
Una visión antropológica de la innovación económica¹

An Anthropological View of Economic Innovation

RECIBIDO: 25 DE ENERO DE 2015/ACEPTADO: 24 DE MAYO DE 2015

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-
ECHEVARRÍA

Profesor de Historia del Pensamiento Económico de
la Universidad de Navarra
mamechevarria@unav.es

GERMÁN SCALZO

Profesor de Ética empresarial en la Universidad Pa-
namericana, México.
german.scalzo@gmail.com

Resumen: El presente artículo reflexiona sobre los fundamentos del fenómeno de la innovación en la economía y en la empresa. Tras un breve recorrido por los principales inconvenientes con que se topó la teoría económica en su intento por dar cabida a la innovación en sus modelos de corte mecánico o biológico, se pone de manifiesto la necesidad de una epistemología y antropología más robustas para comprender el carácter práctico de la acción humana y su naturaleza comunitaria y libre. A tal fin se realiza una aproximación antropológica a las principales manifestaciones humanas culturales –el lenguaje y el trabajo– para recuperar el sentido de la innovación y superar la tensión con la tradición, expresión de la pugna que se produce entre naturaleza e historia cuando se adoptan una teoría del conocimiento reductiva y una antropología falsa.

Palabras clave: Innovación, Trabajo, Lenguaje, Tradición, Teoría económica.

Abstract: This article examines on the foundations of innovation in economic and business theory. After a brief review of the main problems that economic theory faces in its attempt to fit innovation into its mechanical and biologist models, the need for a more robust epistemology and anthropology comes to light for understanding the practical character of human action and its free and social nature. To this end, we undertake an anthropological approach to quintessentially human manifestations –language and working order to recover the meaning of innovation and overcome its tension with tradition, which is an expression of the struggle that occurs between nature and history when using a reductive theory of knowledge and a false anthropology.

Keywords: Innovation, Work, Language, Tradition, Economic theory.

1 Este artículo es producto del proyecto de investigación “Intencionalidad, racionalidad y acción en economía”, realizado bajo el patrocinio del IIES (Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales) Francisco de Vitoria, entre los años 2010 a 2012.

INTRODUCCIÓN

La innovación, que ocupó especialmente la atención de los teóricos económicos de las últimas décadas, se ha convertido en uno de los temas centrales en teoría de empresa, probablemente por el vertiginoso avance de los desarrollos tecnológicos y la cada vez más marcada propensión crematística que lleva a buscar beneficios económicos a cualquier costo. En este contexto, se ha desatado una proliferación de productos, sin relación entre sí, que no hace más que incrementar la complejidad del panorama actual y el desconcierto del hombre al momento de ordenarlos. Paradójicamente, existe la extraña sensación de que, mientras la sociedad se vuelve más dinámica e “innovadora”, adquiere mayor actualidad el tópico de origen bíblico: *nihil novum sub sole*².

El presente artículo remite a los mismos fundamentos antropológicos de la innovación, para entenderla en cuanto proceso cultural de creación de valor. Una comprensión epistemológica cabal de la acción humana es esencial para observar que el hombre no innova de manera disruptiva ni individual, sino que actualiza prudencialmente el sentido de la tradición, en el seno de una comunidad. Esto permite superar la dualidad moderna entre innovación y tradición, lo cual requiere analizar el trabajo y el lenguaje –fundamento de la tradición– desde una epistemología realista, en oposición al modo de pensar moderno³.

La tesis de fondo que anima este trabajo es que la economía y la vida de las empresas se desenvuelven realmente en el plano de la práctica –no de la técnica ni de la teoría–, y es precisamente ese carácter práctico lo que permite conectar la novedad de un acto con el *sentido común* de lo verdadero y lo justo en que se apoya toda comunidad. En última instancia, que el hombre puede innovar porque está constitutivamente abierto al don y a la novedad, es decir, no se limita al cerramiento de lo dado –como los animales y las máquinas– sino que aspira a un fin que siempre está más allá de sus propias fuerzas, y que nunca puede alcanzar. Esta apertura hacia lo que está “más allá” es el fundamento de la innovación, y ha sido desdeñado por las propuestas teóricas modernas y postmodernas.

2 Eclesiastés 1,9.

3 No existe acuerdo generalizado sobre el origen de la modernidad. Entendemos por “modo de pensar moderno” el cambio de paradigma que está incoado en la filosofía de Scoto, y que se hace evidente en Ockam. Véase, por ejemplo, Gillespie, M. A. (2008).

4 La R.A.E., en su definición de “innovar”, conserva el sentido etimológico: “Mudar o alterar algo, introduciendo novedades”.

Innovación y teoría económica

En su etimología, el término innovar proviene del latín *innovare*, que quiere decir “cambiar o alterar las cosas introduciendo novedades”⁴. Desde el punto de vista de la economía, en sentido amplio podría considerarse innovación todo aquello que contribuye a aumentar el valor existente en la sociedad, es decir, a mejorar el bienestar de los que en ella viven. El empeño moderno por mejorar el resultado global no es desdeñable, aunque sí problemático, pues traslada paulatinamente la razón de la acción al producto. Como consecuencia, la economía moderna ha promovido la idea de que, para la empresa, innovación es todo aquello que contribuye a aumentar sus ganancias monetarias, resultado por excelencia⁵. El problema consiste en saber si ese aumento de ganancias en una empresa es señal de que también se ha realizado una aportación positiva al valor de toda la sociedad. Esto es cada vez más difícil de vislumbrar, pues el valor es un fenómeno sobre el que inciden muchas causas de modo muy complejo. En cualquier caso, no está claro que innovación y creación de valor sean sinónimos.

Las teorías económicas modernas no se han enfrentado con este problema, se han limitado a dar por supuesto que existen unas “leyes naturales” que garantizan el progreso de la humanidad, sin necesidad de preocuparse por el sentido de la innovación. Basta con seguir esas leyes naturales, que constituyen algo así como una racionalidad “neutral” y que mediante la “competencia” fomentan un tipo de conducta de adaptación al entorno, que se puede resumir en el lema de “innovar o morir”. En dicho contexto, sólo triunfan aquellos cambios en los modos de hacer, en la “división del trabajo”, que conllevan un aumento incesante del valor económico, primero de las empresas y, a través de ellas, de toda la sociedad. Claramente, la relación entre la creación de valor para las empresas y la creación de valor para la sociedad es más compleja de lo que supone esta explicación naturalista⁶.

Los economistas modernos, tomando como modelo a la física, han construido sistemas cerrados y conservativos, como es el caso de los llamados modelos walrasianos, donde la innovación tiene un límite: la situación de equili-

5 Es notable cómo los principales “gurús” de la administración de empresa han enfocado el tema de la innovación en este sentido. Véase, por ejemplo: Drucker, P. F. (1986); Peters, T. (1997); Kotler, P. (2003) o Prahalad, C.K. (2009).

6 Para una explicación más detallada de este proceso, véase Martínez Echevarría, M. A. (1999).

brio⁷. Al suponer que la capacidad de innovación puede agotarse, la economía puede ser considerada como un sistema cerrado o conservativo que tiende a una situación de equilibrio estable. Desde esta perspectiva, la innovación vendría a ser un estabilizador de la economía. Los hechos demuestran que las cosas no son tan sencillas, que la innovación puede actuar en un sentido o en otro, impidiendo, de hecho, que la economía alcance equilibrio previsible alguno.

En realidad, toda innovación conlleva un cambio en la estructura de las múltiples y complejas relaciones que se dan en el seno de la sociedad, desde el modo de asignar la propiedad, hasta el modo de llevar adelante el trabajo. En el modelo walrasiano, al suponer que hay una estructura final de equilibrio, se niega la posibilidad de que la innovación abra nuevos caminos inesperados – que no fueran previsibles desde el principio– y que escapan, por tanto, de toda posibilidad de control mediante el cálculo. Se niega la existencia del futuro que, por definición, es imprevisible.

Al dejar fuera la innovación –lo imprevisible– se hace posible aplicar a la economía el método de las ciencias de la naturaleza, es decir, se logra que el sistema económico se haga “natural”. De esta manera, es posible que su desarrollo se ajuste a un movimiento lógico o matemático, que de modo determinista lleva hacia una situación de equilibrio, a un supuesto óptimo de bienestar social. Por eso en este tipo de modelos cerrados, en los que no se admite la posibilidad de innovación, todo el cambio se reduce a algo virtual, a un cálculo determinista de las consecuencias implícitas en las condiciones de partida: un máximo de valor, que se supone constante y que está dado desde el principio.

En el fondo, el origen de esta actitud metodológica racionalista tiene que ver con una epistemología de origen platónico según la cual sólo debe ser considerado real lo que resulta transparente a la razón humana, en el sentido de expresable en términos matemáticos⁸. Naturalmente, esta actitud supone un considerable estrechamiento de la capacidad del hombre para enfrentarse con la incertidumbre, y por tanto con la innovación, que paradójicamente tiene su

7 Véase Walker, D. (2006). Con el objetivo de desarrollar un modelo que le permitiese alcanzar un equilibrio general y simultáneo para todos los mercados, gracias a un monumental sistema de ecuaciones, Walras se aleja de la realidad empírica para apoyarse en una teoría matemática apriorística de la justicia social. Su visión de equilibrio le generaría importantes dificultades para incluir variables dinámicas o temporales, como es el caso de la innovación.

8 Sobre la relación entre la economía moderna y Platón véase Berthoud, A. (2002).

origen en la propia acción humana. Si la razón no puede ir más allá de ella misma, si sólo puede ver sus propias representaciones de la realidad, no puede enfrentarse con un incremento genuino del conocimiento, que en definitiva es lo que hace posible la innovación, algo que está más allá de la dinámica de los procesos naturales.

Consciente de esta dramática limitación, Alfred Marshall, inspirado en el evolucionismo de Darwin, propuso una vía de escape para dar entrada a la creación de valor en el seno de la teoría económica⁹. Un intento que, como veremos, no dejaba de ser una especie de cuadratura del círculo. Lo que pretendía Marshall era considerar la economía como un proceso de crecimiento uniforme y constante del valor total, de modo que nunca dejase de estar en equilibrio. Dicho planteamiento no cambiaba sustancialmente la hipótesis del progreso inevitable y determinista, pero hacía mucho más difícil el recurso al cálculo.

Todo intento de guiarse por la evolución de los procesos biológicos no sirve para entender ese hecho esencial de la acción humana que es su apertura a lo imprevisible –la novedad, lo inesperado– tanto para mejor, como para peor. La diferencia radical entre naturaleza e historia –o entre física y economía– es que en el ámbito de la primera no cabe creación de valor, ya que el valor depende del juicio y de la libertad del hombre. En la naturaleza todo lo que sucede es causal, es un desarrollo inexorable de lo que ya estaba dado desde el principio. En la historia, o más en concreto, en la acción humana, se da una continua apertura a lo inesperado, consecuencia de la libertad humana¹⁰, que plantea disyuntivas que no estaban determinadas desde el principio¹¹.

El hombre no está inserto en la naturaleza como el resto de los seres vivos, por lo que su vida no se explica por mera adaptación al entorno¹². En el seno de la naturaleza todo evoluciona según una dinámica fija y previsible, re-

9 Véase, por ejemplo, Rafaelli, T. (2003).

10 Si bien el tema de la libertad es motivo de grandes disputas en la filosofía moderna, se sigue en este trabajo el pensamiento clásico, y de modo especial la visión poliana de una libertad existencial que inclina a la consideración de todas las dimensiones de lo humano. La libertad humana es el “poder seguir caminando”, es decir, descubrir siempre nuevas posibilidades y, en esa medida, abrir nuevos horizontes.

11 Una errónea comprensión de la libertad humana conduce a pensar que la innovación es un fenómeno de naturaleza individual. Esta posición es patente en las corrientes historicistas, de origen germánico, pero también en las visiones empresariales. Sirva, a modo de ejemplo, esta aseveración de Peter Drucker (1986): “la innovación es la herramienta específica de los empresarios innovadores”.

12 Véase, por ejemplo, Polo, L. (1996), p. 45.

gulada por un proceso de equilibrio homeostático. Por el contrario, en el seno de la historia se desencadenan procesos, actividades y artefactos que no estaban dados desde siempre, haciéndose posibles distintos modos de entender el mundo y la vida humana que no cesan de cambiar de modos imprevisibles, todo ello como resultado de la acción libre de todos los hombres.

Por lo tanto, mientras la naturaleza persiste en un camino que le ha sido fijado desde sus inicios, que recorre sin esfuerzo ni resistencia, la historia supone el trabajo del hombre, la colaboración de la acción humana libre, lo cual conlleva la continua creación o destrucción de valor.

Para los economistas postmodernos, como Keynes o Schumpeter, la economía no es un sistema cerrado conservativo que tiende necesariamente a una situación de equilibrio, a un óptimo de bienestar social¹³. La economía puede ir a mejor o a peor, siempre de modo imprevisible, con lo que no solo reconocen la importancia de la innovación, sino que la consideran esencial para explicar el carácter siempre imprevisible de la economía y de las empresas.

En el caso de Keynes, la inversión, otro modo de entender la innovación, es inseparable de la incertidumbre y el riesgo¹⁴, por lo que se convierte en inexplicable desde el punto de vista de una “racionalidad” ilustrada como la de Walras o la de Marshall. Keynes entiende una conducta de inversión apelando al mito de los “*animal spirits*”¹⁵, de manera que la marcha de la economía vendría a estar impulsada por un factor irracional, algo así como un regalo de los dioses.

De modo similar, Schumpeter, influido por Max Weber –quien a su vez lo estaba por el protestantismo liberal de Harnak– veía la innovación como un don divino, un arrojado de creatividad que permite un nuevo comienzo de la historia, pero que en realidad no se sabe de donde viene. Así, la marcha de la economía sería una “destrucción creadora”, un proceso de continua reestructu-

13 Para una excelente introducción a este tema, Crespo, R. (2005).

14 Keynes, J. M. (1973). Véase por ejemplo Carabelli, A. (1998).

15 Este concepto, que aparece por primera vez en la *República* de Platón (375e) y fue utilizado por el médico griego Galeno para explicar la capacidad de recuperación de los organismos, se refiere a los modos de designar la energía mental y las fuerzas vitales, comportamientos que parecen irracionales desde el punto de vista de la lógica formal, pero que no lo son en realidad (aunque tampoco son plenamente racionales). Véase Akerlof, G. y Schiller, R. (2009).

ración del conjunto de relaciones de todo tipo que constituyen la sociedad¹⁶. ¿Cómo algo puede ser al mismo tiempo creador y destructor? Es indudable que se trata de una manera metafórica de hablar, precisamente porque no puede ser tratada como una expresión plenamente racional. No obstante, pone de manifiesto la encrucijada de la modernidad: la excesiva racionalidad acaba por convertirse, como diría Weber, en una “jaula de hierro”¹⁷, que reclama para su renovación la acción creadora de un líder cuya libertad es individual y, en cierto sentido, irracional.

En reacción a las posturas evolucionistas la innovación no es posible sin la tradición, sin asumir la marcha de la historia, algo que no está en el plano de la naturaleza sino en el de la acción humana. Pero, al contrario de lo que creen las posturas de corte historicista, la acción humana no innova de manera disruptiva, en el sentido de que necesita destruir para crear, sino que en todo momento actualiza prudencialmente el sentido de la tradición.

Lenguaje y trabajo

Pensamos que la raíz última de las dificultades de las teorías económicas modernas para enfrentarse con la innovación reside en la teoría del conocimiento en la que se apoyan. Para los economistas modernos, el conocimiento no es considerado como don y descubrimiento (lo cual implica el recurso al lenguaje en su sentido más amplio, el propiamente humano), sino más bien como la construcción artificial, a partir de ideas “claras y distintas”¹⁸, de un lenguaje abstracto.

Más aún, si sólo se admite como conocimiento el expresable en lenguaje matemático –donde la abstracción es máxima– ciertamente se gana en preci-

16 Schumpeter diferencia entre invención, innovación y difusión. Invención es aquel producto o proceso que ocurre en el ámbito científico-técnico y perdura en el mismo (ciencia pura o básica), en tanto que innovación se refiere a un cambio de índole económica. Por su parte, la difusión es la transmisión de la innovación, es la que permite que un invento se convierta en un fenómeno económico-social. En cuanto a la innovación, la definió en un sentido general e identificó cinco casos de innovación: la introducción en el mercado de un nuevo bien o el uso de una nueva fuente de aprovisionamiento de materias primas (ambos casos innovación de producto), la incorporación de un nuevo método de producción (innovación de proceso), la apertura de un nuevo mercado o la creación de una nueva estructura de mercado (innovación de mercado). Véase Schumpeter, J.A. (1934).

17 Weber, M. [2008 (2003)], p. 287.

18 Claramente se hace alusión al quiebre epistemológico iniciado por Descartes, pero que tuvo una gran influencia en la evolución del pensamiento económico gracias a Kant, para quien la economía era algo amoroso, orientada al logro de los bienes sensibles.

sión y transparencia, y se posibilita la elaboración de una “teoría” en el sentido moderno del término, que dé cabida a la predicción y el cálculo. Ahora bien, la contrapartida es que el conocimiento queda como “bloqueado”, ya que la razón así entendida no puede ir más allá de lo que le permite su estructura lógica.

Por contraste, en el plano de la práctica, donde se desenvuelven la economía y de modo especial la vida de las familias y las empresas, el lenguaje que predomina es el ordinario, que es siempre impreciso, cambiante, abierto a lo imprevisible, a lo que no es posible captar de un sólo golpe de vista. Es precisamente esa imprecisión y falta de rigor lo que permite entenderse y enfrentarse con las siempre imprecisas y cambiantes circunstancias en las que se desenvuelve la vida cotidiana de todos y cada uno¹⁹.

Sin esa relativa ambigüedad y flexibilidad del lenguaje común no sería posible interpretar y dar nombre a las cosas y a las cambiantes circunstancias en las que se abre paso la vida humana. El lenguaje común no es individualista –como el matemático– sino que tiene sentido en algún tipo de comunidad, donde, mediante su continua práctica y gracias a su flexibilidad, es posible dar distintos sentidos a todo lo que se hace y se observa, y ahondar de ese modo en el sentido genérico de todas las palabras. Es precisamente esta flexibilidad lo que hace posible esa mediación que el lenguaje realiza entre el hombre y la naturaleza, y que permite que esta última comparezca como un camino hacia la plenitud de una verdad que se muestra inagotable. La imprecisión y la ambigüedad del lenguaje diario apuntan hacia donde puede residir la raíz misma de la innovación: la creación de valor.

Más aún, gracias al lenguaje natural, una práctica compartida, a la que va indisolublemente unida una visión compartida del mundo, el hombre puede trabajar, llevar adelante una actividad con un sentido que está más allá de lo natural. Cuando alguien, por ejemplo, un leñador, hace leña de un árbol, está implícita esa flexible articulación lingüística de palabras tales como árbol, madera, hacha, leña, fuego, calor, trabajo, hogar, etc., que hace posible dar sentido a lo singular en el marco de lo universal.

Asimismo, los instrumentos que usa el hombre en el trabajo forman – como el lenguaje– un plexo flexible que permite usarlos de muchos modos,

19 A este respecto, es interesante la evolución del pensamiento de Wittgenstein, quien en su segunda etapa rechaza el valor del lenguaje intelectual, abstracto y universal para centrarse en el “uso cotidiano”, el empleo técnico e instrumental del mismo. Véase Urdániz, T. (1984), p. 233.

haciendo posible superar los obstáculos a la acción que se pueden presentar en cada caso y circunstancia. Por ejemplo, hacer leña sólo adquiere sentido en relación al árbol, la madera, el hacha, el trabajo, el hogar, la familia, en definitiva, a una visión del mundo que está implícita en el lenguaje, así como en los artefactos. Sin esa flexibilidad conjunta de palabras e instrumentos, el hombre no podría enfrentarse a la irreplicable singularidad de lo concreto, que es lo que hace posible la innovación. Esto se corresponde, en última instancia, con la apertura del espíritu humano a eso que llamamos mundo, fuente última de toda posible innovación.

Porque en realidad, el lenguaje natural –como el mundo– no es ni pura convención ni simplemente natural, sino que se corresponde con la apertura a la plenitud de la verdad que es lo propio del hombre. El hombre nunca conoce todo de una vez y hasta lo más hondo de su ser, sino que va entendiendo poco a poco en la medida en que se enfrenta con lo mismo bajo distintas circunstancias, en las que se van desvelando nuevos aspectos de la realidad. Ese es el motivo por el cual el hombre no puede expresarse en una sola palabra, sino que tiene que recurrir a la combinación de muchas y distintas palabras, con las que trata de captar y expresar la inagotable riqueza de la verdad que se encierra en las cosas y en las diversas circunstancias por las que transcurre su vida.

Requerir de muchas palabras tiene que ver con el hecho de que el hombre solo puede llegar a expresarse a sí mismo, a dotarse de una identidad singular e irreplicable, en cuanto que forma parte esencial de una comunidad de muchos, que se extiende más allá del tiempo. Esto claramente implica que el conocimiento sólo es posible con otros, que de algún modo entender es lo mismo que “entendernos”, como acertadamente dice el poeta Pedro Salinas, “todo lo sabemos entre todos”²⁰.

En cualquier caso, ningún lenguaje ni conocimiento tiene sentido si no es por referencia última a esa comunidad de todos los hombres. Como ha puesto de manifiesto Thomas Kuhn, todo tipo de conocimiento científico supone una comunidad de practicantes, que comparten una gramática y se someten a una autoridad que se encarga de establecer los límites de las prácticas, lo que se puede decir, lo que entre todos se puede entender²¹. Pero, al mismo tiempo,

20 Salinas, P. (1983), p. 169.

21 Es interesante destacar que esto ha sido resaltado antes por el pragmatismo, encabezado por Peirce. Véase West, C. (2008).

esa comunidad no sería posible sin esa otra comunidad más amplia que se funda en el uso del lenguaje vulgar y cotidiano, sin la cual las comunidades más pequeñas y especializadas quedarían atrapadas en la rigidez de sus propios cerramientos metodológicos.

Lo que de algún modo pretendió la Modernidad fue liberar el conocimiento humano de esa dependencia de la flexibilidad del lenguaje común, que requiere de una comunidad y una autoridad, y sustituirlo por un lenguaje unívoco, expresión de una razón abstractiva u objetivante. Se confiaba en que había llegado el momento histórico en que bastaría con la capacidad de una razón humana universal y abstracta –la de un hipotético individuo humano aislado– para alcanzar una comprensión unitaria, rigurosa y cierta de toda la realidad. Dicha actitud llevaría a una inversión radical en la teoría del conocimiento, como se puede comprobar en el modo kantiano de entender la ciencia moderna. En lo sucesivo, la unidad, el sentido y el valor de ciertas realidades humanas, como el conocimiento, el lenguaje y el trabajo, no vendrían dados por la realidad de las cosas sino por un lenguaje “matemático”, riguroso, claro, distinto –y radicalmente individual–, puesto que dicha realidad se torna incognoscible y caótica.

Eso explica que para el concepto moderno de lenguaje lo central no sea la palabra, sino el número²², al que se entiende como la expresión acabada de la perfección del conocimiento humano. Esto es así porque el número es pura convención, algo totalmente independiente de la realidad. La exactitud de los números no reside en cada uno de ellos, sino que proviene de su posición en la serie que los define. Es decir, de una pura construcción de la mente humana, que es la que permite afirmar la “perfecta racionalidad” de cada uno de ellos. Se puede decir que el gran objetivo de la Ilustración, del siglo XVIII al XX, ha sido reducir la palabra a número, a mero signo, pues sólo así todo conocimiento sería “racional”. En aras de su supuesto conocimiento certero se le arrancaba a la palabra su condición de reveladora de la realidad, cerrando todo camino para llegar a entender el sentido profundo de la innovación.

22 Reducir la palabra a número, a precisión racional, fue la meta de Leibniz, con vistas a que todo conocimiento fuese resultado de un cálculo. Solo entonces sería posible construir conceptos más complejos a partir de los más básicos, hasta llegar a reconstruir toda la realidad, lo que en último término vendría a coincidir con el proceder de la misma razón divina. Para Leibniz la creación del mundo sólo podía entenderse como resultado de un “cálculo de Dios”, dando lugar a un óptimo: el mejor de los mundos posibles.

Cuando, a finales del siglo XIX, se empezó a superar el optimismo ilustrado comenzó a notarse que el lenguaje era más que un simple instrumento que el hombre podía diseñar a su gusto con vistas a dominar la naturaleza. De ningún modo podía quedar reducido a un mero sistema de signos que determinase el conjunto de lo objetivo ni sometido a un proceso de análisis y cálculo. La propia naturaleza del lenguaje pone de manifiesto que el conocimiento *a priori* es siempre algo provisional y perfeccionable, que sin la experiencia en común no es posible avanzar en el conocimiento de una verdad, un bien situado más allá del pensamiento y de las reglas de la lógica.

Esto es así porque la conexión entre las palabras y las distintas situaciones concretas no es algo que se pueda establecer con precisión apriorísticamente, sino que se aprende con la práctica diaria, a partir de la visión del mundo que tiene cada comunidad. En todo lenguaje hay algo así como una parte sumergida, que no puede ser totalmente expresada, y que de algún modo refleja esa parte de la realidad que no es totalmente transparente para nuestra razón. Asimismo, como el entendimiento humano no es capaz de expresar en un solo instante todo lo que sabe, el hombre tiene que ir contándose a sí mismo, y de ese modo va actualizando su conocimiento. En ese sentido se puede decir que el entender humano viene a ser algo así como “irse diciendo a sí mismo”. La palabra humana no tiene capacidad para expresar el propio espíritu, por lo que no es posible conocernos perfectamente, ni puede conseguirse una auto-presencia completa. No sabemos definitivamente quiénes somos, ni lo que sabemos, ni lo que podemos llegar a saber de un modo definitivo.

Por paradójico que pueda parecer, es a través de su unión con la finitud y temporalidad de lo corporal como el espíritu humano encuentra su camino hacia lo infinito, lo cual pone de manifiesto que se trata de un acto siempre renovado que se proyecta libremente más allá de sí mismo. A través de esas limitaciones, en el seno de una comunidad, se abre camino la libertad, haciendo posible una gran variedad de conceptualizaciones que posibilitan un continuo avance hacia la verdad de las cosas.

Esa misma finitud y temporalidad de lo corporal hace que el hombre siempre piense, hable y actúe situado aquí y ahora, en el seno de una comunidad, en una situación concreta y determinada, con vistas a un interés particular. De ese modo, el significado general que de por sí tienen las palabras se va enriqueciendo con el continuo reto que representa expresar y dar sentido a la singularidad irrepetible de cada una de esas situaciones particulares con las que los hombres tenemos que ir enfrentándonos a lo largo de nuestra vida. El

mismo uso del lenguaje nos lleva, en el seno de una comunidad, a un mejor conocimiento del sentido de las palabras, de las acciones y las cosas.

En efecto, el que todos y cada uno de los hombres en sus respectivas comunidades, de modos distintos e irrepetibles, puedan expresar las mismas situaciones de muchas maneras y con distintos enfoques e intereses –también en distintas lenguas y culturas– aunque nunca de modo arbitrario, es la causa más profunda de ese fenómeno que venimos llamando innovación.

Puesto que el lenguaje no puede formalizarse apriorísticamente, podemos entonces dar un paso más y sostener que la innovación resulta inaccesible desde el punto de vista de la teoría matemática, como se pone de manifiesto en el caso de los modelos de equilibrio de la economía neoclásica. La vía práctica es una mejor alternativa para entender la innovación, a través del uso de un lenguaje que no sea exacto, que no adquiera su sentido a partir de su propia estructura lógica –como es el caso del lenguaje matemático– sino por referencia a su uso frente a una realidad que desborda sus posibilidades de expresión. Solo de ese modo es posible alcanzar ese tipo de saber práctico que permite subsumir lo concreto e individual en lo abstracto y universal, que tiene en cuenta la variedad de circunstancias que continuamente inciden en el desenvolverse de la vida. El dinamismo de la práctica abre el camino a un avance en el conocimiento que está vedado al cerramiento estático de la razón teórica.

En cualquier caso, sólo es posible innovación cuando hay posibilidad de ampliación del conocimiento, lo cual en el plano de la práctica solo puede indicar que se trata de algo que profundiza y refuerza el sentido de la visión del mundo en el que se produce esa innovación. La apertura al cambio que siempre existe en la historia y en el lenguaje tiene que ver con el cambio de las condiciones que hacen posible el conocimiento, unas condiciones que nunca pueden ser transparentes, y que producen nuevos puntos de vista o nuevas visiones de la realidad cotidiana, pero no de un modo absoluto, pues no hay que olvidar que siempre estamos involucrados en una tradición, algo que no hemos puesto, sino que hemos recibido y que no podemos comprender en su totalidad²³.

Lo que ha llevado a la crisis de la modernidad, y de modo más concreto a la crisis de la teoría económica moderna, ha sido el descubrimiento de que la libertad y la racionalidad humanas nunca son en abstracto –o en absoluto– sino

23 Véase Pieper, J. (2008).

que siempre están ubicadas en algún tipo de comunidad concreta con vistas a la realización, aquí y ahora, de un proyecto concreto. Para que sea posible el avance del conocimiento y de la acción se requiere enfrentarse con situaciones concretas que vienen configuradas por las tradiciones y autoridades que dan consistencia y vida a cada comunidad. Un avance para el que resulta decisivo el modo en que se entiende el papel crítico de la razón frente a la autoridad en el seno de la tradición de cada comunidad.

Frente a la posición dominante en la economía postmoderna, hay que resaltar que la innovación no viene de la inspiración de los dioses ni de la idea romántica del genio individual, sino que supone estar vitalmente empapado del sentido más profundo de la autoridad de cada tradición. Por eso tanto la corriente evolucionista como la historicista se enfrentan a un grave problema: la innovación no sólo es exógena, sino también irracional. Sólo prestando atención al sentido comunitario y real de la tradición es posible llegar a descubrir ese algo oculto que hasta entonces había estado presente pero que no se podía ver con tanta claridad.

Como consecuencia, para innovar se requiere tener sentido de la tradición y de la autoridad, es decir, darse cuenta de que en toda práctica recibida se esconde una sabiduría superior de la que siempre es posible extraer una visión renovada y más profunda de esa misma práctica. En definitiva, un sentido que sólo se puede adquirir con la práctica, tratando de vivir primero lo que encierran esas tradiciones, para luego descubrir el sentido más profundo de lo que hasta entonces se venía haciendo. Algo así viene a decir la expresión clásica *primum vivere deinde philosophare*: primero viene la vida, luego la reflexión y el descubrimiento del sentido profundo de esos modos de vivir. Para alcanzar ese tipo de sabiduría no basta con recurrir a la generalidad abstracta de la razón, sino que es necesario empaparse mediante la práctica en ese *sentido común* de lo verdadero y lo justo en que se apoya toda comunidad.

Tradición, razón e innovación

El fenómeno de la tradición, por desgracia, ha sido trabajado poco y mal. A mediados del siglo XIX, J. H. Newman planteó una nueva e interesante manera de plantear el sentido de la tradición²⁴. Junto con la vida que todos reci-

24 Sobre la tradición en Newman puede consultarse Biemer G. (1967). La argumentación principal de Newman, que inicialmente desconcertó a las autoridades y teólogos del catolicismo inglés, estaba basada en su estudio sobre los arrianos del siglo IV. Véase Newman, J. H. (1890) y (2011).

ben de sus padres, los hombres aprenden un lenguaje, que es más que unas reglas, pues gracias al uso de las palabras se recibe una visión del mundo que es propia de la tradición de cada familia. Con la educación en el seno de una familia, los hombres aprenden a hacer uso de la razón, de la capacidad para gobernarse, saber entender y situarse en el seno de una tradición, un relato iniciado por sus antepasados pero en el que introducen el suyo propio.

El trabajo y el lenguaje constituyen la base y el fundamento de la tradición, que es –como hemos visto– lo más propio del hombre, lo que le permite avanzar hacia el conocimiento de sí mismo, lo que permite a cada uno descubrir qué le conviene hacer en cada caso.

Cuando alguien realiza una tarea tan simple como puede ser, siguiendo con nuestro ejemplo, hacer leña con un hacha, lleva a cabo una actividad que no ha empezado él por primera vez, sino que descubrieron sus antepasados y que él, mediante el lenguaje y el trabajo, ha aprendido gracias a la práctica en el seno de una tradición o comunidad, de la que también ha recibido una visión del mundo. En este sentido, trabajar, como hablar, no es una actividad estrictamente individual, sino que requiere de una comunidad, de una tradición, de una cultura que se ha ido forjando con el paso del tiempo, y que para mantenerse requiere de una continua actualización de lo recibido en las personas que actualmente la componen.

La capacidad de asumir lo recibido, de hacerlo propio mediante la práctica, es imprescindible para transmitirlo a los que vendrán después. Está comprobado que algunos animales, con la ayuda del hombre, pueden adquirir algunas habilidades, pero son incapaces de hacerlas suyas –y, por tanto, de transmitir las– lo cual quiere decir que no disponen de lenguaje y trabajo, y por lo tanto, no tienen posibilidad de tradición, que es algo propio del hombre.

Decir que el hombre tiene tradición de alguna manera es lo mismo que decir que es persona, que su modo de ser se realiza en el seno de la historia, con otros y para otros, poniendo de manifiesto que esa realización ni es individual ni se queda encerrada en la historia, sino que apunta a un bien, de algún modo siempre presente, pero nunca plenamente alcanzable. En última instancia, la tradición pone de manifiesto una misteriosa unidad de todo el género humano, de una auténtica comunicación entre todos los hombres que se sitúa por encima de la historia, del tiempo que le corresponde a cada generación.

De todas maneras, la tradición es un fenómeno complejo y ambiguo, por lo que conviene distinguir entre la Tradición “con mayúscula” y las tradicio-

nes “con minúscula”. La primera quiere decir que lo que se recibe y se entrega es un tipo de sabiduría que desborda la inteligencia tanto del que entrega como del que recibe, algo que no se puede adquirir ni abarcar por conocimiento propio, que de algún modo se entrega tal como se recibe; mientras que las segundas se refieren a saberes adquiridos y asequibles a la mente humana, que surgieron para hacer frente a unas circunstancias concretas pero que pueden cambiar o desaparecer con el paso del tiempo.

La función de las tradiciones es actuar como descarga, proporcionando formas existenciales y de convivencia que facilitan la vida y liberan tiempo y capacidad de deliberación: sería insostenible que cada uno tuviese que decidir por sí mismo y en cada caso lo que debería hacerse en todo momento. No obstante, puede suceder que una “tradicción” que en un determinado momento sirvió para facilitar la convivencia se haga inútil, o incluso contraproducente, cuando han cambiado las circunstancias sociales que le dieron lugar como innovación, por lo que se hace necesario abolirla. De modo que mantener la continuidad y guardar una tradición no son la misma cosa. El verdadero innovador es el que es capaz de empaparse de tal manera en la Tradición que es capaz de renovarla²⁵.

Por tanto, es normal que cada generación cuestione el sentido de las tradiciones: no hay nada que obligue a sostener que algo pensado, dicho o hecho “desde siempre” se deba seguir manteniendo por ese simple hecho. Sólo la Tradición es digna de esa continuidad, pero precisamente porque al profundizar en la realidad para mejorarla hace posible que cada generación pueda tener una existencia verdaderamente humana. De todas maneras conviene ser prudente, pues la Tradición siempre se encuentra como oculta bajo una maraña de tradiciones llenas de adherencias fantásticas, en ocasiones muy alejadas de la verdad, de modo que no es fácil para el hombre establecer la separación entre ellas.

Podemos decir entonces que la innovación económica, la que ahora nos interesa, tiene que ver primariamente con las tradiciones, con los modos provisionales de hacer aquí y ahora, pero sólo tiene sentido si no se separa de la Tradición con mayúscula, la que da sentido al trabajo y el lenguaje, a la acción del hombre.

25 Véase Rieff, P. (2007).

Hay que tener en cuenta que, en lo que se refiere a la conducta práctica, no es lo mismo aceptar la existencia de una Tradición con mayúscula, que establece el carácter creado del mundo y del hombre, que rechazarla, pues en tal caso ni tan siquiera las tradiciones con minúscula tienen sentido, ya que al negar la existencia de un sentido que ha sido entregado, el hombre pierde la posibilidad de orientarse, de reconocer algún tipo de obligación.

En cualquier caso, como hemos dicho, la innovación constituye la esencia misma de la tradición, del lenguaje y del trabajo. Eso es así si por innovación se entiende la asunción personal y vivida de lo recibido, que conlleve una mayor hondura en la comprensión y sentido de ese don. Se puede decir que cada hombre, para hacerla suya, necesita llevar a cabo una interpretación y reformulación de lo recibido, con el riesgo siempre presente de oscurecer su sentido. Algo que sucede tanto con la Tradición como con las tradiciones, con la diferencia de que en el primer caso la actualización de lo originalmente comunicado al hombre por fuentes divinas se logra mediante la identidad vital con esa misteriosa comunicación.

Toda tradición tiene que ser continuamente reformulada para que sus contenidos puedan mantenerse vivos y presentes. Quien fracasa en llevar a cabo esa reformulación fracasa en su mismo modo de ser hombre, en su posibilidad de insertarse y dar vida a la tradición. La posibilidad de una más profunda comprensión de lo entregado, especialmente en la Tradición, no es solo fruto del conocimiento histórico acumulado, sino sobre todo de la capacidad de penetración del espíritu personal de cada uno. De esta manera se manifiestan una nueva luz y un nuevo sentido, que, sin modificar ni romper con lo recibido, hacen posible el descubrimiento de nuevas facetas que ya estaban en esa sabiduría recibida, pero que hasta entonces habían permanecido ocultas.

La condición humana de ser histórico, de vivir en el tiempo, en el seno de una comunidad, de formar parte de una tradición, de disponer del lenguaje y del trabajo, es lo que le permite al hombre la invención, que no es más que un modo de renovar lo que de permanente y valioso hay en toda tradición. Algo que evidentemente no siempre logran todos los hombres, ni en el mismo grado. En cualquier caso, si se contempla la historia en su totalidad se comprueba que es el espíritu humano, la acción conjunta de todos los hombres, lo que la lleva adelante. No obstante, cabe destacar que no hay nada en el lenguaje y en el trabajo que asegure que la marcha de la historia sea siempre a mejor, hacia una mayor hondura y perfección en el conocimiento de su sentido y su finalidad.

No son raras las situaciones de crisis históricas en las que se aprecia en toda su crudeza que nunca se da una perfecta identidad entre la esencia de lo humano y su concreta realización histórica. Se hace entonces necesario un nuevo modo de dar expresión histórica a ese misterio de la existencia humana, un intento por tratar de conocer cuál sea la esencia de lo humano, para lo cual parece que se hace necesario romper con la historia pasada, o al menos concebirla de una manera totalmente nueva.

La dimensión salvadora de la historia se hace patente en cuanto que los hombres, superando las confrontaciones diarias, aprenden a manejarse frente a las fuerzas positivas y negativas del cosmos y son capaces de constituirse en comunidad, dando lugar a esos conocimientos prácticos que llamamos economía y política, y descubriendo así que pueden hacer frente de modo más simple y seguro a sus necesidades existenciales. Se les hace patente que la tradición y la comunidad les proporcionan formas existenciales acogedoras y protectoras que les libran de la angustia de una existencia informe. Sólo en cuanto miembros de una cultura –una tribu, un pueblo, en definitiva, de una tradición, reciben la forma y sentido de su existencia, lo que les proporciona seguridad, libertad y, en definitiva, algún tipo de salvación.

Es siempre dentro de algún tipo de comunidad donde se hace posible la satisfacción pacífica de las necesidades diarias y más inmediatas de los hombres, donde se garantizan los recursos para el control de la propia existencia, donde bajo formas como el matrimonio y la familia se ofrece una ordenación de la coexistencia que da respuestas a las preguntas sobre su propio ser y, de algún modo, se hace posible configurar en una esencia el enigma de la propia existencia. Es evidente que sólo entonces la historia, el lenguaje, el trabajo, la tradición y la cultura comparecen como salvación, como algo que cobija y garantiza su verdadera existencia, de manera que la historia aparece como la forma más inmediata de la religión.

Pero no hay que olvidarse de las crisis: cuando se presentan situaciones históricas en las que se hacen patentes contradicciones entre las experiencias fundamentales de la existencia, cuando aparece lo que, en lugar de proteger y unir, desampara y dispersa, y la marcha de la historia se convierte entonces en amenaza y problema, cuando surge la sospecha de que no se avanza hacia la esencia de lo humano, sino que más bien la tradición desorienta, adormece y aliena al hombre, en lugar de ser camino de salvación. Es entonces cuando el hombre se ve obligado a plantearse la búsqueda de nuevos caminos, de nuevos modos de hacer frente al misterio de su existencia.

Frente a esta realidad, desde su crítica a la filosofía de la historia de Hegel, Karl Marx llegó a la conclusión de que hasta entonces la historia de nuestra civilización había sido un camino de alienación y se propuso la necesidad de una revolución, de un nuevo inicio de la historia, de una innovación radical, desconectada de toda tradición. Un planteamiento en el que, a pesar de todo, queda patente que, para Marx, solo esa nueva historia podría ser camino de salvación para el hombre. Pero ¿es posible comenzar “de cero”? ¿Es posible una “nueva historia” sin tradición? ¿Es el hombre capaz de esa innovación radical que le lleve a la salvación definitiva?

En este sentido, y en contra de Marx, hay que decir rotundamente que ninguna innovación es posible fuera de la tradición y la historia. Ni tan siquiera la historia puede ser definida como un proceso de “destrucción creadora”, una expresión schumpeteriana de claro sabor marxista. Toda innovación es relativa y se produce en el seno de la historia, lo que supone tener en cuenta la incesante cadena de acumulación de innovaciones, grandes y pequeñas, llevadas a cabo lo largo de los años por distintas comunidades y tradiciones, que son las que han dado lugar a ese entramado de artefactos y modos de hacer que soportan una cultura, con sus respectivas visiones del mundo y el hombre. El paso del tiempo cuenta, pues, como se ha dicho, el hombre no lo aprende todo de golpe, sino que lo hace secuencialmente, en el seno de tradiciones y en la búsqueda de intereses concretos y singulares.

El trabajo del hombre, del que es parte esencial la innovación, supone la conjugación de una Tradición con tradiciones, una visión del mundo y del hombre que tiene un núcleo inamovible y otro provisional y superable. Se puede decir que el hombre siempre está trabajando, pues no cesa de “hacer su casa”, que es el centro de “su mundo”. El trabajo pone de manifiesto que el hombre no tiene una idea clara de lo que puede constituir “su mundo” o “su casa”, donde espera encontrar su verdadero destino, el sentido de su vida. En ese sentido se puede decir que el hombre no puede dejar de trabajar porque no tiene morada permanente, porque no puede vivir en la naturaleza, como les sucede a los otros animales.

De modo más concreto, al construir “su casa” no se limita a repetir un modelo fijo ya establecido, como hacen las abejas con sus colmenas o los pájaros con sus nidos, sino que siempre está ensayando el camino que le lleve a encontrar su casa, el lugar donde adquiera toda su plenitud y sentido la vida humana. Conviene recordar que construir el hogar, buscar la vida dichosa, era precisamente el objetivo que Aristóteles asignaba a la economía.

El hombre trabaja porque ama o, dicho de otra manera, porque tiene deseo de saber más, de aumentar su conocimiento, porque más allá de su propia conciencia tiende a una verdad que nunca llega a conocer plenamente, y que le atrae más en la medida que se acerca más a ella. Una verdad que descubre principalmente viviendo, en su propia acción, hablando y trabajando en comunidad. Más que todas las cosas, el alma más bien es apertura a todas ellas, lo cual es un modo de advertir que el conocimiento no es causal sino inventivo. Conocer no es recordar –como pensaba Platón– sino la posibilidad de un encuentro con lo inesperado, con lo que amplía y profundiza lo que ya se sabía. El hombre no sabe en qué consiste la verdad hasta que se va aproximando a ella, lo cual le lleva a desearla con más fuerza.

El hombre innova y trabaja porque es libre, porque tiende a algo que le supera, a un fin que está siempre más allá de lo que pueda conseguir con sus propias fuerzas. Si estuviera apuntado a un fin fijo y previsible –que pudiera adquirir con sus propias fuerzas– el hombre no innovaría ni trabajaría, viviría inserto en el cerramiento del cosmos, como el resto de los animales.

Del mismo modo que la flexibilidad del lenguaje hace posible ahondar en el sentido de las palabras, mediante el enfrentamiento con las circunstancias concretas, es también la flexibilidad y versatilidad de los instrumentos, especialmente de su mano, lo que hace posible esa posibilidad de ahondar en el sentido de lo que el hombre pretende hacer en cada momento y circunstancia. Solo en el *humus vital* de la contingencia de lo que pretende decir y realizar puede el hombre vivir su vida, hablar y trabajar, innovar y ser libre, avanzar en el conocimiento de la verdad y del bien.

Las técnicas, junto con los instrumentos y el lenguaje, son elementos esenciales para el trabajo humano que permiten al hombre avanzar en el conocimiento de la realidad en la que vive. Así como no puede expresarse en una sola palabra, tampoco puede expresarse mediante la construcción de una sola cosa o un solo artefacto, sino que para conocerse necesita hacer muchas cosas y de muchos modos. Por ese motivo no hay algo así como una técnica universal o general, donde estén ordenados todos los singulares, sino que hay multitud de técnicas, determinadas por el objeto singular que se pretende alcanzar.

Las técnicas son, por principio, muchas y en continuo cambio, aparecen unas nuevas y desaparecen otras, pero de algún modo forman una unidad porque todas ellas remiten a ese instrumento básico y universal que es la articulación de la mano con la palabra. En el hacer humano hay una continua cir-

culación entre las técnicas y su objeto, como la hay en el lenguaje entre la palabra y la cosa. Una circulación que permite el enriquecimiento del saber hablar y saber hacer.

Es patente que ninguna técnica domina plenamente su objeto, sino que de algún modo lo va descubriendo en la medida en que le da expresión material, en que va alcanzando un ser que no es conocido desde el principio. El logro de ese ser depende del camino operativo o práctico, que puede ser de muchos modos, y que además continuamente se bifurca, por lo que nunca llega a la realización plena de su objeto. Más aún, para mayor complejidad, los objetos se definen y establecen en relación con un entramado de artefactos que tampoco tienen estabilidad por sí mismos, de modo que los objetos se van configurando unos a otros. Como sucede con el lenguaje, sólo en la totalidad de ese entramado de instrumentos, técnicas, artefactos y materiales disponibles, los objetos concretos adquieren su sentido y significación.

Es precisamente esa actitud de búsqueda del ser de lo concreto, del objeto que se persigue aquí y ahora, lo que hace posible la innovación y da sentido al trabajo. Únicamente trabaja quien es capaz de dar solución a los problemas de saber hacer que plantea dar el ser a lo concreto; dicho de manera más vulgar, quien es capaz de resolver con acierto las continuas bifurcaciones que se plantean en el darle realidad a los proyectos concretos con los que cada uno se enfrenta. Lo que diferencia a un hombre de una máquina es que esta última no puede innovar, no puede resolver lo imprevisto, o, lo que es lo mismo, no puede trabajar.

Superar esa circularidad entre el objeto y su respectiva técnica es algo que está más allá de ambos. Es patente, por ejemplo, que el objeto de la medicina es la salud, en concreto la de este hombre aquí y ahora, algo que en realidad no se conoce y que, a pesar de que se persigue, nunca se llegará a alcanzar plenamente. ¿Cómo sabe entonces un médico cuándo el enfermo está curado? La respuesta es que esa decisión está más allá de la propia técnica, reside en una virtud especial que es la prudencia del médico, de la que forma parte su grado de dominio de la medicina. En ese sentido, las técnicas suponen un conocimiento proyectivo que se hace en la medida en que al hacer se descubre lo que es mejor para cada caso. Una tarea interminable, o siempre mejorable, sumergida en el tiempo y la corporalidad. La técnica es, por tanto, ciencia de los medios guiada por una intuición de lo bueno y lo mejor en cada caso concreto.

La técnica es un conocimiento humilde y esperanzado, que exige fe, que se propone dar el ser a un objeto del que no se dispone desde el principio y

que se construye con los otros y para los otros. La teoría, por contraste, es un conocimiento sin tiempo, en el que se dispone del resultado al comenzar, que no depende del camino. No hay por tanto innovación, todo es anticipado desde un principio.

Recuperar la innovación

Llegados a este punto podemos decir –a modo de conclusión– que tanto la antigüedad como la modernidad han tratado de evitar o eliminar esa tensión propia de lo humano entre la naturaleza y la historia en la que radica precisamente la capacidad de innovación y que, como hemos dicho, es el núcleo mismo de la tradición.

El mundo antiguo, desconcertado por los cambios imprevisibles de la historia –que atribuía al capricho de la Fortuna–, optó por la fijeza y la circularidad de la naturaleza tratando de dejar fuera la innovación, lo cual explica el desprecio del trabajo, como puede verse en la idea de esclavitud. La aparición de la ciudad, surgida del continuo impulso de la innovación, representaba la posibilidad de un mundo alejado de la naturaleza, donde siempre se requiere más energía, más técnica y organización, y donde, de algún modo, el principio de desorden siempre está presente. Confiar en la innovación era poner en marcha un principio que no se autorregulaba, como le sucedía a la naturaleza.

Pensaba Platón que el modo de lograr un mundo de inmutabilidad sin la presencia de la siempre inquietante innovación era refugiarse en la contemplación, actitud que no dejaba de ser un modo de apoderarse de la naturaleza mediante el pensamiento, dando lugar al mundo de las ideas, donde se capta lo que las cosas son en abstracto, sacadas del cambiante flujo del tiempo. Surgía así el mundo brillante y claro, pero estéril, de la teoría. Lo que a fin de cuentas se pretendía era que el mundo del conocimiento fuese tan estable como la naturaleza.

La modernidad, por su parte, supuso que lo mejor era considerar que la innovación podía darse de una vez por todas, de modo que la historia sería la progresiva realización en el tiempo de un futuro perfectamente previsto y planificado, de un óptimo de bienestar social. La historia quedaba así convertida en un proceso de desenvolvimiento de lo que ya estaba dado desde el principio. El mundo se convertía en un sistema cerrado que –como pensaba Leibniz– tendía a un óptimo: el “mejor de los mundos posibles”. La “mónada” de Leibniz se despliega sin dar lugar a nada nuevo, pues todo está contenido en su interior. Dentro de ese enfoque, el trabajo quedaba reducido a un aumento

continuo de la productividad, hasta alcanzar un máximo insuperable. Con lo que el trabajo sólo podría entenderse como la tendencia a su progresiva mecanización, o, lo que es lo mismo, a su propia negación. La consecuencia, como el mismo Smith señaló, es una pura contradicción: el obrero se embrutece, al tiempo que el beneficio tiende a disminuir, hasta desaparecer.

La economía postmoderna, por su parte, ha llegado a la conclusión de que no existen esos óptimos de división del trabajo, que no hay nada parecido a una armonía preestablecida. De este modo se ha vuelto a una situación muy parecida a la del mundo antiguo, pues después del desengaño del mito del progreso indefinido se ha reconocido el carácter ambivalente de la innovación, a la que se considera como un regalo envenenado de los dioses. La voluntad de poder de los individuos, su deseo de riquezas, ha desatado un tipo de innovación extraña, desconectada de todo tipo de tradición, que implica una continua multiplicación de productos distintos sin relación entre ellos, y que está dando lugar a un mundo cada vez más complejo, sin que el hombre disponga de algún tipo de recursos para ordenarlos, por lo que le aplastan y le oprimen cada vez más.

Como ya hemos dicho, la innovación es inseparable del trabajo humano y no se puede ni se debe anular, pero conviene tener presente que sin tradiciones y sin Tradición se hace caótica, pierde la guía de la razón y se vuelve contra el hombre mismo, como desde antiguo ha pretendido expresar el mito de Prometeo. El problema de la modernidad es que ha desplazado la razón del acto al producto, de ahí que en la postmodernidad la innovación se enfoque desde el producto o servicio que se introduce en la sociedad. La conducta racional no se juzga desde la razón sino desde el resultado y en cuanto a adaptación al medio. Por esa razón tanto las teorías evolucionistas como las historicistas –ni hablar de las pragmatistas– se muestran insuficientes para comprender este fenómeno.

Creemos que el problema de fondo reside en la incompreensión tanto de la naturaleza como de la libertad en el hombre, que implica el rechazo de una antropología verdadera. Esto conduce a que la intencionalidad humana se diluya en la primera o se exalte en la última²⁶. Sin ese “dimensionamiento” que otorga la humanidad verdadera²⁷ el hombre acaba por subordinarse a sus

26 Sobre este aspecto alerta Aristóteles cuando dice que fuera de la ciudad –entiéndase, sin considerar la natural vocación humana a la vida en comunidad– el hombre se convierte en una bestia o en un dios.

obras, a agotarse en el resultado²⁸. En el seno de una Tradición la innovación es creación de sentido porque la verdadera innovación, incluso en el aspecto externo, se produce cuando se renueva la propia vida. El hombre innova necesaria y continuamente porque su fin nunca está dado. La innovación radical es encontrar el sentido propio cada día. Para ello, es necesario que “todo el hombre” –la persona– participe del acto económico, es decir, es indispensable superar los reduccionismos que nos ha legado el modo de pensar moderno.

Sólo diremos que, en el plano de los hechos, la experiencia confirma que las empresas más innovadoras son precisamente las que están menos orientadas a la ganancia inmediata y más atentas a la creación de sentido, algo que tiene un gran paralelismo con la idea de que los hombres más felices son aquellos que menos se preocupan por serlo, que se esfuerzan por hacer bien las cosas que hacen al servicio de los demás.

BIBLIOGRAFÍA

Akerlof, George y Schiller, Robert (2009), *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy and Why it Matters for Global Capitalism*, Princeton University Press, Princeton.

Arena, Richard y Quéré, Michel (2003), *The Economics of Alfred Marshall. Revisiting Marshall's Legacy*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

Aristóteles (1988), *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid.

Aristóteles (1988), *Política*, Gredos, Madrid.

Aristóteles (1998), *Metafísica*, Gredos, Madrid.

Berthoud, Arnaud (2002), *Essais de Philosophie Économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

Biemer Günter (1967), *Newman on Tradition*, Herder, Freiburg.

Carabelli, Anna (1998), “Keynes on probability, uncertainty and tragic choices”, *Cahiers d'Economie Politique*, vol. 30-31, pp. 187-222.

²⁷En realidad, sin las nociones de Creación y Redención no sólo la innovación se torna problemática, sino también el trabajo y hasta el sentido mismo de la historia.

²⁸ Esto es a lo que Polo se refiere cuando habla del “radical moderno”. Véase Polo, L. (2012).

Crespo, Ricardo (2005), *El pensamiento filosófico de Keynes. Descubrir la melodía*, EIUNSA, Madrid.

Chirinos, María Pía (2002), “Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 175, Pamplona.

Drucker, Peter F. (1986), *Innovation and Entrepreneurship. Practice and Principles*, Harper & Row, Publishers, Inc., Nueva York.

Faccarello, Gilbert (1998), *Studies in the History of French Political Economy: from Bodin to Walras*, Routledge, Londres.

Gillespie, Michael Allen (2008), *The Theological Origins of Modernity*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.

Groenewegen, Peter (1995), *A Soaring Eagle: Alfred Marshall 1842–1924*, Edward Elgar, Cambridge.

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

Habermas, Jürgen (1989), *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.

Heidegger, Martin (1960), *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

Hidalgo Nuchera, Antonio; León Serrano, Gonzalo y Pavón Morote, Julián (2002), *La gestión de la innovación y la tecnología de las organizaciones*, Pirámide, Madrid.

Hood, Webster F. (2004), “El problema de la técnica: El enfoque aristotélico vs. el heideggeriano”, en Mitchan, Carl y Mackey, Robert, *Filosofía y tecnología*, Encuentro, Madrid, pp. 479-512.

Keynes, John Maynard (1973), *A Treatise on Probability, The Collected Writings*, vol. 8, St. Martin Press, Londres.

Kotler, Philip (2003), *Competitividad, creatividad e innovación*, Nueva Librería, Buenos Aires.

Littman, Jonathan y Kelley, Tom (2010), *Las diez caras de la innovación. Estrategias para una creatividad excelente*, Paidós, Barcelona.

Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel Alfonso (2005), *Dirigir empresas, de la teoría a la práctica*, EIUNSA, Madrid.

Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel Alfonso (2000), “El enigma de la innovación”, *Revista Empresa y Humanismo*, vol. II, n° 2, pp. 389-410.

Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel Alfonso (1999), “Gobierno y división del trabajo”, *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 1, n° 1, pp. 91-129.

Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel Alfonso (2011), “Técnica y crematística en Aristóteles”, *Revista Empresa y Humanismo*, vol. XIV, n° 2, pp. 69-88.

Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel Alfonso (2014), “Mentalidad tecnicista”, en Rubio de Urquía, Rafael y Pérez-Soba Juan José (eds.), *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de Caritas in Veritate*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Múgica, Luis Fernando (1988), *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*, EUNSA, Pamplona.

Murphy, James (1993), *The Moral Economy of Labor: Aristotelian Themes in Economic Theory*, Yale University Press, New Haven y Londres.

Pérez-Illarbe, Paloma y Murillo, José Ignacio (2003), “Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, vol. 164.

MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Londres.

McCraw, Thomas K. (2007), *Prophet of Innovation. Joseph Schumpeter and Creative Destruction*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge y Londres.

Newman, John Henry (1890), *The Arians of the Fourth Century*, Longmans, Londres.

Newman, John Henry (2011), *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Dirigeads.com.

Nisbet, Robert A. (1999) *Tradition and Revolt*, Transaction Publishers, New Brunswick.

Peters, Tom (1997), *The Circle of Innovation: You Can't Shrink Your Way to Greatness*, Alfred A. Knopf, Inc., Nueva York.

Peters, Tom; Kelley, Tom y Littman, Jonathan (2001), *The Art of Innovation: Lessons in Creativity from Ideo, America's Leading Design Firm*, Broadway Business, Nueva York.

Pieper, Josef (2000), *Obras 3. Escritos sobre el concepto de filosofía*, Encuentro, Madrid.

Pieper, Josef (2008), *Tradition. Concept and Claim*, ISI Books, Wilmington.

Polo, Leonardo (2012), *Filosofía y Economía*, EUNSA, Pamplona.

Polo, Leonardo (1996), *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Union Editorial, Madrid.

Prahalad, Coimbatore Krishnarao (2009), *La nueva era de la innovación*, McGraw-Hill, México.

Rafaelli, Tiziano (2003), *Marshall's Evolutionary Economics*, Routledge, Londres.

Rieff, Philip (2007), *Charisma. The gift of Grace, and how it has been taken away from us*, Pantheon Books, Nueva York.

Rowland, Tracey (2003), *Culture and the Thomist Tradition*, Routledge, Londres.

Salinas, Pedro (1983), *Ensayos completos, II*, Taurus, Madrid.

Schumpeter, Joseph Alois (1934), "The Theory of economic development: an inquiry into capital, credit, interest and the Business cycle", *Harvard Economic Studies*, vol. 46, Harvard College, Cambridge, MA.

Urdanoz, Teófilo (1984), *Historia de la filosofía, Vol. VII Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica*, Editorial Católica, Madrid.

Walker, Donald (2006), *Walrasian Economics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Walras, Léon [1874 (1987)], *Elementos de economía pura*, Alianza, Madrid.

Weber, Max [1964 (1984)], *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, Max [2006 (2008)], *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edición crítica de Francisco Gil Villegas M., Fondo de Cultura Económica, México.

West, Cornel (2008), *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*, Editorial Complutense, Madrid.