

La economía en la encrucijada.

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Pamplona

2008

La ampliación de la racionalidad.

Claves de la teoría económica.

Desde hace casi dos siglos la teoría económica ha pretendido sustituir a la moral por un modo técnico y neutral de construir el orden social y la conducta humana. La moral debía quedar relegada al plano de la conciencia subjetiva, y ser considerada irrelevante desde el punto de vista de la organización social. En este sentido, el largo proceso de construcción de la teoría económica ha venido a surgir como un modo de dar concreción al proyecto moral del Iluminismo. Es decir, explicar al hombre y su mundo de modo autorreferencial, desde su propia razón. Su objetivo ha sido aportar un tipo de conocimiento abstracto y revolucionario, más allá de la naturaleza y de la historia, por encima de toda autoridad y de toda tradición, que diese al hombre el control de su conducta, y de su mundo.

Según este planteamiento, la economía sería la ciencia del manejo de las riquezas, o estudio de cómo emplear unos medios objetivos con vistas a hacer posible que cada hombre pueda perseguir los fines que más le apetiesen. Siempre de acuerdo con una “conducta racional” establecida a priori. Un conocimiento técnico que permitiría manejarse con el extraño problema de elegir fines con independencia de los medios, y viceversa. Para esto no haría falta ni autoridad, ni hábitos y costumbres, sino que bastaría con unas leyes objetivas, similares a las que afirman la estabilidad de los planetas en sus órbitas, y que llevarían a una solución única y objetiva. En el orden social, como en la astronomía, la última autoridad sería un nuevo concepto de racionalidad introducido a partir del siglo XVII. Un modo de entender la razón, la relación

del hombre con su mundo, donde quedase eliminado todo lo que no fuese evidencia inmediata para las luces del hombre común.

En su sentido más amplio, el concepto de razón hunde sus raíces en el verbo griego *legein*, que tiene que ver con la idea de leer, aprender, interpretar. Remite a la necesidad humana de entender y entenderse, de buscar el sentido de las cosas, y de la propia vida. Lo cual supone partir de la idea de que razón tiene que ver con la búsqueda de sentido, para lo que hay que aceptar la ignorancia sobre el mundo, y sobre la propia vida. Pero, por eso mismo también se requiere confiar, aceptar lo recibido, apoyarse en la autoridad, y en la tradición, o lo que es lo mismo, contar con la ayuda de todos los hombres.

La Ilustración se propuso inaugurar una nueva época donde ese modo de ver las cosas quedara definitivamente superado, donde un determinado modo de entender la certeza y rigor del conocimiento gobernara todas las dimensiones de la vida humana. A partir de entonces la conducta humana podría ser establecida con precisión y sin error. Un planteamiento que en cualquier caso supondría estrechar notablemente el concepto de razón, que llevaría a eliminar la práctica, terreno propio de la moral y las costumbres. En consecuencia, la Ilustración se vio en la necesidad de elaborar una nueva moral, una ética tecnificada, basada en una nueva racionalidad precisa y objetivada, que permitiese la construcción técnica del orden social, así como el diseño de una conducta humana racional, a partir de leyes rigurosas y universales, válidas siempre y en todo lugar. El resultado que se esperaba era un mundo perfectamente previsible, donde no habría sorpresa y novedad, donde todo estaría plenamente controlado. La oscuridad y el prejuicio quedarían definitivamente atrás, en el recuerdo de una humanidad en paz, cada vez más feliz y segura de sí misma.

Para este proyecto se contaba con el ejemplo paradigmático de lo que Newton había llevado a cabo en el plano de la naturaleza. La había reducido a un orden objetivo, a unas pocas y simples expresiones matemáticas, representación de unas leyes universales, que daban explicación de todo movimiento posible. La había convertido en un sistema en equilibrio estable, donde cada una de sus partes se comportaba de modo predecible, perfectamente adecuadas a la lógica del todo. La había hecho manejable, y puesto a disposición del hombre. A partir de ese momento, se produciría algo así como una especie de identificación epistemológica entre el concepto de equilibrio y el de racionalidad. Entre inteligibilidad y manipulación.

Los supuestos que permitieron construir este modelo mecánico del universo fueron metafísicos, y en sus orígenes indudablemente teológicos. Fue a partir de su Teodicea como G. W. Leibniz (1646-1716) llegaría al convencimiento de que el mundo tenía que ser la solución de un problema de determinación de un óptimo, donde las restricciones que lo condicionaban pusieran de manifiesto la suma sabiduría de la totalidad del diseño divino. Esta convicción fundamentaría todo el posterior desarrollo del análisis del equilibrio, modelo de una concepción de la racionalidad que pretendía eliminar de la predicción, y de la explicación, todo lo que tuviese que ver con las contingencias del tiempo y la historia.

El objetivo de este análisis era reducir todo proceso temporal, todo transcurso del tiempo histórico, a un estado, a un sistema en equilibrio, situado fuera del tiempo, y expresable en un sistema de ecuaciones. En este sentido conviene recordar que Leibniz planteó el cálculo

diferencial como un modo de medir la velocidad y la aceleración en un instante dado, sin referencia a la trayectoria seguida hasta entonces, o la continuada con posterioridad. A partir de las ideas de Leibniz, su amigo P. L. Maupertius (1698-1759) formularía el principio de “mínima acción”, según el cual todos los cuerpos se mueven de modo que sea mínimo el producto del tiempo por la distancia recorrida. Un concepto que posteriormente inspiraría las formulaciones de Lagrange y Hamilton, que constituye lo esencial del concepto moderno de racionalidad, el puente entre un todo mecánicamente ordenado y el comportamiento que necesariamente debe seguir cada una de sus partes.

También sería a partir de un concepto teológico, el modo de concebir la omnisciencia divina, como P. S. Laplace (1749-1827) desarrollaría su idea de racionalidad como determinismo predictivo. Una especie de aproximación mecánica a la divina omnisciencia. Sólo Dios, tal como lo entendía Laplace, situado fuera del tiempo, sería capaz de captar simultáneamente el pasado, el presente, y el futuro. No necesitaba conocer el origen, el desarrollo, el crecimiento, el paso histórico, le bastaría con describir el estado inicial, la estructura del campo de movimiento de las partículas, y sus condiciones de equilibrio, para proceder de modo inmediato a predecir, o “retrodecir” todo el comportamiento del universo.

Irónicamente la teleología que inspiró la mecánica moderna tuvo su sentido más intuitivo en la aplicación al análisis económico, en el proyecto de una construcción técnica del orden social. ¿Si las partículas se guiaban por la máxima eficiencia, no sería aún más propio que se comportaran así los individuos? ¿Si el orden de la naturaleza se fundamentaba en un equilibrio estable de fuerzas, no tendría mucho más sentido que eso mismo ocurriera en el orden social? Una cosa debía quedar clara, toda explicación presuponía un tipo de orden mecánico, un óptimo perfectamente previsible.

Pero existía una importante diferencia entre la física y la sociedad que no sería tenida en cuenta. La física asumía la existencia de muchos otros factores que no aparecían explícitamente recogidos en su formulación matemática, y que no obstante, no dejaban de actuar, y eran decisivos a la hora de la existencia real del equilibrio mecánico del universo. Por contraste, a la hora de expresar el equilibrio social, no sólo no se tenía en cuenta la existencia de esos posibles factores, sino que expresamente se les declaraba excluidos. De este modo, en el plano de la economía se dio un paso que nunca se llegó a dar en el plano de la física: se confundió la racionalidad explícita con el hecho mismo del equilibrio. Por ese motivo la física nunca sería un conocimiento revolucionario, mantuvo el reconocimiento de una autoridad subyacente en la propia naturaleza. Por contraste, la economía, desde el primer momento se planteó como una ciencia radicalmente revolucionaria, que eliminaba la tradición y cualquier autoridad, ya residiese en la naturaleza, o en la historia. No pretendió apoyarse en la moral, sino suplantarla.

En la década de los años sesenta del siglo veinte, como resultado de la crítica demoledora iniciada por Nietzsche, continuada por Weber, y luego por la totalidad de los miembros de la escuela de Frankfurt, se pondría de manifiesto la inconsistencia del proyecto moral ilustrado. Los principales aspectos de esa crítica están recogidos en tres libros que, a mi entender, proporcionan una visión bastante completa de todos sus aspectos. Se trata de *Cosmópolis: The Hidden Agenda of Modernity*, de Toulmin, *After Virtue*, de MacIntyre, y *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, de Polanyi. Esta crisis, como no podía ser de otro modo,

afectaría muy seriamente a los fundamentos mismos de la teoría económica. El concepto moderno de racionalidad había acabado por provocar lo que Weber había llamado la “jaula de hierro” de la modernidad, el encerramiento del individuo en una racionalidad mecanicista, y por lo tanto represiva y totalitaria.

El agotamiento de la visión de la sociedad como equilibrio mecanicista, como racionalidad moderna objetivada, es lo esencial de la crisis que en el último tercio de siglo ha venido padeciendo la teoría económica. Se puede decir que la mayoría de los intentos por superar esa crisis han buscado el modo de revisar y ampliar el concepto ilustrado de racionalidad. Todos ellos han tratado de encontrar un nuevo modo de definir el equilibrio que permitiera superar sus contradicciones y limitaciones. Ha persistido por tanto la fe ilustrada en la posibilidad de tecnificar la conducta humana. De todos modos, poco a poco, y por impulso de las investigaciones empíricas más recientes sobre la conducta humana, se ha ido abriendo la convicción de que es necesario superar el viejo prejuicio ilustrado, y dar entrada a realidades tan complejas como la naturaleza y la historia; tener en cuenta la autoridad y los prejuicios, que de modo tan precipitado, los primeros ilustrados había decidido eliminar de la escena humana.

En cualquier caso, ya se mantenga o se rechace el prejuicio del equilibrio, de un modo u otro, nunca ha dejado de plantearse el problema de la relación entre la conducta individual y el mundo humano que la hace posible, y le da sentido, que es la esencia misma de la racionalidad. Un problema que constituye el núcleo de la moral, y que de algún modo la Ilustración, y con ella la teoría económica, había pretendido resolver de una vez por todas, pero que como se puede comprobar nunca ha dejado de plantearse.

Equilibrio y conducta racional.

El problema clave que daría lugar a la idea de racionalidad en que se basa la teoría económica puede ser planteado en los siguientes términos. ¿Cómo una multitud de individuos que se suponen guiados por su propio interés, por su propia razón, de modo necesario e inevitable pueden alcanzar un equilibrio, una situación de plena compatibilidad de los planes de cada uno de ellos?

La respuesta a esta pregunta recibiría su inspiración de la idea de equilibrio mecánico. Consistiría en imponer la hipótesis de perfecto conocimiento por parte de todos los individuos. Sólo si se suponía que todos los individuos conocían todas las oportunidades de intercambio entre ellos, y las ventajas que se siguen, el logro del equilibrio podía darse por asegurado. Para que ese conocimiento fuera posible, accesible a todos, tanto las preferencias de cada uno de ellos, como las tecnologías, así como las posibilidades de intercambios, tenían que estar objetivadas, fijadas a priori, y suponer que podrían ser llevadas a cabo sin ningún impedimento. Se trataba por tanto de diseñar un mundo donde imperase la teoría de modo absoluto, donde todo fuera visible a todo el mundo, de modo inmediato, donde nada nuevo pudiera ocurrir, donde no hubiese posibilidad de innovación alguna.

Esta manera de definir el equilibrio llevaba implícito la imposición del concepto de conducta racional, o perfectamente previsible, a cada uno de los individuos. Sólo así los planes de los individuos serían, por definición, mutuamente consistentes. En este sentido, el equivalente del

principio de “mínima acción”, venía a adquirir una nueva versión en forma de principio de la “conducta racional”. Como puede comprobarse, no se trataba de una descripción de lo que los individuos hacían en la vida real, sino de una imposición normativa que se sigue del concepto de equilibrio, de un determinado modo de entender el orden social establecido a priori.

Ahora bien, mientras en el caso de partículas inermes, que no tienen conciencia, como sucede en el mundo de la mecánica, ese modelo de equilibrio no planteaba problemas, ya que por definición están fuera del tiempo, y no son afectadas por el movimiento; en el caso de individuos humanos, como sucede en el supuesto de la economía, no se puede eliminar totalmente el tiempo, ya que supondría eliminar la motivación, y con eso la misma posibilidad de decisión. Por ese motivo, desde tiempos de Condorcet, se supuso que el equilibrio de la sociedad sería resultado de un proceso de tanteos, al que los individuos, por prueba y error, poco a poco, alcanzarían de modo inevitable. Tanto Walras, como Marshall, cada uno a su manera, darían por supuesto que ese proceso, por definición algo temporal, se convertiría en un estado, un equilibrio, por definición independiente del tiempo.

El ataque más grave a esta concepción mecanicista de la racionalidad y el equilibrio fue planteado por Keynes, cuando describió la realidad histórica de un equilibrio procesal, consecuencia de una supuesta suspensión temporal, a corto plazo, de la conducta racional de los individuos. Una situación donde los individuos no alcanzaban un máximo, y se generaba un equilibrio en sentido fáctico, en realidad un estancamiento, debido a la ausencia de motivos para salir de esa situación, donde no habría perfecta coordinación de planes de todos los individuos. En esa situación histórica se planteaba la existencia de un desempleo involuntario, es decir, provocado por causas independientes de las decisiones de los individuos. En este sentido, no cabe duda que Keynes fue el primer economista en dar entrada al prejuicio, en el sentido negativo de los ilustrados, como uno de los determinantes de la conducta del individuo.

La solución que propuso Keynes no fue la renuncia abierta a la racionalidad o a las condiciones de equilibrio, que no negaba que pudiera existir, al menos a largo plazo. Ni tampoco propuso como solución una vuelta a la tradición y a la autoridad, sino que, como corresponde a un *emotivista*, propuso la intervención del gobierno. Lo cual confirma que Keynes seguía pensando en la existencia de una racionalidad y un equilibrio, y que la vuelta a la conducta racional por parte del individuo, sólo podía proceder desde un marco externo, desde el gobierno y los poderes públicos, a los que no se sabe por qué razón les otorgaba el privilegio de una racionalidad superior a la del público.

No se puede decir con toda seguridad que Keynes compartiese el núcleo de las ideas ilustradas, pero al menos se había atrevido a pensar que en situaciones concretas, y por un tiempo limitado, podía haber una pérdida de racionalidad, debida a la presencia de la incertidumbre. No obstante, pensaba que siempre habría una elite ilustrada, formada por los que detentan el poder, que nunca dejaría de ser racional, y podría restablecer las condiciones de racionalidad para todos, y de ese modo volviera a poner el carro de la economía en el sendero que, a largo plazo, la llevaría al equilibrio. La postura de Keynes representaba una nueva variante del prejuicio ilustrado, la confusión entre autoridad y poder, que es la esencia del espíritu de transgresión que domina a la terapéutica surgida después de Weber y Freud.

Contra la postura de Keynes, que representaba una abierta amenaza al viejo ideal individualista del *laissez faire*, se iniciaría al cabo de unos pocos años una fuerte reacción. El objetivo era restablecer las bases de la teoría económica ortodoxa. Había que afirmar de nuevo la validez de individualismo metodológico. Recuperar la fe en las posibilidades de la razón del individuo aislado como el único modo de poner límite al poder de un Estado cada vez más racional, más eficaz, y más centralizado.

En cualquier caso, incluso los más críticos con la postura de Keynes reconocían que no se podía pasar por alto la objeción que había planteado. Se hacía necesario dar alguna explicación de como podían los individuos formar expectativas en situaciones de incertidumbre, de modo que sus conductas siguiesen siendo racionales, y consistentes con el equilibrio de la economía. Para eso había que diseñar un nuevo y más amplio concepto de equilibrio, que permitiese dar solución a este tipo de problemas, y de modo especial de las fluctuaciones del ciclo económico, que era lo que había dado lugar a la heterodoxia macroeconómica.

¿Cómo se podía dar entrada a la incertidumbre en el concepto de equilibrio, cuando en principio parecían ideas contrarias? Conviene recordar que la concepción clásica del equilibrio excluía el tiempo, mientras que la incertidumbre, por definición, supone dar entrada al proceso temporal. En cualquier caso se insistía en mantener el principio de “mínima acción”, o de “conducta racional”, que asegura la conversión de un proceso en un estado, el paso desde la incertidumbre, propia de lo temporal, a la información perfecta, propia de lo atemporal.

Según la lógica de los modelos de equilibrio, el problema del paso desde un proceso a un estado podía ser planteado en términos de la velocidad con que se difunde y se recoge la información, una especie de sustancia dispersa entre los individuos. Si la velocidad fuese infinita, lo que implica ausencia de tiempo, los precios serían los de equilibrio, la información sería perfecta y al alcance instantáneo de todos. Habría entonces una perfecta y continua coordinación de planes. Si por el contrario la velocidad fuera finita habría tiempo e incertidumbre, y no se podría garantizar el logro de un equilibrio. El único modo de asegurar que con velocidad finita se puede alcanzar un equilibrio sería imponiendo algo externo que, de un modo u otro, mantenga el cumplimiento del principio de “mínima acción”, o de “conducta racional”. Desde este punto de vista, puede decirse que mientras Walras había optado por la solución de velocidad infinita, Marshall optaría por la solución de velocidad finita, para lo cual impondría una condición, que Keynes había llamado “ley de Say”, y que se encargaba de asegurar, que a largo plazo, el proceso inexorablemente se convertiría en un estado.

Serían los modelos de equilibrio desarrollados por Neumann, Nash, y finalmente por Arrow y Debreu, los que a través del concepto de probabilidad darían entrada a la presencia de la incertidumbre. Para eso introdujeron el concepto de “utilidad esperada”. En cualquier caso, se trataba de una concepción estocástica de la probabilidad, por principio independiente de la acción del sujeto, y que por eso mismo admite formulación matemática, y resulta por tanto compatible con la concepción clásica de equilibrio. Por contraste, la concepción estratégica de la probabilidad surge de la misma acción del sujeto, no es susceptible de expresión matemática, y no resulta compatible con un modelo de equilibrio.

El problema es que un modelo de equilibrio expresado en términos de probabilidad estocástica no puede ser construido, o lo que es lo mismo su solución no puede ser calculada. Sólo cabe, mediante la imposición de las condiciones de un teorema de “punto fijo”, o perfecta separación entre el espacio y el tiempo, demostrar que existe por lo menos una posible solución de ese equilibrio. En otras palabras, que de un modo u otro el proceso se convertirá necesariamente, aunque no se sabe como, en un estado. Una postura más que discutible, ya que lo demostrado estaría implícito en las condiciones mismas del teorema de “punto fijo”, por lo que se incurre en un razonamiento circular.

Por otro lado, si se admite que los individuos tienen que decidir con incertidumbre, o que la velocidad de la información es finita, no basta con demostrar que existe por lo menos una solución, sino que es necesario demostrar que se trata de un equilibrio único y estable; que más tarde o más temprano, el sistema converge necesariamente a ese equilibrio, que es por tanto un “atractor”. Para eso sería necesario demostrar que el sistema de la economía estaría movido por una dinámica objetiva, independiente de los individuos, que se encargaría de asegurar el logro del equilibrio. Algo que hasta el momento no se ha logrado llevar a cabo de modo satisfactorio.

Ante este tipo de dificultades, los llamados “nuevos clásicos” propusieron un concepto de equilibrio que daba otro enfoque al problema de la presencia de la incertidumbre. Se suponía que estaba ligada a la subjetividad de los individuos, y que se anulaba a sí misma por la misma manera de establecer el concepto de equilibrio. Para eso, en lugar de suponer una distribución de probabilidad objetiva, ligada a los “hechos”, cada individuo asigna su propia distribución subjetiva de probabilidad, a un mismo conjunto de “hechos” objetivos. Con lo cual el equilibrio vendría a ser un generador aleatorio, una especie de urna que contendría el conjunto de todos los sucesos posibles, con la misma probabilidad de ser extraídos. El tiempo, representado por las series de extracciones sucesivas de la urna, impide que los sucesos se manifiesten de forma simultánea. Hay entonces un aspecto objetivo, abstracto, y no observable, constituido por “la urna”, con su distribución de probabilidad objetiva, que sería el concepto abstracto de equilibrio, lo racional y cognoscible; y un aspecto subjetivo, constituido por las sucesivas extracciones de la urna, el modo en que cada individuo se representaría la realidad, que serían las situaciones de desequilibrio, lo no racional, y de algún modo ficticio.

De acuerdo con la estructura de este modelo de equilibrio el promedio de todas las representaciones subjetivas de la realidad que se hacen cada uno de los individuos por su cuenta, que vendrían a ser todos los desequilibrios potenciales, coincidirían, por definición, con el promedio de todos los sucesos que contiene “la urna”, que constituye el equilibrio objetivo del sistema. Dicho de otro modo, por definición, el promedio sincrónico, el de todos los sucesos contenidos en la urna, y el diacrónico, el de las distintas visiones de la realidad de cada uno de los individuos, son necesariamente coincidentes. Esto último constituye lo que se llama una condición *ergódica*, que separa el tiempo del espacio, y asegura que el proceso de extracciones, y el estado de la urna son equivalentes. Esto es, en esencia lo que subyace en los modelos de equilibrio general estocástico con expectativas racionales, diseñados por Lucas y Sargent. Un universo *ergódico* donde cabe la incertidumbre estocástica, pero no estratégica, que es la propiamente humana.

Hay además una muy grave contradicción en los modelos de equilibrio con expectativas racionales. Según sus autores las oscilaciones del ciclo, la causa de la incertidumbre de los individuos, provendrían de “choques” que tendrían su origen fuera del sistema. Lo cual plantea el inquietante problema de la regresión a infinito, pues si se pregunta por el origen de esos choques de modo inevitable se desata una cadena de causas sin términos. De algún modo, remitir a lo “externo” del sistema, es otra forma de volver a invocar el odiado pero inevitable fantasma de los prejuicios.

Es interesante señalar que la postura de Keynes surgió en el seno de la tradición *marshalliana* del equilibrio y la racionalidad, que tiene su origen en la visión de la historia de los ilustrados escoceses, y que conecta con el evolucionismo de Spencer, a través del tradicionalismo naturalista de Burke. La idea de fondo de la tesis evolucionista es que, de acuerdo con Leibniz, si Dios había creado un mundo óptimo, el mejor de los mundos posibles, entonces la selección natural sería el modo de llevar a cabo en el tiempo la optimización de todos los organismos. Un enfoque que aparentemente daría entrada a la variación y el cambio, pero no obstante mantendría la supresión de la historia. Los organismos no son considerados desde el arco completo de la historia del universo, sino como solución funcional, en cada momento, de los problemas concretos de adaptación al entorno inmediato.

Desde el enfoque *marshalliano* de la racionalidad el paso desde el equilibrio global del sistema a la conducta racional del individuo, no se puede hacer explícito, no se puede expresar mediante un sistema de ecuaciones, sino que se situaría más allá de la capacidad racional de cada individuo. De tal modo que la racionalidad del individuo habría que suponerla escindida entre una parte consciente, relativamente muy reducida, en la que no interviene el tiempo, y otra de adaptación inconsciente, que sería la mayoría, y que se encargaría de asegurar, a largo plazo, el logro del equilibrio global. De este modo el equilibrio se haría inevitable, ya que unas fuerzas no conscientes que, actúan a largo plazo, se encargarían de crear las condiciones para que las decisiones de los individuos se ajustasen al principio de “mínima acción”, o de “conducta racional”.

Para el evolucionismo el equilibrio no sería algo instantáneo, resultado de una operación de cálculo mental realizada fuera del tiempo, ni la sociedad sería resultado de un mutuo y continuo acuerdo racional entre todos los individuos, entendidos como mentes omniscientes, que en cada momento saben lo que es mejor para cada uno de ellos. Se trataría de un proceso que se realiza en el tiempo, dotado de inercia, y que tiene que ver con el camino recorrido. En el seno de este proceso el individuo no puede controlar o programar toda la realidad. Ni puede pensar en una infinidad de mundos posibles, para desde esa visión de la totalidad elegir un óptimo. Cada individuo se limita a ajustar su conducta, a muy corto plazo, a su entorno más inmediato, que de ese modo se hace racional. Hay por tanto una especie de racionalidad escondida, de tipo mecánico, o autorregulable, que es lo que está detrás del principio de evolución. Como se puede ver se trata de una variante de la vieja idea del destino, o de la metáfora de la “mano invisible”.

En los últimos años, ante las evidentes limitaciones de las distintas variantes del modelo de equilibrio, se ha pensado que la tradición *marshalliana* de enfocar la racionalidad podía ofrecer mejores vías de escape a esas dificultades. Esto ha provocado un notable empeño en acogerse al

principio de adaptación de la biología evolutiva, como un intento desesperado de mantener vivo el programa del equilibrio. La aparente ventaja del principio de adaptación al medio es que no requiere tener en cuenta realidades tan complicadas, pero tan propiamente humanas, como el psicologismo y el individualismo. De hecho, el principio de adaptación sólo tiene sentido cuando se aplica a grandes poblaciones de individuos no distinguibles, donde es posible establecer regularidades estadísticas en respuesta a cambios en el entorno. No cabe duda que si se abstrae completamente de la singularidad irreplicable de las conductas individuales, como sucede por ejemplo en las teorías de juego evolucionistas, resulta muy fácil explicar conductas de adaptación, pero se pone en serio peligro el sentido de la racionalidad individual.

No deja de ser asombroso que el hombre sea precisamente el único animal, que desde este punto de vista, tenga menor capacidad de adaptación a su entorno. Por otro lado, y de modo paradójico, precisamente esa incapacidad del hombre para adaptarse al medio, le ha permitido desarrollar un tipo de racionalidad que le sitúa por encima del principio de adaptación por selección natural. No se trata tanto de que el hombre se adapte al medio, sino que más bien es el hombre el que logra que el medio se adapte a él.

En cualquier caso, el problema de todos estos enfoques basados en la adaptación naturalista, como puede ser la “*bioeconomía*”, o la “*neuroeconomía*”, es la terrible pobreza metodológica con la que pretenden enfrentar un problema tan complejo como la racionalidad o sentido de la vida humana. Con solo los tres principios de la herencia, la variación, y la selección natural, por mucho que se supongan intervalos temporales de milenios de años, no parece posible explicar la aparición del cambio de reglas, una auténtica innovación, que se sitúa fuera de ese modelo tan estrecho. La mera combinatoria es por sí misma incapaz de explicar como pueden emerger distintos niveles de funcionalidad. No hay modo de entender como ciertas estructuras abstractas podrían alcanzar la capacidad de evolucionar, de adquirir nuevas funciones que surgirían de niveles más bajos de funcionalidad, dando lugar a mejoras irreversibles a través de la selección natural. Dicho de otro modo, la clave, también en la moderna biología es la siguiente: ¿como puede evolucionar la capacidad de evolucionar? ¿De donde surge el sentido de la flecha del tiempo?

Límites del individualismo.

Experiencia y utilidad.

Los estudios más recientes en el campo de la psicología experimental, y su aplicación al estudio de la conducta económica en situaciones concretas y bien establecidas, han dado lugar a la llamada “economía experimental”, en cuyo seno se han manifestado resultados que han sido decisivos a la hora de revisar los presupuestos de la llamada “conducta racional” del individuo. Por lo pronto, esos experimentos no apoyan la idea de que los individuos se comporten como procesadores *bayesianos* que se dedican a procesar información en un ámbito de incertidumbre. Todo parece indicar que los individuos deciden sin tener preferencias perfectamente establecidas, y sin tan siquiera disponer de un conocimiento muy preciso de los objetivos que supuestamente persiguen. Tampoco se puede decir que pretendan obtener un máximo de una supuesta función de utilidad. Todos estos experimentos han puesto de manifiesto que los individuos no descuentan exponencialmente el bienestar futuro, y ni siquiera permiten afirmar

que persigan su propio interés. En la práctica diaria, en situaciones cotidianas y concretas, los individuos deciden a partir de creencias, que son en parte intuitivas, y en partes adquiridas a través de la cultura a la que pertenecen.

No tiene sentido, ni aporta ninguna ventaja metodológica, seguir hablando de que los individuos deciden de modo racional y consciente, guiados por el objetivo de lograr el máximo de utilidad. Más que resolver problemas, en un sentido matemático, se puede decir que los individuos tratan de salir adelante de la mejor manera posible. A la hora de estudiar como los individuos toman sus decisiones, no hay que excluir la presencia de errores, sesgos, miedos y prejuicios, sino más bien estudiar como se sirven de ellos para encontrar la solución adecuada a las situaciones en las que se encuentran.

No tiene mucho sentido hacer simplificaciones excesivas de la conducta humana, imponer un concepto muy estrecho de racionalidad, sino tener en cuenta la totalidad de la naturaleza humana, no sólo es su dimensión cognitiva, sino también su dimensión conativa. No es posible ni conveniente establecer una separación radical entre la razón y las pasiones, entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo deliberado y lo impulsivo, entre lo espontáneo y lo aprendido. Seguir una conducta racional es actuar del modo que a cada individuo le resulta más natural, de acuerdo con la situación concreta en la que se encuentra. Lo cual no es algo subjetivo y psicológico, ni mucho menos una manera arbitraria de proceder, sino que tiene que ver con su modo de ser y realizarse, con los hábitos y costumbres adquiridos, con su cultura, con lo que desea llegar a ser, para sí mismo, y para los otros, especialmente para los que más quiere. Con todo esto presente, aunque no de modo consciente ni analítico, el individuo adopta lo que le parece es el modo más sencillo de vivir su vida en cada momento. Un planteamiento que poco tiene que ver con el esquema de los modelos de conducta racional, donde, en el seno de un marco de equilibrio, los individuos, de modo analítico procesal, van resolviendo problemas matemáticos discretos, sin conexión entre ellos.

La experiencia ha puesto de manifiesto que lo raro y excepcional es que los individuos se dediquen a procesar información. Desde luego nunca se comportan como lo haría una máquina computadora. La gente se guía por lo que se podría llamar una visión general o intuitiva, que es lo opuesto a la visión analítica de un diseño lógico mecánico, como el de una máquina calculadora. El razonamiento puro, desconectado de pasiones, sentimientos, y prejuicios, no es lo natural humano. Para poder operar de ese modo el hombre tendría que hacer un notable esfuerzo, concentrarse y prestar mucha atención, pues no es su modo natural. Además ese modo de operar sólo es aplicable a temas de muy poca importancia, los que se resuelven aplicando reglas, o por cálculo, que el hombre procura traspasar a las máquinas que el mismo diseña y construye. Lo propiamente humano, se sitúa más allá de la aplicación de reglas, y supera ampliamente al razonamiento explícito y bien formalizado, supone la intuición, esa especie de visión amplia que de un golpe de vista se "hace cargo" de la situación. Este es el modo natural de actuar, el que el hombre realiza sin aparente esfuerzo, y que le permite llegar con gran sencillez y sin mayor esfuerzo a una solución, que puede ser mejor o peor, pero que desde luego nunca puede llevar a cabo ningún tipo de mecanismo, por compleja que sea su estructura.

A la hora de decidir la gente solo tiene en cuenta un número muy limitado de principios heurísticos. De ese modo logran simplificar lo que, desde el punto de vista mecanicista de los modelos de equilibrio constituiría un problema complejísimo e intratable. Una complejidad que proviene del prejuicio epistemológico de que el hombre, para conocer, necesita construir representaciones mentales de la realidad. La experiencia demuestra que los individuos en sus decisiones vitales ni establecen “hechos” objetivos, ni asignan distribuciones de probabilidades, ni tienen que llevar a cabo predicciones de magnitudes. A la hora de decidir no tratan de hacer explícita la totalidad del trasfondo, “representarse” el marco donde se desarrolla la decisión, sino que lo relevante es la capacidad intuitiva para detectar las variaciones más importantes, los rasgos más destacables, que se pueden producir en el contexto de cada momento.

Es interesante destacar que este modo de actuar es el más natural y adecuado para alguien que se desenvuelve en un entorno abierto, en gran parte desconocido, que es lo propiamente humano. Muy distinto al entorno que se le pretende imponer mediante el concepto de racionalidad y equilibrio. Conviene advertir, que en contra del prejuicio de los modernos, aceptar la apertura y el desconocimiento del propio entorno, en absoluto puede ser calificado de no racional. Para llegar a decidir con seguridad, acierto, y facilidad, se necesita entrenamiento y disciplina, vivir en el seno de una comunidad empeñada en la búsqueda de lo bueno en cada circunstancia, que es la fuente de toda racionalidad. Como decía Aristóteles, *Tyché* es muy amiga de *Techné*, en el sentido de que la fortuna o el éxito es consecuencia del entrenamiento en saber hacer lo bueno.

La primacía de esta visión intuitiva en el modo de proceder humano ha desvelado que tanto en la motivación, como en la satisfacción, lo que cuenta no son los niveles absolutos, sino la variación relativa respecto a lo que cada uno dispone, o desearía disponer. Por ejemplo, se ha comprobado que es mayor la satisfacción del que se ha hecho rico recientemente, que el que ha sido rico desde la cuna. Este llamado “efecto dotación”, o aversión a empeorar, a perder lo que se dispone, varía de unas personas a otras, en función de su modo de ser, y de sus disponibilidades. Por lo general, es mayor para el que es rico por nacimiento, que para el que se ha enriquecido recientemente. De modo general, se puede decir que le cuesta más desprenderse al que dispone de mucho, que el que tiene muy poco.

Estos resultados han servido para poner de manifiesto que las decisiones de los individuos no son intercambiables, sino que dependen de sus maneras de ser y realizarse, las cuales a su vez dependen de sus condiciones sociales y culturales. En consecuencia a la hora de estudiar las preferencias de los individuos hay que estar muy atentos a los cambios relativos a su condición humana en cada momento, a su conciencia de sí mismo, y a su imagen pública.

Todo parece indicar que la teoría de utilidad esperada no es un modelo adecuado para la toma de decisiones. Por ejemplo, el supuesto de que la utilidad marginal de la riqueza es decreciente, tal como había sido propuesto por Bernoulli para dar solución a la “paradoja de San Petesburgo”, no ha podido ser contrastado experimentalmente. En otras palabras, la opinión de que el dinero vale menos a medida de que el sujeto es más rico, no ha podido ser contrastada experimentalmente de modo incontestable. Pero sí se ha podido contrastar que, en general, las gentes tienen aversión a todo tipo de riesgo, incluso para cantidades pequeñas.

Algo que tiene que ver con las actitudes hacia cambios relativos en los niveles de riqueza de cada uno.

Por otro lado, también se ha puesto de manifiesto la importancia de la preocupación de los unos por los otros a la hora de tomar decisiones. Lo cual viene a negar la tesis ilustrada del cerramiento de los individuos sobre sí mismos, como base y fundamento del concepto moderno de racionalidad. Por lo general al público le preocupa grandemente el sentido de la justicia, y le concede una gran importancia a la equidad en el reparto de los recursos; por encima y más allá de cómo ese reparto pueda afectar a su bienestar individual. Las gentes prestan mucha atención a las intenciones de los otros, y esperan la adecuada reciprocidad, tanto para lo bueno como para lo malo. Algo que se ha hecho patente mediante el “*efecto marco*”, o incidencia sobre la propia decisión de lo que les pueda ocurrir a los otros. En otras palabras, la mayoría de las llamadas preferencias individuales en absoluto son autointeresadas. La gente presta una gran atención al contexto humano inmediato, a lo que les afecta de modo directo, a lo accesible con la sencillez de la intuición de lo que les rodea. En consecuencia, como se ha podido comprobar, los factores financieros, que tienen que ver con un marco abstracto y global, tienen menos peso en la decisión que lo que hasta ahora se pensaba.

La identidad del individuo.

Uno de los aspectos más importantes de la profunda revisión del modelo de conducta racional está relacionado con los problemas surgidos a la hora de establecer el concepto de identidad del individuo. En principio se trataba de construir de modo empírico las funciones de utilidad de individuos reales, en situaciones reales y concretas. Pero de modo natural se acabaría enfocando el problema de la identidad del individuo.

Desde un enfoque subjetivista como el que en su tiempo había sostenido Locke, la identidad del individuo se suponía ligada a la toma de conciencia psicológica de sus propios estados interiores. Un criterio que sería rechazado por Hume, para quien eso supondría aceptar la existencia de una sustancia extrasensible, cosa que no consideraba admisible pues se oponía a su enfoque estrictamente empirista. Además, se preguntaba Hume, ¿cómo estar seguro de que sería siempre el mismo sujeto el que tomaba conciencia de los distintos estados interiores percibidos? ¿Cómo podía llegar a saber cada individuo que esa sucesión de estados le correspondían a él, y no a una sucesión de individuos distintos?

Este modo subjetivista de entender la identidad del individuo planteaba no pocos problemas. Por ejemplo, enfrentado con el problema de definir la propiedad, sostuvo Locke, que el sujeto interior de cada individuo, su identidad, sería titular en primer lugar de la propiedad del propio cuerpo, y a partir de ella de toda otra propiedad posible. De este modo se agudizaba el interrogante sobre la identidad de esa especie de homúnculo que habitaría dentro de cada hombre, y se ponía en grave riesgo el fundamento objetivo, que es esencialmente relacional, de la propiedad.

Asombrosamente, todos los complejos problemas planteados por este modo psicologista de plantear la identidad del individuo quedarían sin resolver, en gran parte, como consecuencia del escepticismo de Hume. Pensaba que, si bien el problema era irresoluble en el plano de la

teoría, no afectaba al plano pragmático de la vida diaria. A nadie se le ocurría poner en duda su propia identidad. Cada uno actuaba como si ese problema estuviera resuelto. De modo más o menos encubierto, había una aceptación implícita de la introspección, como experiencia legítima a la hora de establecer la propia identidad.

Según hemos visto para el caso de la propiedad, que implica la presencia y el reconocimiento de los otros, la identidad pasaba a ser un “*centro de asignación*” de decisiones y recursos, a la cual remitía la responsabilidad frente a los otros. No quedaba entonces claro si la identidad se basaba en la introspección de cada uno, de la cual brotaba la propiedad del propio cuerpo, o si bien sucedía al revés, la identidad de cada uno venía determinada porque los otros le hacían responsable de sus decisiones, y de sus recursos. Se incurría en un razonamiento circular que dejaba sin aclarar la relación entre identidad y propiedad, o viceversa.

Lo que interesa destacar es que la propiedad, como cualquier tipo de asignación, es por definición un concepto temporal, o mejor dicho histórico, supone la permanencia y distensión del sujeto en el arco de su vida, algo que se debe considerar previo e independiente a la asignación, y que otorga sentido y fundamento a esa asignación. De tal modo que una mera correspondencia estática y abstracta, como podría ser la de una función matemática, no es lo más adecuado para representar la realidad temporal de la propiedad. En otras palabras, el concepto de utilidad, como mera entidad matemática, no puede expresar la idea de propiedad, ya que no remite a la permanencia de la identidad de un sujeto que se sitúa por encima y más allá de la asignación, que tiene su propia historia.

Este problema de la dimensión temporal de la propiedad se ha planteado con ocasión del reciente desarrollo de la llamada “*teoría del capital humano*”. ¿Qué le sucede a un individuo cuando invierte en sí mismo, en su propia configuración de capacidades, preferencias, y recursos? Si se parte de la idea propia de la teoría económica de que el individuo se define por la asignación, en sentido matemático, de un conjunto ordenado de preferencias, que representa su utilidad, ¿como se podría estar seguro que ese individuo, que está decidido en invertir para cambiar su propia configuración, mantiene su identidad a lo largo del tiempo? Si, por ejemplo, se considera el caso de un individuo que invierte con vistas a convertirse en un gran músico, ¿en que sentido, desde el punto de vista de la teoría de la utilidad, se podría asegurar que seguirá siendo el mismo individuo a lo largo de su vida?

Para enfrentarse con este problema la teoría de la formación del capital humano introdujo el concepto de “*incorporación*”. Con esto se pretendía ligar la identidad del individuo no con un mero conjunto externo de recursos, sino con la intención misma del individuo, mantenida en el tiempo, que le lleva a poner los medios para llegar a ser en un futuro lo que había decidido en un momento previo. Esto plantea consecuencias muy importantes que hasta ahora no habían sido tenidas en cuenta. Por lo pronto, si un individuo decide, por ejemplo, invertir en su formación musical, lo hace porque cree que hay algo en él que está como incoado, una capacidad potencial que, si la cultiva adecuadamente le permitirá confiar razonablemente en el éxito de la inversión que se propone llevar a cabo: ser un gran músico. A una persona sin ninguna sensibilidad para la música, no se le ocurriría invertir en mejorar su formación musical. Esto implica dar entrada a una dimensión constitutiva y dinámica a la hora de establecer la identidad del individuo. No depende tanto de lo que se tiene en un instante, la dimensión

estática y circunstancial, que es lo externo de la asignación o propiedad, sino sobre todo de lo que se desea llegar a ser, lo cual depende de algo que en potencia ya se es, que necesita ser cultivada, llevada a su plenitud, que es la dimensión dinámica y constitutiva de la propiedad. En resumen, el desarrollo de la teoría de formación del capital humano ha servido para poner de manifiesto que la identidad del individuo depende de la tensión entre lo que ya se es, en cada momento, y de lo que se quiere y se puede llegar a ser, lo cual dependerá de su empeño, y de las circunstancias concretas en las que se encuentre a lo largo de su vida, que pueden facilitar o dificultar la realización de ese proyecto.

El resultado es que se ha dado entrada en la teoría económica a la perspectiva dinámica de la identidad del hombre, como proyecto en realización. Con lo que el modelo clásico de un individuo desvinculado, o cerrado sobre sí mismo, al que se le asigna un conjunto cerrado y bien ordenado de preferencias y recursos, se hace cada vez más difícilmente sostenible. La identidad del individuo no puede ser entonces establecida como un estado, sino como un proyecto, un proceso con finalidad y sentido, donde a través de una síntesis continua de decisiones sobre las capacidades, preferencias y recursos, que en cada momento dispone, cada individuo va dotándose con el tiempo de su propia configuración. Dicho de otra manera, ese enfoque ha permitido tomar mayor conciencia de que un individuo no se define por un conjunto externo de preferencias y recursos, en un instante de tiempo, que es la idea que está detrás del concepto de utilidad, sino que se define por la totalidad de su proyecto vital, que remite no tanto a lo que cada individuo tiene en cada momento, sino a lo que el individuo es en cada momento, que lleva implícito lo que quiere llegar a ser.

Si se parte de la idea de que lo más propio del hombre es decidir sobre su identidad, sobre el tipo de vida que quiere vivir, bajo ningún concepto los individuos pueden ser considerados iguales e indistinguibles, en cada uno de ellos se desarrolla un doble proceso de incorporación, por un lado lo que afecta a sus inclinaciones y tendencias naturales, y por otro lado lo que afecta al entorno humano particular en el que se desarrolle su vida, de modo especial de sus amistades, o entorno de las relaciones humanas más íntimas e inmediatas, que le ayudan a configurarse como tal.

Desde esta nueva perspectiva carece de sentido establecer una regla científica de decisión, fija e igual para todos los individuos, como supone establecer una correspondencia entre individuo y función de utilidad. Tiene mucho más sentido admitir que las preferencias de un individuo no sólo están social y culturalmente configuradas, sino que depende de su inclinación natural, y sobre todo de la cadena de decisiones, a lo largo de la vida, sobre lo que desea llegar a ser, lo que constituye como sujeto, en cuanto toma de control sobre sí mismo. En este sentido, la racionalidad de un individuo bajo ningún aspecto puede ser considerada autorreferencial, ya que no es posible la absoluta desvinculación del yo respecto de todos los demás. No deja de ser una cierta ironía que de la teoría del capital humano se haya llegado a la conclusión, contra lo que en un principio habían sostenido sus autores, Becker y Stigler, que se habían negado a aceptar que *de gustibus est disputandum*.

Por otro lado, este tipo de estudios experimentales han puesto de manifiesto que las preferencias de los individuos no son homogéneas y conmensurables, sino que están sometidos a una gran diversidad de motivaciones, que pueden entrar en conflicto. Por ejemplo, todos los

individuos pueden creer tener muy claras las preferencias respecto a sí mismos, pero del mismo modo, también pueden creer tener claras sus preferencias respecto a lo que afecta a los demás, lo cual depende de los compromisos o papeles que les toque desempeñar en la vida respecto a esas otras personas. Cada individuo cree saber que es lo que desea para sus hijos, sus padres, sus hermanos, sus parientes y sus amigos, etc. En cualquier caso, entre estas últimas preferencias, muchas de ellas son manifiestamente desinteresadas, e incluso se sitúan por encima de las suyas propias.

Si esto se tiene en cuenta, entonces el enfoque de formación de capital humano resulta notablemente ampliado. Hay que tener en cuenta entonces que los individuos no sólo definen su identidad respecto de lo que quieren llegar a ser en función de sus propias capacidades e inclinaciones, sino también respecto de lo que quieren llegar a ser para los demás, y de modo especial para aquellas personas a las que están ligados más estrechamente. Por ejemplo, invertir en ser una buena madre, un buen esposo, un buen jefe, una buena amiga, etc. Es decir, el desarrollo personal no se debe entender sólo en lo que se refiere a capacidades individuales, sino sobre todo a las capacidades que los constituyen como personas, lo que se quiere llegar a ser con respecto de los otros, según orden de afectos.

Desde el enfoque y método de la teoría económica dominante, se trataría entonces de enfrentarse con el problema de cómo manejarse con distintos conjuntos de preferencias, de utilidades en principio no comparables, y en algunos casos incompatibles, por lo que en principio no podrían dar lugar a un solo conjunto coherente y perfectamente ordenado de preferencias. En otras palabras, la teoría se ha visto obligada a enfrentarse con un extraño problema que se podría formular en los siguientes términos: habría que suponer que dentro de cada individuo existirían múltiples “yos”, distintas posibles identidades que son conflictivas, y que tratan de imponerse las unas a las otras. Un problema que en principio no tiene solución, ya que supone un conflicto que impide la formulación de una conducta racional.

La búsqueda de una solución a este interesante planteamiento de la supuesta existencia de múltiples “yos” en el seno de un mismo individuo económico, ha puesto de manifiesto una nueva limitación del enfoque de las funciones de utilidad. El objetivo sería buscar el modo como se podría imponer un yo sobre todos los demás. Con anterioridad, en el seno de la teoría económica no se planteaba este tipo de problema, ya que de acuerdo con el principio del individualismo metodológico se daba por supuesto que no había más que un yo en cada individuo, una sola utilidad. En cada individuo se manifestaría una sola voz interior, clara y distinta, que le indicaría la decisión correcta, la ordenación de sus preferencias, que debería tomar en cada circunstancia. Un planteamiento que se ajustaría por tanto a la profunda fe de los ilustrados en la transparencia de la propia conciencia, en la seguridad y certeza de la propia razón como guía de la propia conducta.

Como una posible vía para dar solución al problema de los múltiples “yos”, se ha planteado tratarla en términos similares al problema de la elección colectiva, o lo que es lo mismo, al problema del establecimiento de una voluntad general en una sociedad constituida por individuos que tienen su propia función de utilidad. Ahora bien, como ha puesto de manifiesto el “problema del prisionero”, la “paradoja del voto”, o de modo más general, el “teorema de imposibilidad de Arrow”, no hay manera alguna de llegar a establecer una utilidad única a partir

de un conjunto de individuos que disponen de sus propias utilidades. Además, resultaría una ironía que, al final, la única vía para dar continuidad y salida a los problemas con que se enfrenta el individualismo metodológico consistiera en recurrir a su rival histórico: el colectivismo metodológico.

De manera sorprendente, al final del siglo XX la corriente principal de la teoría económica, llevada por su propio impulso metodológico, ha quedado enfrentada con el problema de los múltiples “yos”, que bajo otro aspecto, constituía un rasgo fundamental de lo que en la antigua cultura griega se consideraba la raíz misma de la racionalidad humana. Se trataba de una situación que Homero ha descrito magistralmente en la escena de la Odisea donde Ulises, para no dejarse llevar por el encantamiento de las voces de las sirenas, que le desviarían de su camino, le pide a sus amigos que le aten a los mástiles de su navío. Un modo poético de describir una solución a lo que los economistas de nuestro tiempo han llamado el problema de los “múltiples yos”. Una solución que esencialmente consistía en pedir ayuda a los amigos y compañeros de navegación, para superar las tendencias que no debía seguir, porque le apartarían del camino, y le llevarían a la propia destrucción de su proyecto vital. Un problema que sería descrito por Aristóteles como *akrasia*, o conducta incontinente, propia del individuo incapaz de controlar su propio proyecto de vida, y que se deja llevar de modo compulsivo por lo que más le atrae en cada momento. Lo que pondría de manifiesto que carece de carácter, de una verdadera, plena, y bien constituida identidad humana.

La mayoría de los teóricos modernos han propuesto una solución terapéutica al problema de los múltiples “yos”, es decir, han insistido en el prejuicio de resolverlo de modo técnico. Se han negado a aceptar que la *akrasia* pudiera ser un vicio. Una postura que no deja de ser coherente, pues si no se acepta la existencia de hábitos y costumbres, no puede haber ni vicios ni virtudes, por lo que la *akrasia* solo puede ser una deficiencia técnica del individuo, un problema funcional, basado en un defecto de fabricación, algo así como una especie de miopía o sordera, que solo puede ser corregida de modo técnico, mediante el recurso a una prótesis, algo externo, como puede ser una lente o un audífono.

Para los modernos, sólo los condicionamientos impuestos por la estructura social, con su sistema implícito de premios y castigos podrían impedir la dispersión de los distintos “yos” y conseguir la imposición del “yo social”. Una solución que para nada afectaría a la constitución íntima del individuo que, en su interior seguirá siendo un *akrásico*, un ser intrínsecamente desordenado. Una solución que insiste en que la racionalidad del individuo es algo externo, y por tanto puede ser condicionada desde fuera. Una idea por otro lado nada novedosa, pues no es otra que la que estaba detrás del proyecto de Bentham de construir un *Panóptico*, como un modo de dotar de racionalidad a los *akrásicos*, es decir, a obreros indisciplinados, que impedían el rendimiento, que no se ajustaban a la racionalidad de un proceso productivo.

Cabría pensar que la solución de los modernos, al menos en apariencia, no sería muy distinta a la que proponía Homero, atarse a los mástiles del navío. Pero hay una diferencia muy importante. En la propuesta de Homero la apelación no es propiamente a los postes del navío, que sería la solución técnica, sino a la amistad de los compañeros de viaje. Mientras el recurso a la técnica conlleva la violencia y sometimiento, la amistad libera, puede atar y desatar según convenga. Los mástiles del navío, por sí solos, pueden arrastrar hasta el fondo del mar. En

realidad la solución de Ulises, va más allá de la amistad de los compañeros de navegación, ya que lo que une a todos es la presencia de su hogar, el destino propio de cada uno de ellos, donde reside la última y definitiva identidad, a la que se tiende y se desea ardientemente alcanzar. La presencia del hogar, de un destino final, otorga sentido a la amistad, al viaje de la vida en la que todos están comprometidos.

La solución terapéutica supone unas *metapreferencias*, distintas de los “yos” de cada individuo, que permiten establecer una jerarquía de preferencias, imponer un determinado “yo” sobre todos los demás. Admiten por tanto que el individuo es un ser intencional, que se va constituyendo. Pero esa constitución se realiza de modo técnico, externo al individuo, en forma parecida a como el autor de una novela va construyendo sus personajes. Cada uno de ellos comparece como un conjunto de actividades y sucesos, expuestos con una determinada cadencia temporal y lógica, que genera en el lector expectativas sobre sus conductas, sus relaciones, y sobre el desenlace final del relato. La identidad del personaje se establece por su modo de integrarse en la unidad de ese relato. No se trata de una pura imposición arbitraria del autor, ya que hay una cierta consistencia lógica impuesta por la cultura y el lenguaje común al autor, al lector, y a los personajes. En este sentido cada personaje, bajo cierto aspecto, sería resultado de una optimización lógica, sometido a los condicionamientos de una estructura externa de control, en parte tejida por el autor, a partir de la cual es posible definir y estabilizar los “yos”, el carácter, de cada uno de los personajes.

Trasladando esta idea al plano de la teoría económica, se supone que los individuos, considerados como procesadores de información, participan en un juego de coordinación de decisiones, que les lleva a estabilizar, y hacer predecibles sus múltiples “yos”, dando lugar a una identidad, a un yo dominante. De este modo la identidad de cada individuo sería una construcción social contingente, sin ninguna relación con supuestas esencias constitutivas del hombre. El logro efectivo de la coordinación se realizaría mediante un sistema social de incentivos, de premios y castigos, que llevaría a una “*selección natural*” de identidades por parte de los individuos.

Desde esta perspectiva la estabilidad de la identidad de cada uno, tanto social como individual, sería resultado de un sistema de vigilancia mutua, que emitiría señales de repulsa y castigo a todo tipo de desviaciones que se apartasen de lo predecible o aceptable. ¿Entonces, quién construye el yo? La respuesta sería la estructura social de premios y castigos. En resumen las conductas racionales, las que llevan al progreso, serían resultado de la aplicación de reglas impuestas desde fuera, sin por eso suprimir la posibilidad de libertad e identidad por parte del individuo. Como puede verse se trata de una versión actualizada de la vieja metáfora de la mano invisible. Con la diferencia de que, en este caso, el lenguaje, como supremo conjunto de normas, sería el principio central de la ecología de los humanos.

Desde este punto de vista solo existiría la “*inteligencia social*”, la del oculto autor de esa especie de novela que sería la sociedad, que establecería la respuesta adecuada a la presión social de coordinación o adaptación al todo. Una expresión más de la tesis evolucionista de que la interacción siempre camina en la dirección impuesta por una racionalidad total. Todos participan en un juego de coordinación, que tiene varias soluciones pero que converge hacia alguna, a un equilibrio siempre benéfico, a partir de un máximo de presión de la estructura

ambiental, y un mínimo de capacidad interna de procesamiento de información. De hecho lo único que se les exige a los individuos es la simple capacidad de mímica, copiar y replicar.

La eliminación del individuo.

También se han planteado posturas abiertamente materialistas que, en realidad no se han desarrollado en el ámbito de la economía propiamente dicha, sino en el de la llamada “bioeconomía” o “neuroeconomía”, que para dar solución a este tipo de problemas propugnan la abierta supresión de la identidad del individuo. Niegan la existencia de cualquier sustancia espiritual. Sostienen que lo que llamamos deseos y creencias no son más que ficciones, modos de hablar, que desde luego no son los fundamentos causales de las conductas. En consecuencia la mente no existe, sólo existe el cerebro.

Según este modo de pensar, la llamada teoría de la decisión racional sería parte de un proceso global y complejo de procesadores de información que actuarían en red. Regulados por algoritmos que se guían por el principio de maximización, donde las únicas identidades permanentes serían los supuestos “memes”. Las decisiones de los agentes individuales serían irrelevantes para la dinámica global del sistema a largo plazo. De tal modo que sería la dinámica global la que crea los “yo” que desarrollan estrategias de equilibrio, y no serían las dinámicas función de estrategias que los individuos eligen. En una cosa hay que darles la razón a los “eliminativistas”, no cabe duda de que el modelo técnico de conducta utilitaria, la llamada “conducta racional”, o “acción mínima” es más propio de una máquina, o de un animal, que de un hombre.

De ningún modo son iguales los objetivos que se proponen los hombres, que los objetivos que se le pueden asignar a una máquina. La diferencia reside en la flexibilidad del hombre ante el cambio de las circunstancias previstas. Lo cual es posible porque el hombre se apoya en un trasfondo, en una visión intuitiva del todo, que le permite superar la regresión infinita a reglas, propia de lo que no tiene interioridad, como le sucede a una máquina. A un robot se le puede dotar de una cierta flexibilidad, es decir, de una tabla de incidencias, muy bien especificadas, de modo que pueda comparar con los sucesos e identificarlos sin ningún tipo de ambigüedad. La diferencia es que el hombre se pone él mismo los objetivos, los hace suyos, y los somete a su idea de lo que es bueno, que actúa como juez último de todas sus acciones. En el caso de un robot sus objetivos no son suyos, no los controla, no puede someterlos a una evaluación continua para todo tipo de coyuntura posible. Dicho en términos clásicos el hombre tiene voluntad, que es algo divino, y la máquina tiene sólo razón, que es algo mecánico.

Ética y técnica de la conducta humana.

Podemos concluir diciendo que el intento de construir técnicamente una conducta racional sería pretender que los hombres diseñarían sus planes de acción como un carpintero procede a construir una mesa. Para eso le bastaría con ordenar unos hechos objetivos, externos y anteriores a su acción, de acuerdo a reglas universales bien establecidas. Pero la condición imprescindible para que eso fuera posible supondría la posibilidad de una perfecta separación entre hechos y acciones. Lo cual es imposible ya que las acciones, por su propia naturaleza subjetiva, son las creadoras de hechos, y no a la inversa. Ha sido la “envidia de la mecánica” lo

que, aplicando una especie de atomismo ontológico, ha llevado a pretender lo imposible: convertir el mundo de la acción humana en algo fijo e inerte, situado fuera del tiempo. Sólo así el sentido de la conducta quedaría entonces fijado de modo previo, y no provendría del individuo, del desarrollo de su propia acción, sino del marco que desde fuera impone las reglas de racionalidad, las determinadas por unas condiciones mecánicas de equilibrio.

La diferencia por tanto entre un enfoque ético y un enfoque técnico de la acción humana, es que para el primero la acción no está cerrada sobre sí misma, y se resiste a su reducción a hecho objetivo, no es ni siquiera entendible fuera del tiempo y de la historia, mientras que para el segundo, la acción puede ser colocada fuera del tiempo, encerrada en la mente humana.

El objetivo que se habían propuesto los ilustrados con este intento de desarrollar una técnica de la conducta humana, una nueva moral racional, apuntaba de modo directo al deseo de dominar y controlar completamente el mundo, y de modo indirecto al propio sujeto humano. Estaban convencidos de que liberando al hombre de toda autoridad y prejuicio, dejándole en manos de su propia razón, la paz eterna y universal descendería sobre la tierra. Lo que no podían esperar era que partir del concepto moderno de equilibrio y racionalidad, se haya acabado por proponer la eliminación de la identidad del sujeto humano. La realidad social ha acabado convertida en una especie de gran base de datos, lo que para muchos vendría a ser el sistema mente cerebro, un puro mecanismo procesal, siempre en expansión, que sería lo que, en último término, dispondría el sentido de la racionalidad de la acción de cada uno de los individuos.

La dificultad intrínseca en todo este empeño por tecnificar la conducta humana, por convertirla en el resultado de aplicar reglas, es que plantea un insoluble problema de regresión a infinito. Mientras no sea posible identificar unas reglas últimas, una especie de “*metarreglas*” que permitan decidir sobre el modo de aplicar todas las demás reglas posibles, no hay ninguna posibilidad de que la conducta humana pueda ser tecnificada. En las otras técnicas, las que no pretenden regular la acción humana, ese problema no se plantea, precisamente porque existe la ética que lo impide.

Pero no se han acabado aquí las dificultades del intento de tecnificar la conducta humana. Como se ha puesto de manifiesto, con ocasión del fuerte crecimiento y desarrollo experimentado por una gran parte de la humanidad en el último siglo, lo propiamente humano, lo que permite ese crecimiento y desarrollo es la posibilidad de cambiar de reglas, en función de los resultados obtenidos. ¿Cómo podría plantearse un criterio de cambio de reglas en el seno de un mundo que en principio solo podría estar gobernado por reglas? No cabe duda de que la crisis de la teoría económica se ha planteado precisamente como consecuencia de esta pregunta, que ha hecho patente la necesidad de introducir algún criterio para cambiar de reglas, de dar alguna explicación de cómo los individuos aprenden, y cambian sus expectativas.

En el momento presente se ha hecho ya muy difícilmente sostenible el viejo proyecto ilustrado de desarrollar una técnica de la acción humana, sea silogística, o de otro tipo. Para que tuviera sentido debería convertirse en algo tan insólito como una técnica que pudiera cambiarse a sí misma, algo en principio contradictorio, ya que una técnica es un modelo de racionalidad cerrado, incapaz de modificarse a sí mismo. El hombre no puede diseñar su conducta del

mismo modo, con la misma objetividad, con la que diseña una mesa. Ni la justicia no puede producirse como se produce una flauta, o como se lleva un barco hasta el puerto. La misma experiencia enseña que las técnicas se tornan más complejas cuanto más cercanas a la acción humana, como sucede, por ejemplo, con la estrategia, o con la medicina. La ética surge porque lo propio del hombre es vivir en un mundo que es resultado de su propia acción, inseparable de su propio constituirse como sujeto, por eso no solo depende de *Techné*, sino también de *Tyché*, y del *Kairos*.

Entre las numerosas críticas que los mismos ilustrados han dirigido a este proyecto moral, probablemente, la que más fuerte impacto ha causado, y la que más lo ha debilitado, ha sido el descubrimiento del inconsciente, llevado a cabo por S. Freud (1856-1939). Este concepto ha puesto de manifiesto la inquietante existencia de una realidad que se oculta, y se sitúa más allá de la ingenua transparencia de la conciencia del individuo, en la que creían los primeros ilustrados. Una realidad rebelde a la luz directa de la conciencia, a la que sólo se puede entrever de modo oblicuo. Un descubrimiento que, según Freud, constituye la tercera gran humillación sufrida por el hombre desde que se inició la Ilustración. La primera había sido el descubrimiento del heliocentrismo por parte de Copérnico, la segunda el descubrimiento del principio evolucionista de Darwin, y la tercera había sido el desvelarse de la oscura presencia del inconsciente. Al final, al hombre no le ha quedado más remedio que reconocer que ni era el centro del universo, ni era el señor de las criaturas, y ni siquiera era el dueño de su propio psiquismo.

Con el descubrimiento del inconsciente se ha planteado la existencia de algo así como una "materia" del pensamiento que, como tal, se presenta impenetrable a la forma lúcida del logos. Pero, de modo muy parecido al modo en que los románticos criticaron a la Ilustración, Freud, frente al dogmatismo de la conciencia de los primeros ilustrados, ha propuesto el dogmatismo del inconsciente, que colocándose en el extremo opuesto, ha pretendido definir al hombre exclusivamente desde el lado oscuro e irracional del inconsciente.

A partir de la postura de Freud, y en combinación con la teoría estructuralista del lenguaje, J. Lacan (1901-1981) ha sostenido que las manifestaciones de la vida humana son expresiones de estructuras inconscientes, que tienen naturaleza prerreflexiva y colectiva, y que de algún modo exigen poner al sujeto entre paréntesis. Desde este punto de vista el inconsciente, no sería un montón caótico de pulsiones, como sostenía Freud, sino un conjunto estructurado en el que se organizan, con independencia del sujeto, cadenas de significantes. Constituiría el "otro escenario", de tal modo que no solo habría el anverso de la conciencia de cada individuo, sino que todo sucedería como si desde atrás hubiese alguien oscuro que organizara todo sin contar con el sujeto. En este sentido, no cabe duda de que Lacan ha radicalizado la postura de Freud. Una postura que, como hemos visto, ha ejercido una gran influencia en la propuesta de eliminación del individuo que tiene lugar en el seno de la llamada "*neuroeconomía*" o "*bioeconomía*".

Un futuro para la teoría económica.

La superación de los modelos de equilibrio.

¿Qué le sucede a la teoría económica si se abandona la hipótesis del equilibrio, si se renuncia al concepto moderno de racionalidad? Desde luego el concepto y método de la economía serán muy distintos al seguido hasta ahora. Su objetivo no será estudiar como se coordinan a posteriori, y desde fuera, unos planes elaborados a priori por unos individuos aislados con información perfecta. Se trata de un mundo distinto, con individuos que no tienen planes fijos, previos a su acción, que se apoyan en la experiencia histórica común, con sus aspectos conscientes y no conscientes. Donde la racionalidad no consiste en una estructura fija que se le impone al individuo desde fuera, sino que reside y brota del mismo individuo y que tiene que ver con su empeño por entender el sentido de su propia vida.

Estudiar como el individuo es capaz de dar sentido a la propia acción pasa a ser la esencia misma de la racionalidad. No se impone desde fuera, y determina un tipo fijo de conducta, que se califica de racional, sino que se identifica con el desarrollo mismo de la acción. La sociedad y la economía dejan de ser una actividad intelectualmente centralizada y planificada, para pasar a convertirse en una compleja red de relaciones humanas que con la ayuda de las instituciones permite la creación de racionalidad por parte de todos.

La racionalidad deja de ser un problema de decisión lógica, situado fuera del tiempo. Deja de producirse de manera cuántica, en forma de decisiones atómicas discontinuas, sin relación entre ellas, que se producen de manera espontánea. La racionalidad pasa a ser lo que da unidad y sentido al modo de ser y comportarse de cada individuo, algo que se identifica con la totalidad del sentido de una vida. Supone una visión que va más allá de lo inmediato, que se enfrenta con la incertidumbre del futuro, para lo cual es necesario disponer de una capacidad que se adquiere por experiencia, y que permite mirar más allá de lo inmediato sin recurrir a la teoría, la visión inmediata de todo lo que pueda suceder, que es lo mismo que negar el tiempo y la acción.

La plenitud de la racionalidad exige aceptar la realidad de que el hombre actúa con un saber muy limitado, con vista a un bien que reside en su propia acción, del que tampoco tiene mucho conocimiento, y que sólo puede descubrir en la medida en que logra llevarlo a cabo. Algo que además de teoría requiere sobre todo de un empeño continuado, que solo acabará con la propia muerte, en entender y entenderse, en buscar lo bueno y lo mejor. Mientras según el enfoque de la decisión racional de los modernos primero sería el pensamiento lógico, el modelo racional, y posteriormente vendría la vida y la realidad, la acción humana plena procede al revés, brota de la experiencia vital, del habitar el mundo, de la cual, por reflexión, surge la teoría y la técnica, y lo que es más importante, los hábitos que ayudan o dificultan al logro del propio conocimiento.

Según este enfoque la racionalidad viene a coincidir con la acción del individuo, y tiene que ver con el modo en que a lo largo de su vida logra integrar sus tres dimensiones fundamentales: las disposiciones naturales, los hábitos y costumbres, y las convenciones y estipulaciones deliberadas. Tres dimensiones que no son separables, ni se oponen, sino que se articulan de modo complejo, bajo el control de la razón y la voluntad de cada individuo. Esa articulación se puede contemplar desde abajo hacia arriba, desde la naturaleza a la deliberación. Así los hábitos

sociales presuponen la plasticidad de la naturaleza humana, sin la cual no serían posibles. Pero, no pueden ser reducidos a simples propiedades de la naturaleza. Del mismo modo, las estipulaciones racionales surgen de la reflexión sobre las costumbres, pero tampoco pueden ser reducidas a lo puramente consuetudinario. Así sucede que las costumbres pueden existir sin estipulación, como puede existir el lenguaje con anterioridad a la gramática. De hecho, la estipulación viene a ser un orden sinóptico, impuesto deliberadamente, sobre el material prerreflexivo que proporcionan las costumbres. Pero ni la naturaleza, por sí misma, puede convertirse en costumbre, ni ésta, por sí misma, puede llegar a ser estipulación. Toda esta complejidad de relaciones indica que se trata de tres dimensiones distintas e inseparables de la unidad humana, que comparten una lógica común, que se apoyan en la misma y única realidad del ser humano. Es a través de esta compleja articulación, mediante la práctica en el día a día, como se constituye de modo inseparable la racionalidad individual junto con la de toda la sociedad, y viceversa. Algo muy alejado a la idea de la racionalidad como diseño previo, impuesto desde fuera, como plantean los modelos de equilibrio.

¿Qué quiere decir que las costumbres presuponen la naturaleza, y que la estipulación presupone las costumbres? Por lo pronto, que ciertos procesos naturales, como la formación de hábitos, son necesarios pero no suficientes para que aparezcan las costumbres. Por ejemplo, si la biología de la sexualidad humana no fuese bimórfica, no surgirían las costumbres humanas que definen el género. Del mismo modo, la costumbre es condición necesaria, pero no suficiente, para la aparición de una estipulación deliberada. La estipulación reflexiva de una nueva definición, presupone que existe lo que podríamos llamar una definición consuetudinaria. Si la naturaleza fuera suficiente para la costumbre, entonces la costumbre sería reducible a naturaleza; y si la costumbre fuera suficiente para la estipulación, la estipulación sería reducible a la costumbre. En ese sentido se puede decir que la naturaleza es potencialmente costumbre, y la costumbre potencialmente estipulación, pero para que lo potencial pueda llegar a estar en acto requiere una causa diferente, que reside en cada hombre.

Cabe también seguir una vía descendente, desde la estipulación a la costumbre, y desde la costumbre a la naturaleza. La ley presupone la costumbre, pero puede haber una estipulación legal que pretenda modificar la costumbre, incluso negarla. De este modo la estipulación puede crear nuevas costumbres. Ahora bien, si las costumbres pueden ser creadas por estipulación ¿tiene sentido seguir manteniendo que la costumbre es condición necesaria para la estipulación? La respuesta es que aunque la estipulación puede influir sobre la formación de la costumbre, no puede modificar los procesos consuetudinarios fundamentales de hábitos e imitación, a partir de los cuales se desarrollan las prácticas sociales. Lo establecido por los gramáticos tiene ahora más influencia sobre el modo de hablar que en el pasado, pero el lenguaje sigue siendo una práctica social habitual que se aprende por imitación. De tal modo que la conducta humana está siempre enraizada en el hábito y la imitación, más que en la estipulación deliberada. Lo que ha cambiado a lo largo de la historia no ha sido tanto el papel de la costumbre como sus fuentes.

Del mismo modo, con el paso del tiempo la costumbre y la estipulación han transformado la naturaleza, ¿cómo puede entonces decirse que la naturaleza es anterior a la costumbre y la estipulación? La respuesta es que el hombre puede transformar la prístina naturaleza en el entorno artificial humano, lo que no puede transformar son los procesos básicos que constituyen la "lógica" de la naturaleza. A través del desarrollo de la costumbre el hombre

determina, de modo no consciente, las etapas culminantes de su propio destino biológico. De modo literal, aunque inadvertidamente, el hombre se va creando a sí mismo. La prioridad del orden natural es evidente: la costumbre hace uso de la selección natural, y la estipulación hace uso de los procesos bioquímicos.

En general los empiristas han considerado sólo la vía de ascenso desde la naturaleza hasta la estipulación, mientras los racionalistas han considerado solo la vía de descenso desde la estipulación hasta la naturaleza. Los primeros piensan que la estipulación racional no puede ir muy lejos de sus amarras en la costumbre, y que la tradición, que confunden con la fuerza de la naturaleza, acaba por imponerse, mientras que los segundos, entre los que se encuentran los partidarios de los modelos de equilibrio, piensan que la razón puede transformar la naturaleza y la tradición. En cualquier caso, sólo la articulación de naturaleza, costumbre, y estipulación, como una jerarquía que puede ascender o descender proporciona el marco más comprensivo y más rigurosamente lógico para explicar la racionalidad humana, y la del orden social.

Se puede decir que los modelos de equilibrio son una simplificación del sentido complejo de la racionalidad social que acabamos de exponer. Para eso han suprimido el plano de las costumbres, donde reside la dimensión temporal e histórica de la acción humana, que hace de puente entre la naturaleza y la razón, y permite subir y bajar de la una a la otra. De ese modo el orden social queda reducido o bien a un mecanismo, un diseño racional impuesto a la naturaleza, o bien a un organismo, un diseño generado a partir del material genético de otro organismo. En el primer caso con vistas a la máxima eficiencia de una operación bien establecida, y en el segundo caso, con vistas a lograr la mejor adaptación a un medio cambiante. Pero en ambos, tanto la estructura como la conducta, se explican en términos de función. Ya sea que el orden social se considere un equilibrio mecánico, como pensaba Walras, o un equilibrio orgánico, como pensaba Marshall, se trata de un diseño estipulado, resultado de unas reglas impuestas desde fuera.

Si se prescinde de los modelos de equilibrio entonces al estudiar el orden social y el funcionamiento de la economía se hace central la distinción entre hábito y costumbre, pues pasa a constituir el elemento clave para entender el concepto de racionalidad basada en la dimensión histórica de la acción, donde el hombre puede tomar control de su propia acción, o lo que es lo mismo de su propia vida. Sólo la conjunción de hábitos y costumbres permiten pasar desde el simple comportamiento mecánico u orgánico al complejo mundo de la semiótica de la costumbre que es propiamente humano.

Lo distintivo de las costumbres es que no son estrictamente individuales, sino que constituyen un sistema de signos que dan sentido y unidad a la sociedad. Conceden a cada uno de los individuos el sentido de pertenencia e identidad. Propiamente no son los individuos los que tienen costumbres, sino más bien las costumbres las que tienen a los individuos. Son base y fundamento de los modos colectivos de actuar, las que permiten otorgar sentido a la acción individual. A partir de los hábitos que son por definición individuales, por imitación de los demás, pueden surgir costumbres, pero, en general, sucede lo contrario, son las costumbres sociales las que por imitación crean los hábitos individuales. Pero, siempre son de algún modo modificadas y singularizadas por parte de cada uno de los individuos.

Aunque los individuos sean vehículos de las costumbres, del lenguaje y el ritual, a través de la estipulación y de la deliberación cada individuo convierte las costumbres, el lenguaje, y el ritual, en vehículos de sus propios proyectos sinópticos. Sólo a partir de un lenguaje y de una cultura en la que ha sido educado, puede un hombre desarrollar sus propios planes y pensamientos, dar sentido a su propia vida. Una cosa es saber “*el cómo*”, y otra saber “*el qué*”. Aprendemos “*el como*” a través de la imitación y el hábito, pero entendemos “*el qué*” por medio de la propia deliberación.

Como se puede ver no hay entre los hombres relaciones que sean estrictamente mecanicistas, sino que casi todas están mediadas por la costumbre. Es la mutua confianza, fundada en la costumbre y el hábito, la que lleva al respeto mutuo, y la que permite esas relaciones, la mayoría sin necesidad de una estipulación deliberada. La mayoría de las relaciones entre los hombres no pueden ser objeto de estipulación deliberada, no se realizan de modo contractual, y son la base y fundamento de las relaciones contractuales explícitas, sin las cuales no podrían salir adelante. Por eso los intercambios de mercado no son explicables desde una óptica puramente formalista, que pretenda reducir a reglas la conducta humana.

Queda entonces claro que el hilo conductor de toda la racionalidad humana es el aprendizaje, el entender y entenderse, la conversación mantenida entre todos, donde el hombre descubre como aplicar reglas situándose más allá de ellas. Algo que según una expresión del lenguaje común se inicia cuando se tiene “uso de razón”. Algo que deja bien a las claras el carácter instrumental que tiene la razón, respecto de lo que es el hombre por sí mismo. Aprender es por tanto la capacidad de otorgar significado a las cosas, colocarlas en su sitio, que eso significa tener uso de razón.

Las costumbres son realidades históricas, que no pueden ser explicadas por su mera función presente. Son resultado del sedimento de miles de años de prácticas humanas. Se sitúan por encima de las necesidades funcionales inmediatas. El conflicto en las costumbres da lugar a la reflexión y a la reorganización de la costumbre. Las instituciones ponen de manifiesto que el hombre para decidir no tiene que representarse toda la realidad, sin por ello prescindir de la racionalidad. No son algo irracional, son manifestación de ese logos que abarca la unidad de todo el género humano.

El estudio de la economía sin el prejuicio racionalista del equilibrio implica prestar atención a la dimensión histórica e institucional de la economía. Estudiar, por ejemplo, la génesis, estructura, y funcionamiento de los mercados. Describir la viabilidad de las inversiones, su dependencia del tamaño y tipo de mercado, de la tecnología disponible, y del funcionamiento de los mercados financieros. La historia representa una fuente de conocimiento muy distinta de la razón técnica, y todavía más de la razón teórica.

De este modo la economía, en lugar de reducirse a una teoría abstracta de precios, incapaz de explicar su propia génesis, se centraría en la génesis de los precios, en el marco institucional que hace posibles los intercambios. Los precios dejan de ser unas relaciones abstractas y exógenas, para pasar a ser relaciones que se configuran en cada momento, por voluntad actual de todos los que participan. Son las relaciones de reciprocidad y mutuo respeto, las que proporcionan viabilidad a las transacciones aquí y ahora, y dan lugar a la configuración de los

precios, que son síntomas de esa viabilidad, y no una información neutral, venida de no se sabe donde, que la hace posible.

La superación del individualismo.

El sentido más amplio de la racionalidad, que supone dar por superado el modelo de equilibrio, y aceptar la historia y la tradición, conlleva la recuperación de la libertad plena del individuo. Sólo si se acepta que cada individuo es en sí mismo una tradición y una historia, se le puede liberar de la “*jaula de hierro*” de esa racionalidad diseñada a priori, y que se le impone por la fuerza. De hecho, el concepto moderno de Estado, erigido por Hegel y Weber en garante último de esa racionalidad, surgió como un modo de garantizar en el plano de los hechos la realización de un modelo del orden social. Se puede decir que la introducción del modelo de conducta racional del individuo moderno, fue un modo de hacerlo previsible, y de ese modo controlable por la racionalidad superior de Estado, único individuo no racional y arbitrario que admite este modo de entender el hombre y la sociedad.

Este modelo surgió como consecuencia del desconcierto provocado cuando la Reforma negó que el hombre, la sociedad, y la Iglesia, fueran una tradición, realidades que se realizan en la historia. No se quiso reconocer que el hombre no era transparente para sí mismo, que necesitaba de la ayuda de los otros, de la naturaleza, las costumbres y los hábitos, con lo que sólo quedaba la alternativa de encerrarlo en sí mismo, y tratar de sostener que podía explicarse a sí mismo. Se planteó entonces la necesidad de liberar al individuo de la tradición, para lo cual había que interpretarla de modo racional, o lo que es lo mismo imponer un modelo único de lo que se debía entender por tradición. De ese modo se cerraba el camino a la autoridad, o lo que es peor, se la sustituía por una muy limitada interpretación de la razón humana. A partir de ese momento, se debía considerar prejuicio todo lo que superara el juicio de esta nueva y empuñada autoridad.

La superación de todo prejuicio que se había propuesto como meta la Ilustración, ha resultado ser otro prejuicio, y de modo especialmente fatídico. Ahora se empieza a reconocer la inevitable finitud y limitación de la condición humana, y se abre la posibilidad de entender el sentido y la necesidad de su dimensión histórica, de la tradición, y de la autoridad, que de modo tan precipitado habían sido calificadas de prejuicios. La idea de una razón absoluta y autónoma, al alcance directo de cada individuo, aparece cada vez más evidente que no era más que una utopía. La razón sólo tiene sentido en el seno de la tradición y de la historia. Se puede afirmar que no es el hombre el que dispone de la razón y de la historia, sino que más bien es el hombre el que se ve obligado a navegar en su seno. Son los prejuicios de cada individuo, más que sus juicios, los que constituyen la realidad histórica de su ser, y los que dan sentido y fundamento a su racionalidad.

Hace falta por tanto rehabilitar el concepto de prejuicio, tan desacreditado por la Ilustración, y reconocer que hay prejuicios que son legítimos y necesarios. Los partidarios de la Ilustración pensaban que un uso metódico y disciplinado de la razón por parte de cada individuo sería suficiente para eliminar todo error, para filtrar la tradición de todo lo que se fundara en la única autoridad de la propia razón. Una actitud que en el fondo procedía de una defectuosa y equivocada manera de entender la autoridad, como opuesta a la razón y a la propia conciencia.

Se sostenía que solo sometiendo al hombre a un modelo de “conducta racional”, establecida de modo metódico, se podía liberar al hombre de la tiranía oscurantista de los prejuicios.

Se había partido de una desgraciada época en la que, para muchos, invocar la autoridad era lo mismo que impedir el libre ejercicio del propio juicio, por lo que les parecía evidente la existencia de una oposición entre autoridad y razón. Pero, de lo que no se daban cuenta era que posicionarse en el extremo opuesto, y sostener que sólo lo que determina la razón de cada uno puede ser la fuente última de la verdad, era mantener la misma postura autoritarista, pero de signo opuesto. La autoridad es una realidad compleja, es el *logos* proyectado en el tiempo, para lo cual es imprescindible una tradición mantenida en el seno de una comunidad. Constituye por tanto una legítima fuente de verdad, que no solo no excluye, sino que potencia y hace posible el ejercicio de la razón por parte de cada hombre.

Por desgracia el falso concepto ilustrado de autoridad llevó a deformar su sentido, hasta el punto de pasar a ser entendida como una postura de sumisión y obediencia ciega, sin atender a los juicios de la propia razón, lo cual no deja de ser una contradicción en términos. El fundamento de la autoridad no es una sumisión, ni impone la abdicación de la razón, sino que se trata de un acto de reconocimiento, y de conocimiento. Supone reconocer la superioridad de juicio del que detenta la autoridad, razón por la que se da prioridad sobre el propio juicio, al que no se puede renunciar, porque entonces no sería posible reconocer la superioridad que otorga a la autoridad. De tal modo que la obediencia, que etimológicamente viene de escuchar, se sigue del reconocimiento de la superioridad de un modo de ver y juzgar, lo cual indica conocimiento de la propia limitación, pero sobre todo de esperanza en poder llegar a saber siempre más.

Hay que hacer un esfuerzo por recuperar la autoridad y la tradición como parte esencial de la racionalidad humana. Sin autoridad no hay libertad, y la cultura acaba por agostarse. El destino trágico de la Ilustración ha sido haber pretendido encontrar la libertad negando y deformando la autoridad y la tradición, y ha acabado imponiendo un sometimiento opresivo a una racionalidad fija y cerrada que impide la libertad. El hombre sólo puede ser libre frente al reconocimiento de la autoridad, que supone el conocimiento de los límites de su condición temporal e histórica, para lo cual necesita vivir en el seno de una tradición abierta a la plenitud de las fuentes de la autoridad. Por contraste, si solo acepta la autoimpuesta limitación de su propia razón, y no reconoce otra autoridad, al individuo solo le cabe el mismo sometimiento violento que un mecanismo impone a cada una de sus partes.

Una metáfora que puede ayudar a entender el sentido de la autoridad es la siguiente. Ha sido el uso de la razón lo que ha permitido descubrir las leyes de la física, que nos muestran la limitación de la corporalidad humana, la incapacidad natural para volar, pero al mismo tiempo, la aceptación de la autoridad de esas leyes, que asumen la existencia de una verdad más plena, de una realidad que se escapa a la razón humana, han hecho posible superar esa limitación natural, y se ha abierto la posibilidad de volar. Se ha producido así la paradoja de que el hombre ha sido capaz de volar, precisamente porque ha reconocido su condición de cuerpo pesado; que exactamente no se sabe con exactitud en que consiste, y que acepta por la autoridad que se oculta en la misma realidad. El desplegarse de la cultura y de la propia libertad alcanza

su plenitud a partir del conocimiento de las limitaciones de la condición humana, que es al mismo tiempo reconocer la apertura hacia lo que no tiene límites, a la plenitud de la autoridad.

Podemos ahora añadir que la tradición es la autoridad hecha anónima, hecha objetiva y configurada en el prejuicio de nuestro ser histórico finito. A partir de ella, con la ayuda del juicio propio, cada hombre ejerce su libertad para afirmarse en la plenitud que supone la actualización personal e irrepetible del conocimiento recibido, conocido, y reconocido. Sólo entonces la autoridad pasa a residir en cada uno, la tradición se hace viva en cada hombre, y queda entonces liberado del peso muerto del pasado, que es el modo de vivir en libertad. Las costumbres se aceptan libremente, pero no se diseñan por libre deliberación, sino que surgen de la verdad de la naturaleza y de la historia, que es lo que se llama tradición. El gran error del romanticismo, en su crítica a la Ilustración, fue entender la tradición como lo contrario de la libertad racional, y considerar el dato histórico como un lastre del pasado, como podía ser la gravedad de la naturaleza.

La verdadera racionalidad del individuo se parece más al juego que al cálculo. El hombre necesita jugar, pues en el juego se hace, y se reconoce. Necesita de la presencia del otro, que responde con sus iniciativas, a las suyas propias, que permite al diálogo que enriquece a ambos. Jugar significa aceptar la verdad de una realidad que en gran parte desconocemos, y que no controlamos, y que resulta imprescindible para llegar a establecer la propia identidad. Un juego que en realidad se realiza, en último término, con la fuente misma de la autoridad, y que se lleva a cabo a través de la tradición, que permite la distancia que respeta la libertad al jugador humano. Comprender es comprenderse, entenderse los unos con los otros, ponerse de acuerdo. En eso consiste el arte de la conversación, que es lo que hace a los hombres, y permite la convivencia ordenada.

Habitar el mundo es previo y más amplio que tener una concepción del mundo, y por supuesto mucho más amplio que tener una representación formal del mundo. Habitar es vivir en presente, relacionarse con lo que está vivo y se escapa a nuestro control. Habitar no significa controlar en su totalidad, sino aceptar la incertidumbre y el riesgo. Las máquinas sólo se manejan con hechos, pero el hombre –fuente de los hechos- no es un hecho, ni un conjunto de hechos, sino un ser que se hace a sí mismo, y al mundo de hechos, que es en lo que consiste su vida.

Situar nuestra comprensión en las prácticas es entenderlas como implícitas en nuestro ser para la acción, y por tanto muy por encima de nuestra capacidad para representarnos lo que hacemos. Si para actuar necesitásemos representaciones seríamos máquinas, ordenadores de sensaciones y actitudes. Actuamos a partir de una comprensión en gran parte no explicitada. Sin ese trasfondo no serían posibles nuestras representaciones, que en realidad son islas en nuestro océano de comprensión práctica y no articulada de nuestro mundo.

La tradición aporta una jerarquía de contextos que permite identificar la relevancia y significado de los elementos en cada uno de sus contextos. Para reconocer dos manchas como dos retinas, como el centro de dos ojos, es necesario que estén situados en el contexto de un rostro, al que estoy mirando, aquí y ahora, al que quiero prestar atención. Para lo cual es necesario reconocer sus rasgos relevantes de entre las sombras y los trazos. Lo cual sólo es

posible en el contexto adecuado, en el que se espera que se dibuje algo, una cara, lo cual supone a su vez otro contexto, hasta llegar a la propia constitución psicológica.

En este nuevo enfoque de la racionalidad el problema de la identidad del individuo se resuelve por sus relaciones con los otros, que viene a desvelar que la esencia de la racionalidad humana reside precisamente en su “relacionalidad”. Estar socialmente definido, formar parte de una cultura y de una tradición, no disuelve al individuo, sino que le permiten singularizarse, darse y recibir sentido. Es precisamente el aislamiento en una racionalidad cerrada lo que lo disuelve y lo anula.

Algo que es muy importante en economía a la hora de establecer el concepto de valor, es precisamente esa continua diferenciación relativa entre los individuos, surgida de su relacionalidad, la que crea valor, racionalidad, y en último término lo que es más importante, la propia identidad singular de cada uno. La identidad del individuo se define sobre todo ontológicamente, por su manera de ser, por su modo de auto constituirse, por el modo de llevar adelante su propio plan de inversión en sí mismo. Desde este punto de vista el hombre se puede definir como capaz de comprometerse, de proponerse un fin, al que libremente se liga. Eso es lo que da sentido a su vida, y constituye el quicio de su racionalidad.

Podemos concluir diciendo que la economía se encuentra en una verdadera y decisiva encrucijada, o persiste en los modelos de equilibrio de la teoría económica, con el peligro de convertirse en una ciencia cada vez más irrelevante, o se convierte en un conocimiento prudencial, ciertamente mucho más difícil y complejo que una teoría, pero de mucho mayor ayuda para la vida de los hombres. Con el peligro adicional de que la persistencia de los modelos de equilibrio facilita el desarrollo de políticas de intervención despóticas, y favorece la creación de un Estado centralizado y opresor, que se cree legitimado para actuar en nombre de una abstracta racionalidad superior, el desarrollo de una economía como conocimiento prudencial devolverá la iniciativa a los agentes que resuelven los problemas desde una racionalidad que normalmente resulta intransferible, lo cual es una garantía de libertad para todos.

Bibliografía

Bowles, Samuel. Gintis, Herbert. *Walrasian Economics in retrospect*. Massachusetts Amherst; 2000.

Camerer, Colin F. Loewenstein, George. Rabin, Matthew. *Advances in Behavioral Economics*. Princeton. Princeton University Press; 2004.

Churchland, Paul M. *Eliminative materialism and the propositional attitude*. Journal of Philosophy. 1981; (78):67-90.

---. *The Engine of Reason, the seat of the soul. A philosophical journey into the Brain*. Cambridge Ma: MIT Press; 1995.

Davidson, Paul. *Controversies in Post Keynesian economics*. Aldershot: Elgar; 1991.

---. *Is Probability Theory Relevant for Uncertainty? A post Keynesian Perspective*. Journal of Economic Perspectives. 1991; 5(1):129-143.

---. *Reality and Economic Theory*. Journal of Post Keynesian Economics. 1996; 18: 480-507.

Davis, John B. *The Theory of the Individual in Economics. Identity and value*. London: Routledge; 2003.

---. *The Turn in Recent Economics and Return of Orthodoxy*. Amsterdam University. Amsterdam; 2007.

Dennett, D. *Conditions of Personhood*. En Rorty, A., *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press; 1976; p. 175-196.

Dow, Sheila C. *Variety of methodological approach in economics*. Journal of Economic Surveys. 2007; 21(3):447-465.

Elster, Jon. *Ulises desatado: estudios sobre racionalidad, precompromiso y restricciones*. Barcelona: Gedisa. 2003.

Frankfurt, Harry G. *Freedom of the Will and the Concept of a Person*. Journal of Philosophy. 1971; 68.1pp5-20.

Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme. 1984.

Habermas, Jürgen. *Problemas de Legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires. Amorrortu. 1991.

Johnson, Matthew. *An Archaeology of Capitalism*. Oxford. Blackwell; 1996.

Kahneman, Daniel. *Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics*. American Economic Review. 2003; 93(5):1449-1475.

Kahneman, Daniel. Tversky, Amos. *Choices, values, and Frames*. Cambridge: Cambridge University Press. 2000.

Kavka, Gregory S. *Is Individual Choice less Problematic than Collective Choice?* Economics and Philosophy. 1991; 7:143-165.

Kohn, Meir. *Monetary Analysis, the Equilibrium Method, and Keynes's General Theory*. Journal of Political Economy. 1986; 94(6):1993.

---. *Value and Exchange*. Cato Journal. 2004; 24(3):303-339.

Krause, U. Steedman, I. *Gohethe's Faust. Arrow's possibility theorem and the individual decision taker*. En Elster, Jon, editor. *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press; 1986; pp. 345-354.

---. *Methodological individualism*. En Hodgson, Geoffrey M.; Warren J. Samuels, and Tool, Marc R. *The Elgar Companion to Institutional and Evolutionary Economics*. Edward Elgar; 1994.

---. *Philosophical realism*. En Hodgson, Geoffrey M.; Warren J. Samuels, and Tool, Marc R., editores. *The Elgar Companion to Institutional and Evolutionary Economics*. London. Edward Elgar; 1994.

---. *Reorienting Economics*. London. Routledge 2003.

Murphy, James Bernard. *The kind of order in society*. En Mirowski, Philip, editor. *Natural Images in Economic Thought. Markets Read in Tooth and Claw*. Cambridge: Cambridge University Press; 1994.

---. *The Moral Economy of Labor. Aristotelian Themes in Economic Theory*. New Haven: Yale University Press; 1993.

---. *Rational Choice Theory as a Social Science*. *Critical Review*. 1995; 9(1-2):155-174.

Margolis, Howard. *Cognition and extended rational choice*. Milton Park, Abingdon, OX ; New York. Routledge; 2007.

---. *Paradigms & barrier : how habits of mind govern scientific beliefs*. Chicago. Chicago University Press; 1993.

---. *Selfishness, Altruism, and Rationality: a Theory of Social Choice*. Cambridge: Cambridge University Press; 1984.

Mirowski, Philip. *On kicking the habit: A response to the JEBO Symposium on "Markets come to Bits"*. *Journal of Economic Behavior and Organization*. 2007; 63:359-371.

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge. Toward a post-critical philosophy*. London: Routledge; 1983.

Rabin, Matthew. *A perspective on psychology and economics*. *European Economic Review*. 2002; (46):657-685.

Ross, Don. *Economic Theory and Cognitive Science. Microexplantation*. Cambridge MA: MIT Press; 2005.

Samuelson, Larry. *Economic Theory and Experimental Economics*. *Journal of Economic Literature*. 2005; 43(March):65-107.

---. *Evolution and Game Theory*. Journal of Economic Perspectives. 2002; 16(2):47-66.

Schelling, Thomas. *Micromotives and macrobehavior*. New York. Norton; 1978.

---. *The Strategy of conflict*. Cambridge: Harvard University Press. 1980.

Sen, Amartya. *Rational fools: a critique of the behavioralist foundations of economic theory*. Philosophy and Public Affairs. 1977; 6:317-44.

Stigler, George J. Becker, Gary. *De gustibus non est disputandum*. American Economic Review. 1977; 67(2):76-90.

Toulmin, Stephen. *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*. Chicago. Chicago University Press. 1990.

---. *Return to Reason*. Cambridge. Harvard University Press. 2001.

Weintraub, E. Roy. *On Lawson on equilibrium*. Journal of Post Keynesian Economics. 2005; 27(3):445-454.