

El tiempo en la teoría económica

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría

Según una antigua sentencia aristotélica el tiempo se define como la medida del movimiento. La misma sentencia se puede expresar diciendo que el hombre es la medida de todas las cosas. En otras palabras, el tiempo comparece como algo inseparable de la condición humana. De otro modo lo expresaba San Agustín diciendo que Dios había creado al hombre para que sucediera algo, para que hubiese tiempo e historia. Pero para desarrollar esta idea que será el eje de mi argumento, conviene precisar qué se quiere decir por medida. Por lo pronto, el concepto de medida de los antiguos no tiene mucho que ver con el de los modernos. Ha habido un cambio muy importante en el modo de entender la medida que tuvo mucho que ver con la llamada crisis nominalista sobre la capacidad de la razón para acceder a la verdad.

Etimológicamente *mensura* hace referencia a la *mens* humana, al modo de conocer propio del hombre. Para los antiguos la *mens*, y por extensión el hombre, es patrón de todas las cosas, en cuanto que el conocimiento penetra hasta el substrato de lo que las constituye como tales; llega a lo que está más allá de los accidentes y de lo sometido al cambio. La *mens* se sitúa en un ámbito de permanencia, en la perspectiva de una realidad que está más allá de lo sensible inmediato. De tal modo que, aunque pueda parecer paradójico, el sentido del tiempo sólo comparece si la *mens* es capaz de situarse en una realidad que está más allá de lo

sensible. Hablar de medida es, por tanto, referirse a una realidad trascendente, de algún modo inmutable, que permite juzgar el cambio de los sensibles singulares. Hablar del hombre como medida de todas las cosas, supone que es capaz de acceder a una perspectiva desde la que capta la unidad y continuidad que se oculta en el cambio.

El tiempo sólo comparece en su dimensión propia si se admite que la razón tiende de modo natural a la verdad y la belleza, pues sólo a través de esa tendencia a una realidad más plena puede juzgar y medir las tendencias sensibles naturales que el hombre experimenta en el vivir cotidiano. Pero conviene insistir en la idea de la razón como tendencia a una verdad que se desvela, y al mismo tiempo se oculta, en los singulares sensibles. El conocimiento humano implica, por tanto, una continuada tensión hacia lo que permanece y se sitúa más allá del cambio sensible. La razón humana no accede de una sola vez a una verdad estática y estéril, que más que permanencia tendría constancia y cerramiento sobre sí misma, sino que se trata de tendencia a una verdad sumamente activa. Por eso cuando se habla del tiempo como medida del movimiento hay que tener presente que no sólo engloba lo que ha pasado, sino que se proyecta en lo que está por venir. En este sentido el tiempo expresa la continuada tensión entre la esencia y la existencia propia del conocimiento humano. Cuando, por ejemplo, el hombre es atraído por la belleza de una flor, es atraído sobre todo por una belleza universal sumamente activa, que por eso mismo desborda la belleza posible en cada flor singular y concreta, y proyecta la mente humana hacia una belleza que está siempre en un más allá. Se puede entonces decir que cuando el hombre conoce una flor la sitúa en el tiempo, la hace objeto de un juicio respecto de esa belleza universal a la que el hombre tiende naturalmente. Un juicio que necesariamente no puede ser absoluto, ya que en ningún caso es el hombre mismo la fuente de esa belleza.

El tiempo se manifiesta en lo sensible, pero radica en la mente humana, en cuanto que accede a lo que está más allá de lo sensible. Esto hace que el concepto de tiempo presente aspectos para-

dójicos. Por ejemplo, el tiempo es posible porque la mente humana puede «pararse a pensar», interrumpir el determinismo del proceso natural, el inevitable devenir de lo sensible, para emitir un juicio desde una perspectiva que se sitúa más allá de lo sensible. Desde esta perspectiva, el propio acto de juzgar se transforma en algo singular y concreto, se sitúa en el tiempo y se hace susceptible, en consecuencia, de reflexión, de un juicio sobre el juicio, lo que permite una rectificación. Que el tiempo no sea una realidad sensible, que esté inseparablemente unido a la mente humana, en absoluto quiere decir que no sea real. Pero tampoco es algo inextenso, como son los puntos de una línea en el espacio euclídeo, ya que entonces se estaría negando el movimiento, esos puntos no podrían sucederse los unos a los otros, y se estaría, por tanto, negando la misma posibilidad del tiempo. El tiempo, como es propio de lo relacionado con el conocimiento, supone unidad y continuidad. No es adecuado representarlo con instantes analíticos desconectados unos de otros.

Precisamente porque el hombre conoce a través de los sensibles singulares y su conocimiento se proyecta a lo que siempre está más allá, el juicio humano es siempre rectificable. Para eso es imprescindible que la *mensura* no se lleve a cabo en la soledad de la propia *mens*, ya que la rectitud del juicio no reside en ella misma, sino en una verdad compartida y participada. El hombre necesita abrirse a la verdad, compartirla con las otras cosas y, sobre todo, con los otros hombres, con los que tienen una *mens* como la suya. De tal modo que el tiempo es comensura, tiempo compartido. Conocer es proyectarse hacia fuera de la propia *mens*, lo cual no tendría mucho sentido si en el exterior no existiese lo que es objeto de conocimiento. En otras palabras, tiempo y comunidad política son la misma cosa. Se ha definido el hombre como el animal político, o como el animal que habla, pero por eso mismo también se podría definir el hombre como el animal temporal, el único que capta la unidad de su propia vida.

Para llegar, por ejemplo, a ser un buen flautista se necesita tiempo o, lo que es lo mismo, insertarse en una práctica común.

Sólo después de mucho tiempo, la tendencia natural a la música, el «buen oído», mediante la continuada rectificación y medida que proporciona la apreciación común, aparece el buen flautista.

El nominalismo, al poner en duda la capacidad de la *mens* para acceder a la verdad universal, obligó a un nuevo planteamiento del concepto de *mensura*. Si no es posible acceder a la permanencia de la substancia, el juicio y la medida se convierten en algo inseguro y problemático. De hecho, la medida dejó de estar unida a la razón, para quedar unida a la voluntad. Se puede decir que a partir de entonces la medida de todas las cosas es el deseo humano, pero como se trata de un poder insaciable, ese tipo de medida no deja de ser un absurdo. En cambio, la razón despojada de su condición natural de medida, que es lo propio suyo, pasa a convertirse en instrumento al servicio de ese poder sin límite en que se ha convertido la voluntad.

Aparece, por tanto, una nueva concepción de la *mensura* ligada a lo que llamaríamos un conocimiento débil, que no va más allá de lo singular. La razón, despojada de su capacidad de leer dentro de lo sensible, de llegar a lo que permanece por encima de todo cambio, se reduce ella misma a una estructura estática y estéril, a una pura lógica silogística. Se produce entonces la extraña fractura del concepto de medir que caracteriza al pensamiento moderno. En lo que se refiere al ámbito de la acción humana, la medida es la arbitrariedad de la voluntad, es decir, la ausencia de medida. En lo que atañe a la naturaleza, la única medida posible es la estricta necesidad de lo lógico, la medida en el sentido geométrico o matemático. En el ámbito de lo sensible, lo que sean las cosas, se limita a la fijeza de su expresión matemática, o mejor dicho, a la fijeza de las relaciones entre sus magnitudes extensas. Ésta sería la postura de Galileo y Descartes. Medir y juzgar queda reducido a dar expresión matemática de la regularidad de los singulares. De este modo, la matemática viene a ser la expresión misma de una *mens*, que se limita a actuar como filtro que elimina lo contingente sensible, para dejar de manifiesto su verdadera realidad, la que queda encerrada en la constancia de la expresión matemática. Un

modo de proceder que, a cambio del rigor, impide una explicación razonable del cambio y del movimiento, que es precisamente la grave dificultad de las físicas de Galileo y de Descartes.

Newton intuyó que para construir una verdadera física era imprescindible explicar el movimiento, para lo cual había que dar entrada al tiempo en la fijeza y constancia del cálculo matemático. Con ese objetivo desarrollaría el cálculo diferencial, o de variaciones. Su punto de partida es atribuir estructura atomística a la realidad, modo muy antiguo de evitar el problema del paso del no ser al ser, y una argucia para reducir todo cambio a movimiento local, o mecánico. A continuación supone que esos átomos son puntos inextensos del espacio euclídeo, y que el segmento que los separa es infinitamente divisible. El resultado final es que extensión y tiempo se hacen convertibles, con lo que el movimiento no es más que una propiedad lógica de la geometría euclídea. Aplicando esta lógica, más física que la de Galileo, se hace posible determinar el movimiento de cualquier partícula a partir de sus condiciones iniciales. La geometría de Euclides se toma además como el modo natural de ser de la realidad sensible.

Laplace tomó conciencia de que la mecánica de Newton venía a coincidir con un sistema geométrico cerrado, sometido, por tanto, a un rígido determinismo, razón por la que el tiempo resultaba ser un parámetro reversible y, en consecuencia, redundante. Un demiurgo o demonio que tuviese una mente lo suficientemente poderosa como para llevar a cabo el cálculo necesario, podría determinar la evolución de todo el sistema de partículas del universo, tanto hacia delante, como hacia atrás. La realidad entera quedaría encerrada en unas cuantas ecuaciones.

Éste es el tiempo mecánico o cósmico, el propio de un observador externo al sistema, una mente que se toma a sí misma por fija e inmutable. En realidad, no hay tiempo, ya que en esa observación no cambian ni el observador ni el universo observado. Un planteamiento que en cualquier caso no es válido para el microcosmos, o el mundo de las subpartículas, donde tanto el observador como lo observado están afectados por el hecho mismo de la observación.

La teoría económica se enfrenta con un problema muy distinto al de la física. No se trata de explicar el movimiento de un orden cósmico, desde el punto de vista de una *mens* que se constituye en observador ajeno y separado del sistema observado. Se trata de explicar un tipo muy especial de movimiento, la acción humana, en la que el hombre no sólo es observador, sino sobre todo protagonista. Pero, desde la perspectiva postnominalista, en cuanto observador esa *mens* sólo puede ser fija y calculadora, y en cuanto protagonista, se mueve por una *voluntas* que no es más que deseo, sin *mensura*.

Hobbes se dio cuenta con gran claridad del dilema insoluble que esto planteaba. Si se da primacía a la libertad desordenada e indiferente de una voluntad de ese tipo, el sistema no puede ser tal, y degenera en desorden y caos. Por el contrario, si se da primacía al orden estático de una mente calculadora, el orden sólo puede ser de tipo cósmico, algo que por definición es incompatible con ese tipo de libertad. En ambos casos, el tiempo, y con ello la acción, se hacen inviables. Los intentos de solventar este problema darán lugar a la teoría económica.

En cualquier caso es evidente que en este planteamiento el principio dinámico, una voluntad sin *mensura*, se guía por una libertad de indiferencia o *a priori*, incompatible con un principio de orden que por sí mismo es radicalmente estático, como es lo propio de una razón, que no es tendencia, sino que ha sido reducida a un simple sistema lógico.

Un tipo de teoría económica posible es aquel que concede primacía a la explicación del orden de la sociedad, y deja como en sombra la libertad de indiferencia del individuo. Una teoría económica que toma como paradigma el equilibrio mecánico y deja fuera el tiempo, y con ello quedan sin explicar fenómenos como la empresa, el dinero, la innovación y el cambio, la podríamos llamar racionalista, sería la desarrollada por autores como Walras, Pareto, Debreu, Nash, etc.

El orden social se presenta como equilibrio mecánico racional, como la resultante de la coordinación de las decisiones óptimas de todos los individuos que integran el sistema social. Situados fuera

de la sociedad, como observadores ajenos al proceso, y al modo del demiurgo de Laplace, cada individuo de modo solipsista determina la solución matemática de ese sistema de ecuaciones, los precios de equilibrio. Uno precios entendidos como relaciones geométricas inamovibles entre cantidades fijas y preestablecidas, ya que tanto el tiempo como el dinero son redundantes.

El modelo de individuo de este modo de entender la teoría económica carece de tiempo real, no sólo porque vive cerrado sobre sí mismo, sino porque el mismo arco de su vida, y toda su acción, se reduce a una sucesión de decisiones instantáneas, óptimas y separadas las unas de las otras. En otras palabras, sólo hay un instante que en realidad es siempre el único y el mismo. La propia duración temporal de la vida de ese individuo carece de sentido, ya que su racionalidad se supone perfecta desde el principio, y nada mejora en su relación con el mundo externo. La vida de este individuo tendría la apariencia de una línea continua, pero lo cierto es que sería una sucesión de puntos inextensos, entre los que se abre una brecha infinita. En cada punto de esa aparente trayectoria, ese individuo habría decidido de modo óptimo lo que más le conviene, para lo cual es inevitable que ignore todas las demás decisiones que tomó en el pasado y tomará en el futuro o, por el contrario, que suponga que no hay más que una decisión absoluta en la que se encierra el pasado, el presente y el futuro.

Tampoco se entiende el sentido del orden social, ya que en principio ese individuo es autosuficiente, ni mejora ni empeora con la relación social. La única explicación es inquietante: ese individuo es insaciable y necesita acumular, lo cual no deja de ser algo carente de sentido.

La otra posibilidad de teoría económica es la que otorga la iniciativa a la voluntad del individuo y adopta la idea del proceso, en lugar de la de equilibrio. Pero eso supone una voluntad que de algún modo es pasión y sentimiento, orientada por tendencias naturales sensibles, que tiene la capacidad de moderarla y evitar el caos predicho por Hobbes. Ésta sería la postura básica que subyace en la teoría económica desarrollada por autores como Smith,

Marshall y Keynes, y que de un modo u otro remite a la antropología de Hume. La razón no juzga y mide, pero sí puede calcular lo que reporta mayor ventaja, lo que contribuye a la moderación de las pasiones.

Los individuos son racionales no porque sus decisiones sean óptimas en un sentido absoluto, sino porque persiguen sus propios intereses del modo más eficiente posible. Resulta evidente que de este tipo de racionalidad instrumental no se sigue necesariamente algún tipo de orden social. ¿Cómo puede entonces explicarse el orden social a partir de unos individuos dotados de este tipo de racionalidad? La solución propuesta por Adam Smith fue imponer la existencia de una armonía supraindividual, que impulsada por la prosecución racional de los intereses particulares, lleva de modo no intencionado a una situación de mayor bienestar común.

El esquema de Smith trataba de explicar la vida de cada individuo como un proceso de aprendizaje, gobernado por una tendencia oculta a la armonía que se supone existe en las tendencias naturales sensibles. Un proceso que por parte del individuo sólo exige calcular las mejores ventajas que se sigue de la prosecución de sus propios intereses. De hecho, el orden social no se explica, sino que se da por supuesto.

Keynes fue el primero que, de una manera clara y rotunda, mostró que el problema de dar entrada al tiempo en la acción humana, y por tanto en la teoría económica, tenía que ver con la insuficiencia del tipo de racionalidad estática que se le supone al supuesto agente económico. Si la razón sólo puede ser estática y calculadora, entonces el tiempo queda eliminado por la misma estructura de ese modo de plantear el problema de la decisión racional. Una decisión basada en el cálculo sólo puede tomar en consideración las consecuencias. Es decir, información conocida *a priori*. En tal caso serían parte del pasado, y no se entiende que haya que decidir sobre lo que ya ha sucedido. Para Keynes las verdaderas decisiones de los agentes económicos no pueden ser racionales, sino movidas por fuerzas que se sitúan más allá del control de la razón. Es evidente que para este autor razón y tiempo

son dos realidades inseparables. Según se entienda la razón, así se entenderá el tiempo.

El análisis que Keynes hace de la racionalidad de la decisión económica le lleva a plantear cuestiones muy importantes, y que de algún modo abren el camino a una verdadera introducción del tiempo en economía. Por lo pronto admite que lo esencial de la decisión económica se basa en el hecho de que es un futuro siempre incierto, del que se hace depender de decisiones tomadas en el presente. De tal modo que la decisión del agente económico depende del concepto de expectativa, que, según reconoce, depende, a su vez, del pasado. De este modo Keynes prepara el terreno para un concepto de tiempo que no es una sucesión de instantes, sino una unidad y continuidad que se sitúa más allá de lo sensible, y que se resiste, por tanto, al cálculo de una razón analítica.

Podría decirse que Keynes se da cuenta de que el único modo de introducir un sentido realista del tiempo es devolver a la *mens* su condición de medida en el sentido más pleno y más hondo. Pero su formación humeana le impide dar ese paso. Un juicio que fundamos en su famoso «Tratado sobre la probabilidad», un intento esforzado, pero vano, de dar solución al problema de la inducción de Hume. Es decir, la búsqueda de una permanencia en el simple conocimiento de los singulares sensibles. Ante un fracaso que era previsible, la propuesta de Keynes es la misma que la de Hume: optar por una elegante y esteticista postura de escepticismo. En el fondo no sabemos adónde vamos ni conocemos una medida fiable de nuestra acción y del orden social, lo único que podemos hacer es pasarlo lo mejor posible.

La conclusión es que la única posibilidad de juicio y medición, de un tiempo humano real, es con referencia a una verdad que está más allá de lo sensible, pero que de algún modo ya está presente en todos los singulares sensibles. Un tiempo que ciertamente se puede llamar una expectativa, es decir, de un conocimiento que no es completo ni certero, sino que siempre se proyecta hacia lo bueno y lo mejor. En otras palabras, el tiempo que supone la existencia de un verdadero futuro es inseparable de una

razón humana que de modo natural tiende a una verdad que continuamente se le revela en la propia acción. Un tiempo que es inseparable del aumento de libertad y de racionalidad. No es cierto que la decisión humana propiamente dicha sea elección entre opciones perfectamente definidas, que es lo único que puede hacer una razón funcional o utilitarista. Pues eso excluye al tiempo y a la misma acción.

Tanto la postura racionalista como la empirista acaban tropezando con la misma dificultad. La necesidad de establecer algún tipo de definición explícita y *a priori* de lo que se entiende por orden de la sociedad, lo cual no puede ser otra cosa que un equilibrio entre fuerzas ya dadas, lo que hace superflua una razón entendida como tendencia y capaz de perfección en la práctica. La razón sólo puede ser una lógica silogística que, o bien es perfecta, como suponen los racionalistas, lo cual lleva a que la acción humana sea pura deducción, que por principio excluye el tiempo, o bien es limitada y utilitarista, pero entonces el concepto de interés particular depende de cuál sea el interés general, que en ambos casos tiene que ser definido.

Sin algún tipo de orden previo, sin alguna idea de lo que debe ser un equilibrio social, la acción gobernada por una razón simplemente instrumental se hace inoperante o caótica.

BIBLIOGRAFÍA

- INCIARTE, Fernando (2004), *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, EUNSA, Pamplona.
- DAVIS, John Bryan (2003), *The Theory of the Individuals in Economics. Identity and value*, Routledge, Londres.
- ISRAEL, Giorgio (2003), *La visione matematica de la realtà*, Laterza, Roma.
- ZAMAGNI, Stefano y AGLIARDI, Elettra (2004), *Time in Economic Theory*, Elgar, Londres.