razón fuera condición suficiente para fundamentar una ciencia del devenir. De la comprensión de un problema no se deduce su solución, como de un diagnóstico tampoco se deduce un remedio. Comte mostró que la crítica del sistema no es condición suficiente para proponer un sistema diferente del criticado.

El positivista Comte captó la importancia de la razón reflexiva cartesiana, o sea, de la crítica metódica. Pero, al contrario que Hegel, también comprendió que la crítica era mera negación de lo positivamente dado, y que *de una negación no puede deducirse una afirmación, sino innumerables.* En principio, una negación crítica

de lo que hay es compatible con infinidad de proposiciones positivas acerca de lo que puede haber. Si la crítica resulta eficaz para concretar una solución *positiva* de un problema es porque el marco de aplicación de la crítica queda delimitado por la unidad funcional que determina el ámbito en que la solución del problema es aplicable. Esa unidad funcional constituye un sistema. De la crítica desde dentro del sistema puede obtenerse una solución positiva porque el conjunto de proposiciones positivas compatibles con la negativa es limitado, y está relacionado lógicamente con la negación. Pero eso ni modifica el sistema ni puede ocurrir desde fuera de él. Si un coche se estropea podemos arreglarlo con facilidad porque la noción de "error" queda claramente delimitada con relación a la función del coche determinada por el equilibrio de sus mecanismos. Pero si el contexto de aplicación es más amplio que el texto en que puede ser eficaz la crítica, entonces la solución no puede emerger de la crítica sino del *descubrimiento* que permita delimitar un texto y aislarlo como un conjunto de proposiciones interdependientes donde la crítica pueda resultar eficaz.

No es incompatible por eso, aceptar como hipótesis que haya un devenir de la razón y disentir de las filosofías que presentan el devenir como un sistema cuya síntesis final pudiéramos conocer antes de que se produzca. Eso es lo que distingue el historicismo hegeliano y marxista, e incluso el comtiano, del evolucionismo historicista popperiano y del suavizado idealismo de MacIntyre. En la medida en que weberianamente creamos que la razón, las ideas y las actitudes influyen en la historia y, por ende, en los procesos económicos al menos tanto como los procesos económicos influyen en las ideas, las actitudes y las creencias, habremos de aceptar que los cambios históricos pueden ser interpretados a través de conceptos y asignarles un sentido mediante idealizaciones conceptuales, es decir, contenidos de racionalidad, sin tener que presumir del análisis qué conceptos están destinados a superar sus antítesis.

Puede asegurarse que no es posible deducir de la crítica del presente un devenir futuro, porque de esta manera pasamos de la *mera negación de lo que hay* a la *afirmación de lo que debe haber*. Podemos conjeturarlo, pero no aspirar a que esa conjetura tenga

más valor que el hipotético. Las hipótesis no pueden ser transformadas en tesis mediante el mero ímpetu de la razón, sólo pueden ser confirmadas por la experiencia, es decir por su comprobación empírica. Pero, después de Wittgenstein, también se puede asegurar otra cosa que tanto Marx como Hegel desestimaron: que no hay posibilidad de que la razón reflexiva —que siempre tiene un enraizamiento personal— pueda transformar a la razón natural y sustituirla. No hay modo de que la reflexión pueda sustituir al objeto sobre el que reflexiona, y en el uso reflexivo de la razón, la razón es el objeto de la reflexión.

Esta afirmación podrá discutirse por un marxista o un hegeliano, pero resulta obvia si consideramos lo que hoy sabemos sobre el lenguaje que tanto Marx como Hegel no pudieron saber. Nuestro modo de expresar el pensamiento sobre el que reflexionamos no tiene por objeto la expresión de esa reflexión sino la continuidad de nuestro pensamiento. Dicho de otra manera: no reflexionamos sobre el pensamiento mientras lo pensamos porque en ese caso no podríamos avanzar en el pensar; ni reflexionamos sobre el lenguaje que hablamos sino que cada vez que expresamos nuestro pensamiento esa expresión es distinta de aquel objeto sobre el que inicialmente reflexionamos. El carácter discursivamente lineal de toda manifestación del pensamiento obliga a distinguir entre el pensar mismo y la reflexión sobre el pensar, como entre el lenguaje objeto y el metalenguaje, pero en este caso la expresión “el lenguaje objeto” tiene el valor de “el lenguaje inicial” o, si se prefiere, “fundamental”, es decir, el tipo de lenguaje que aprendemos de modo directo o natural y que es el fundamento que indistintamente utilizamos tanto para pensar como para reflexionar sobre lo que pensamos.

Marx pretendía anticipar y objetivar el devenir de la historia mediante una teoría crítica. De este modo identificaba la autoconciencia del devenir con *su* crítica teórica. Pero, por muchas que fueran sus pretensiones, la reflexión crítica no dejaba de ser *suya* y, por tanto, no podía pretender ser objetivable a menos que los hechos confirmaran sus hipótesis. Pero esa condición quedaba excluida de la teoría de Marx ya que la predicción se basaba en la asunción de



una tarea política que colaborara con ese postulado devenir. En suma, es posible y muy probable que Marx tuviera razón en los aspectos negativos de su crítica al capitalismo, porque en esa expresión de la negatividad consiste la tarea crítica, pero sus aspectos constructivos sólo podían tener un valor hipotético. Más sus seguidores los presentaron como si fueran juicios categóricos. La crítica del capitalismo como teoría crítica pudo ser acertada. Pero el socialismo comunista como tarea política podía serlo o no. Ninguna teoría puede asegurar que un objetivo político ha de coincidir con el devenir, y si no puede asegurarlo no vale la pena proponerlo como objetivo ni, menos todavía, concebir la crítica de la razón como una tarea de la que pueda deducirse el plan que permita alcanzarlo. Por esta razón el fracaso del comunismo no puede interpretarse como una defectuosa realización del marxismo que pueda rectificarse: es el fracaso de la teoría marxista, no en tanto crítica del capitalismo sino en tanto *teoría positiva del devenir*.

Obsérvese que algo muy parecido a eso se proponía Descartes cuando afirmó que sólo el *cogito*, es decir, el *yo pienso*, o sea, la razón reflexiva, consciente de sí misma, puede ser fundamento de una ciencia teórica. Admitir ese criterio cartesiano equivaldría a aceptar que la finalidad de la reflexión es *sustituir* al uso natural de la razón cuando, si es cierto que el hombre es racionalmente natural, lo único que puede hacerse mediante la reflexión es rectificar el uso natural o mejorarlo. La reflexión es un instrumento valioso pero limitado del que también hay que desconfiar. Cuando se dice que desde un punto de vista científico todo es relativo y que cualquier hipótesis que se plantee tiene un valor provisional hasta que sea refutada, que es —por simplificar— la tesis popperiana sobre el alcance de las proposiciones científicas, lo que se quiere decir es que, aunque la conciencia crea que una generalización es verdadera por el hecho de que a través de nuestra reflexión hayamos llegado a concluir que lo es, esa conciencia no es garantía suficiente por clara que sea para asegurar la verdad de ese enunciado.

La duda cartesiana no era suficientemente metódica ya que confió en que el método de la duda nos sacaría de dudas. Descartes lo creyó porque pensó que podría aislar a la conciencia individual

del entorno en que se forma. Esto sería posible si el sujeto reflexivo se constituyese en un acto originario al mismo tiempo que se situase en un entorno. Pero no es así. Tras la *Meditaciones cartesianas* de Husserl, no es posible dudar de que el sujeto que duda está condicionado previamente por *el mundo de la vida*. Esto significa que, en la práctica, no es posible un *acto puro de la conciencia subjetiva*, un acto incondicionado de una conciencia socialmente condicionada. Y eso pretendía ser el *cogito*: una especie de acto puro de un yo puro, empírico o trascendental. El yo es siempre *en la circunstancia*, en la empiría, ya que en su ontogénesis hasta que llegue a adquirir conciencia reflexiva de sí mismo, se nutre de la circunstancia en que se desenvuelve. Esto ha de ser así, porque, como anticipó Aristóteles, la razón personal es limitada —y lo es por ser natural—, no es autárquica, lo que significa que no es constitutiva de sí misma ni puede abarcar todos los factores de los que depende la verdad de una predicción histórica o de una generalización descriptiva. Por este motivo se puede aceptar que todo enunciado científico sólo es hipotético y tiene un valor provisional. Dicho de otra manera, el movimiento reflexivo de la razón es tan limitado como el movimiento expansivo de su uso natural y no puede servir de fundamento último de nuestro conocimiento ni sustituir a la razón natural transformándola en razón reflexiva.

Concluyendo: si el uso reflexivo de la razón —la razón teórica, la metodología científica, la epistemología y lo que, de manera amplia, podemos entender por filosofía—, tiene alguna ventaja sobre el no reflexivo, esa superioridad se manifiesta como una prolongación del uso natural y no como una sustitución transformadora de ese uso, que, en el fondo, era lo que se desprendía del *cogito* cartesiano aun cuando Descartes no dijera las cosas así. El *cogito* es reflexión, la toma de conciencia de la razón cuando duda de sí misma. Ahora bien, si se toma esa autoconciencia como fundamento de la racionalidad, lo que se propone es transformar nuestro modo natural de ser racionales, que no es reflexivo porque no necesita serlo, por un modo en el que la reflexión sustituya a la práctica natural de la razón. Que esto es imposible puede mostrarse apelando, por ejemplo, a cómo comprendemos, no reflexivamente, un enunciado lingüísti-

co. Comprendemos a quien nos habla sin necesidad de reflexionar sobre que lo que ocurre en nosotros cuando comprendemos al que habla es que estamos comprendiendo. El hecho de reflexionar sobre que estamos comprendiendo algo cuando lo comprendemos no aumenta en nada el originario acto de comprensión.

Pero lo mismo puede decirse de una acción racional. Actuamos racionalmente sin necesidad de reflexionar o de tener conciencia de que nuestro comportamiento es racional. No deja de serlo, ni aumenta tampoco, por el hecho de que reflexionemos sobre ello. *La reflexión no puede ser simultánea con su objeto.* Su valor estriba en que puede alumbrar las características del objeto sobre el que reflexionamos, pero no la comprensión en sí misma, porque, en sí misma considerada, la comprensión es un hecho práctico natural. Si no lo fuera, tendríamos que reflexionar de nuevo sobre nuestra reflexión y así *ad infinitum*.

#### 4. *La interacción comunicativa*

Si algo hemos aprendido al finalizar el siglo XX es que ya no es razonable pensar de este modo. Nuestra confianza en la razón ha de ser de tal estilo que no desconfíe del hombre y de sus productos culturales hasta el extremo de querer desmontar lo que la historia y la tradición han construido. Sabemos que nuestra razón es limitada. Lo es, por un motivo que me resulta obvio: que no hay otro modo de alcanzar lo que podríamos denominar la "razón total" de la historia más que por aprehensiones concretas de razones personales y, en consecuencia, particulares y parciales. Nuestro método de acumular el conocimiento se basa en el aprendizaje personal y subjetivo. No hay manera de que ese aprendizaje se haga totalizador, omnicomprendivo. El único recurso de que disponemos para colectivizar o totalizar ese aprendizaje consiste en que, al enseñar o transmitir los saberes de unos a otros, de los sabios a los discípulos, los maestros seleccionen, de entre todo lo que ha llegado a su conocimiento, lo esencial, y prescindan de transmitir lo anecdótico. Al hacerlo así habitúan al discípulo a separar lo válido

de lo espurio, a apartar el trigo de la paja, suministrándole criterios de selección. Así, pues, todo uso críticamente reflexivo de la razón se nutre históricamente de una confianza previa de ciertos motivos que animan a nuestros pedagogos a transmitir selectivamente sus conocimientos.

No es posible construir la razón teórica a partir de un acto puro de conciencia porque el sujeto es *impuro*. En realidad, la noción cartesiana de *sujeto* es imprecisa. Lo es si por sujeto hay que entender un *Yo* constituyente de sí mismo y gnoseológicamente autárquico. En eso, tenía razón Aristóteles. La persona humana no es gnoseológicamente autárquica. Es otra cosa, que Aristóteles no comprendió: es un sujeto moralmente autónomo. Antes que sujeto, es persona, y no hay acceso, a partir de la reflexión, que nos permita deducir lo trascendente del sujeto como algo previo a lo óptico de la persona. Pero si todo sujeto humano es limitado, su conciencia es autónoma. Es social y gnoseológicamente interdependiente, pero es cognoscitiva y moralmente independiente. Lo que el yo conoce y experimenta sólo lo conoce y lo experimenta un yo\*.

Como cada discípulo aprende desde cero, el modo más eficaz de progresar en el conocimiento requiere su previa fragmentación, su selección y su jerarquización. Volvemos así, por este camino, al tema inicial de la cooperación en el mercado y de la división del conocimiento. Como nadie puede acaparar todo el saber humano nos vemos socialmente obligados a dividirlo, para hacer frente a nuestras limitaciones, aplicando los criterios de división que puedan resultar más oportunos por un proceso de adaptación. En gran parte estos criterios dependen de la propia configuración de la sociedad, y lo más que la reflexión personal puede hacer es puntualizar reparos sobre el orden cognoscitivo socialmente compartido. Esto significa que el ejercicio del espíritu crítico se hasa, aún a des-

\* No es posible una crítica de la razón pura. El producto de ese esfuerzo será siempre una presunción inverificable acerca de la constitución del sujeto trascendental. En su *Crisis*, Husserl dijo lo que había que decir sobre este particular. A lo más que puede llegar nuestra crítica es a enjuiciar los motivos en que se funda nuestra confianza inicial sobre el valor de los datos en que necesitamos confiar para hacer valer nuestro espíritu crítico

pecho de su propia pretensión, en la aceptación de lo que se le ofrece como culturalmente natural y en una inicial confianza en quienes nos enseñan a usar la razón y a abastecerla. No hay modo de destruir esa confianza, aunque Nietzsche lo intentó por todos los caminos y es quien más lejos avanzó por esa bifurcación del sendero. Pero se quiera o no se quiera nuestro aprendizaje cognoscitivo comienza con el aprendizaje de la lengua y la aceptación del entorno vital. Y la razón crítica es impotente para revisar o rehacer esa confianza en que se funda el aprendizaje básico. Conste que se ha intentado en nombre de la razón científica sustituir la lengua natural por un lenguaje científico. Este camino que inició el positivismo lógico y en el que confiaron talentos de la magnitud de Frege, Russell y Carnap, fue muy pronto abandonado. Sin embargo, dejó sus frutos y no es el menor de ellos el poder contar con una "inteligencia artificial" añadida a, no sustitutiva de, una inteligencia natural.

La tarea de aprender y de conocer es personal. Por ello es limitada. Lo que como personas que comparten un horizonte diferente, más cultivado que el antiguo, sabemos hoy que no sabían nuestros antecesores se debe a que nacemos instalados en un mundo circundante en el que resultan seleccionados y evaluados determinados tipos de conocimientos y abandonado otros. Nacemos inmersos en un ambiente que nos acostumbramos a conocer como es, con su peculiaridad específica; en un entorno cuya singularidad implica una selección del conocimiento y aporta un conocimiento típico y diferencial. Incluso cuando criticamos ese mundo, la crítica se basa en su aceptación previa. Igual ocurre con el lenguaje: cuando tratamos de corregirlo lo usamos como instrumento de corrección. Sabemos cosas que hoy nos resultan evidentes pero que parecerían asombrosas sólo hace cien años. Y las sabemos como algo natural porque pertenecen al entorno cotidiano del mundo en que vivimos. Sabemos que hay artilugios que vuelan, aparatos a través de los cuales vemos lo que ocurre a miles de kilómetros, máquinas que escriben en la pantalla tecleando o hablando sobre ellas, vehículos que circulan sin necesidad de tracción animal. Aprendemos en ese entorno con el que estamos familiarizados hasta el punto de considerarlo común. Pero no nacemos sabiendo cómo se construyen o se hacen

funcionar esos artilugios. Esto ha de aprenderlo cada uno por sí mismo. Esta transmisión del conocimiento científico y técnico no es espontánea, no la podemos confiar a la inmersión en el ambiente sino que depende de un aprendizaje artificial tanto como personal. Lo que en el ambiente se hace es seleccionar qué tipo de conocimiento es útil para lo que podríamos calificar el aseguramiento de las condiciones de perpetuación o necesidades de reproducción del tipo de sociedad en que habitamos. No es el ambiente quien selecciona, sino cada persona por sí misma, pero en tanto está condicionada por la necesidad de convivir en un ambiente en el que cada uno distingue qué puede hacer para sobrevivir o para mejorar su cotidiano vivir. Mucho de lo que es conocimiento útil en nuestra sociedad industrial es inútil para otro tipo de cultura, y viceversa.

Nuestro conocimiento, incluso el teórico y el científico, no tienen un valor absoluto sino instrumental. Son los adecuados para el tipo de civilización en que vivimos. Lo que ocurre es que, como son más depuradamente racionales, son también más eficaces, en sí mismos, que otros tipos de conocimiento. ¿Cómo sabemos que son más racionales? ¿Qué quiere decir aquí "más racionales"? Éste es exactamente el asunto que nos ocupaba. Han de ser más racionales porque proceden de la evolución de los antiguos, y nuestra confianza en nosotros mismos como sujetos provistos de razón y que, por ende, la utilizamos racionalmente nos permite suponer que tendemos a seleccionar lo ventajoso y a rechazar lo desventajoso cuando podemos elegir entre un proceso cognoscitivo y otro. Esa es la manera como mostramos nuestra racionalidad y también es este el modo como percibimos que, efectivamente, somos racionales. La idea es bastante simple: *nos comportamos racionalmente cada vez que elegimos lo mejor para hacer aquello que nos proponemos.* Pero cada vez que elegimos conscientemente siempre disponemos de algún motivo para poder justificar ante nosotros mismos que hemos elegido lo mejor que pudimos elegir.

Cuando Popper y otros hablan del evolucionismo selectivo de la racionalidad no incurren en una suerte de darwinismo social: se refieren a este proceso de selección de lo mejor que constituye nuestro aprendizaje. En eso consiste *aprender*. ¿Qué es lo que

aprendemos cuando aprendemos alguna cosa? Aprendemos a distinguir qué es más racional desde algún punto de vista o criterio de eficacia social que represente alguna utilidad para quien lo realiza de acuerdo con algún motivo *personal* de utilidad. Nos lo han seleccionado culturalmente porque alguien creyó que lo era, que valía la pena transmitir esa pauta de conocimiento para servir a algún fin concreto. Por eso aprendemos la pauta. Si no presuponemos que actuamos de ese modo dudaríamos de que efectivamente somos racionales. No hay en ello ningún determinismo. Si podemos elegir entre lo mejor y lo peor es porque somos libres para determinar qué es lo mejor para nosotros y qué no lo es con relación a un momento, a una etapa de nuestra vida o a nuestra vida completa en tanto aspiramos a que sea una *vida completamente feliz*. Mas como no todos coincidimos en estimar qué es lo mejor para el conjunto y ni siquiera qué es lo mejor para cada uno, nuestras elecciones difieren. Sin embargo, hay pautas, formas de manifestación de la coherencia del razonamiento, que son seleccionadas y transmitidas de una generación a otra. La confianza en la razón no puede ser utópica pero tampoco convertirse en desconfianza. No es que el mercado y la complejidad técnica constituyan el mejor de los mundos posibles, ni siquiera son lo mejor para otra civilización que no sea la nuestra, pero son los instrumentos de los que depende la supervivencia de nuestra civilización. Cualquier otro instrumento resultaría ineficaz para ese fin que, obviamente, no es un fin tan necesario que haya de imponerse a otra forma de cultura.