

China y la Tradición

(Diálogo entre Monseñor Héctor Aguer y
Fernando de Estrada en

el programa "Los Dos Reinos", que se
transmite los domingos de 9 a 11

por Radio Provincia de Buenos Aires, AM
1270)



Fernando de Estrada: -Vamos a transmitir una noticia que parece de poca significación y evidentemente así ha sido interpretada en general porque no ha obtenido mayor inclusión en los medios informativos. Es la transcripción de un artículo de fondo aparecido en un diario chino, un diario encuadrado en la línea oficial comunista del gobierno, como todos sabemos doctrinariamente marxista. Sin embargo, este artículo tiene un título en verdad espectacular: "Atendamos al rol de la cultura tradicional en la construcción de la sociedad armoniosa". En el texto aparecen conceptos como éste: "La cultura confuciana es la bisagra de la cultura tradicional china que nos ha sido dada como una riqueza comunicada de generación en generación por más de dos mil años. China se encuentra hoy en un período crucial de reformas; para resolver los tantos problemas y conflictos que se le presentan es necesario explorar las respuestas que la cultura tradicional podría aportarnos". Esto equivale a una ruptura integral con temas como el librito rojo de Mao Tse Tung, la revolución cultural, el hombre nuevo y otros tan conocidos.

Monseñor Héctor Aguer: -Se ve ahora que todo eso era la importación de un fenómeno occidental.

Estrada: -Un fenómeno parasitario que no tenía aplicación valedera en China dado que ahora ésta necesita retomar contacto con las raíces de su cultura. Hace algún tiempo tratamos en este programa un caso muy semejante; el gobierno de China ha contratado a algunos romanistas italianos en vistas de la posible aplicación del derecho romano a las nuevas relaciones comerciales que se están formando como resultado de esto que ha sido llamado "período crucial de reformas". Allí tenemos otro homenaje a la tradición, aunque en una forma occidental.

Mons. Aguer: -Forma occidental, pero no forma de la modernidad; siempre se ha visto al marxismo y los sistemas comunistas como una forma avanzada de la modernidad. Por el contrario, aquí el recurso al derecho romano nos pone en la pista del derecho natural con una consideración reverencial hacia la creación y hacia la sabiduría de los antiguos, cosa que en el caso típicamente chino se remite a la reivindicación de la tradición confuciana, que no es tanto una religión como una ética.

Estrada: -Es válido también decir que se trata de una religión oscurecida en lo que podría ser su contenido trascendente; de todos modos, es la doctrina del Tao, que en el confucianismo es el fundamento último del cosmos; según Confucio, si se desconoce el Tao, la sociedad se desintegra.

Mons. Aguer: -Además, nada hay más visible que aquello que está oculto. Ése es un principio básico de la sabiduría confuciana, y es notable que aplicándolo a este hecho se ve cómo, al cabo de tantas transformaciones y de ese gran sacudimiento finalmente fallido que se llamó revolución cultural, aflora nuevamente aquello que estaba oculto pero que al parecer para la inmensa mayoría del pueblo chino era lo más visible: una cierta concepción de la vida, una cierta manera de buscar la armonía en la convivencia social.

Estrada: -Y aprovechar, como ellos bien dicen, la experiencia de los antepasados, lo cual no se refiere sólo a las generaciones más inmediatas, sino a esa actitud típicamente china de mirar hacia el pasado hasta que la vista se pierda en él, aunque no se distingan bien las épocas ni si una dinastía imperial corresponde a un siglo o a otro. Lo que importa es la presencia de una comunidad de seres humanos que han transitado sus destinos personales unidos a un destino colectivo

Mons. Aguer: -El mismo fenómeno de referencia a la tradición puede descubrirse en otras sociedades del oriente como paliativo ante la imposición general de un modelo capitalista. Carlos Moyano Llerena, en un libro muy interesante sobre las posibilidades del capitalismo en el siglo XXI, hacía referencia a Japón y algunos países del sudeste asiático donde, decía, los restos de la moral confuciana, o sintoísta, constituían una especie de alivio y paliativo respecto de la dureza de las formas de capitalismo que solemos llamar capitalismo salvaje. Nos estamos refiriendo a un fenómeno simétricamente opuesto al marxismo-leninismo, pero en los dos casos se advierte el papel moderador de la tradición.

Estrada: -En el caso de Japón, que era al cual de modo más concreto se refería Moyano Llerena, se trataba de instituciones sociales a las cuales el sistema industrialista (más que capitalista) tenía que adaptarse. Así, el impacto económico de la revolución industrial y tecnológica no llegó a quebrar la tradición cultural ni la organización social, como sí sucedió en Europa, sino que quedó absorbido en ellas.

Mons. Aguer: -Estas experiencias son ilustrativas para nosotros los argentinos, que tenemos una dirigencia con propensión excesiva a copiar modelos aparentemente exitosos, recientes. O ni siquiera modelos sino epígonos, es decir, propuestas que están en desgaste o que todavía no han manifestado con toda claridad cuáles son sus efectos negativos

Estrada: -Ha sido el caso del modelo que hasta hace unos años ofrecía China. ¿Cuántos seguidores ha tenido el maoísmo, seguidores que llegaron hasta comprometer sus vidas en la entrega profesional a la violencia y hasta disolver su sentido crítico dentro de un ideologismo fanático? Ahora es la misma China a la cual se consideraba la criatura de Mao quien quema el libro rojo mientras vuelve a la tradición y tiene para Confucio mayor reconocimiento que para Mao. ¿Qué ha sido de los epígonos de Mao?

Mons. Aguer: -Epígono significa que sigue a otro aunque de lejos, ya a cierta distancia de la fuente original, en una forma algo degradada.

Estrada: -Pero es una palabra solemne, que inviste de cierta respetabilidad a quien está calificado por ella. Las cosas cambian si vamos al concepto, que se podría expresar muy bien con otra palabra, "simiesco", por la condición de imitador que tiene el mono. Desde luego, aquí no hay nada parecido a la tradición, porque lo que pretenden los simiescos epígonos de quienes hablamos es que se los considere "hipermodernos",

cultores de lo nuevo por ser nuevo e impugnadores de lo que viene de atrás por ser viejo.

Mons. Aguer: -Es una especie de adoración de lo presente y de un futuro ilusorio.

Estrada: -Aquí en la Argentina, lejos de los chinos, muchas iniciativas legislativas que intoxican el aire sólo son posibles en quienes las postulan si han renegado de valores muy arraigados en la vida argentina, verdaderas tradiciones nacionales comunes a todos los habitantes de nuestro país, o a su abrumadora mayoría. Los casos de autorización judicial de abortos a que hemos asistido recientemente hubiesen sido impensables en un clima de respeto a esos valores compartidos entre los cuales no son los menos importantes los de familia y maternidad.

Mons. Aguer: -Es de esperar que la tradición se abra camino y así descoloque a estas ideas extravagantes. Se supone que la tradición se hace cada vez más consciente y más viva en el alma popular. Me parece que si no hay un reflujo de esa tradición, si no vuelve a salir al nivel de la conciencia general, pueden avanzar esas propuestas reformatorias de gentes que en virtud de utopías e ideologismos crasos pretenden arrasar con elementos que deberían ser respetados y reverenciados, que no son rémoras para el progreso sino que, por el contrario, constituyen plataforma y condición indispensables para que el progreso sea realmente humano.

Estrada: -No se trata de que lo tradicional sea un museo de fósiles. Al contrario, la tradición es crítica; la experiencia que se recibe se la contrasta con la realidad del presente, y por eso se renueva. Es una acumulación de experiencias que permite moverse mejor en el presente, acumulación sin la cual no se produce el desarrollo normal del individuo, aunque la ficción literaria haya inventado personajes como Tarzán y Mowgly. La vida real no registra antecedentes similares a los de estos imaginarios solitarios, pero abunda en casos de los llamados "niños lobos", desgraciadas criaturas puestas al margen de la sociabilidad humana en su primera edad y que, si han permanecido un tiempo prolongado en esa condición, no logran después de ser rescatados superar el nivel psicológico de los cinco años ni desenvolver debidamente sus condiciones físicas.

Mons. Aguer: -Es análogo a lo que ocurre con las sociedades; en ese sentido, los chinos están dando una muestra de sensatez.

Sonrisas frustradas de Dios

por
Monseñor Héctor Aguer



A comienzos del presente año, el 7 de enero, el Papa Benedicto XVI bautizó en la Capilla Sixtina a trece niños recién nacidos. En su homilía incluyó este párrafo, tan expresivo y bello: Cada niño que nace nos trae la sonrisa de Dios y nos invita a reconocer que la vida es don suyo, un don que es preciso acoger siempre con amor y conservar con esmero en todo momento . Es oportuna la cita para ilustrar el Día del niño por nacer , que se celebra el 25 de marzo.

Esta visión teológica de la vida humana tiene su correlato y su aval científico en las certezas proporcionadas por la biología, la genética, la embriología y el derecho. En el instante en que el espermatozoide fecunda al óvulo se hace presente un nuevo ser humano. Es preciso recordarlo con admiración: el embrión unicelular es una persona humana genéticamente identificable que inicia el maravilloso proceso de su crecimiento; a los seis o siete días debe implantarse en la mucosa uterina para proseguir su desarrollo vital hasta el momento de salir a luz. Allí, en el seno de su madre, esa pequeñísima criatura encuentra su nido, su hogar.

El insigne genetista Jérôme Lejeune decía: Aceptar el hecho de que una vez producida la fertilización ha surgido un nuevo ser humano, ya no constituye una cuestión de gustos u opiniones. La naturaleza humana del ser humano, desde la concepción a la vejez, no es una hipótesis metafísica, sino una evidencia experimental . Lo mismo expresaba Jean Rostand, premio Nobel de biología: Existe un ser humano desde la fecundación del óvulo. El hombre, todo entero, ya está en el óvulo fecundado; está todo entero, con todas sus potencialidades . Al adherir a la Convención de los Derechos del Niño, en 1989, nuestro país formuló esta reserva: en la noción de niño debe entenderse incluido a todo ser humano desde el momento de su concepción y hasta los 18 años de edad . Este instrumento jurídico ha sido incorporado a nuestra Constitución.

Sin embargo, en la Argentina de hoy, se intenta con celo digno de mejor causa-frustrar, suprimir, la sonrisa de Dios. No podemos pensar otra cosa si reparamos en los dichos y en las decisiones de funcionarios de la actual administración. El ministro de Salud de la Nación dispuso el reparto gratuito, en todos los hospitales y centros sanitarios, de la píldora del día después . Su par de la provincia de Buenos Aires se sumó inmediatamente a la iniciativa. Presentan esta solución como un anticonceptivo de emergencia, y pretenden hacer creer a la población que no tiene efectos abortivos. Más aún, ambos quieren ser reconocidos como luchadores contra el aborto. ¡Otra, muy diversa, es la verdad! La píldora en cuestión puede actuar inhibiendo la ovulación o la penetración de los espermatozoides en el útero, pero su finalidad principal consiste en producir tales alteraciones en la mucosa uterina que impiden la implantación o anidación del embrión. El nuevo ser ya concebido, si no se implanta, muere y es expulsado. Eso es un aborto; microaborto, lo llaman algunos, como si dijéramos: un pequeño asesinato.

Las autoridades y algunos titulados expertos en bioética se valen de un subterfugio para justificar el estrago: afirman sin fundamento científico- que la vida humana comienza con la implantación del embrión en el útero. Antes de ese momento sólo habría un conjunto de células, no un ser humano; lo llaman pre-embrión. Esta distinción

es arbitraria; ni la biología ni la embriología la avalan, pero se la usa como argumento para asegurar que puede eliminarse el fruto de la concepción. Habría que alertar, de paso, sobre el grave daño que puede provocar en la mujer la ingestión de esas pastillas sin controles clínicos previos y sin un seguimiento posterior. ¡Y todo esto se presenta como un progreso para la salud de la población!

Los proyectos oficiales que se están poniendo en práctica fomentan el acceso prematuro de los adolescentes a la actividad sexual; se les ofrece una falsa seguridad: información parcializada, preservativos y anticonceptivos. Se puede recurrir también a una solución más radical; la esterilización quirúrgica está al alcance de varones y mujeres jóvenes, a partir de los 21 años. En declaraciones recientes, el ministro de Salud de la Nación se complace en los resultados iniciales de esta castración colectiva. Se felicita además de que en la despoblada Patagonia haya arraigado la mentalidad anticonceptiva; lo considera un logro sanitario. En cambio, parece lamentar que en las provincias del Norte las familias se empeñen en tener hijos; para el ministro eso equivale a una enfermedad. En suma, es evidente que se están ejecutando las políticas eugenésicas y antinatalistas propuestas pro Sir Francis Galton, ideólogo del imperialismo británico, adoptadas luego por los Estados Unidos para los países subdesarrollados y promovidas actualmente por las Naciones Unidas. Sus amargos frutos serán la disminución de la población, la destrucción de la familia, la deseducación de la juventud, la decadencia cultural y moral de la Nación. Esta agresión a la vida con cobertura sanitaria nos arrebatara la esperanza, nos priva de la sonrisa de Dios.

Chesterton y el Periodismo Profético

por Fernando de Estrada



***(Exposición en la Conferencia Internacional "Actualidad
de Chesterton en la crisis de nuestra cultura")***

El nombre que se ha dado a este panel periodismo profético- parece referirse a los pronósticos meteorológicos, pero ciertamente no hay aquí nada de eso. Si se da, en cambio, la asociación de dos palabras no siempre bien entendidas. En efecto, cuesta aceptar que Chesterton se definiera a sí mismo como un periodista cuando se asiste a los lamentables espectáculos que asestan desde los medios de comunicación individuos que invocan el ejercicio de esa misma profesión. Desde luego, se trata de especies diferentes, porque al periodista propiamente dicho la definición que le cabe es la que acuñara Ramiro de Maeztu: el periodista es un escritor, un escritor cotidiano.

El ensayista, y con mayor razón el especialista, debe asumir respecto de su tema una perspectiva de mayor distancia y cuenta con la ventaja de no estar intimado por el tiempo para producir su descripción y reflexión. Puede ser la misma persona quien, colocada en la situación de periodista, queda obligada a expedirse con premura, antes de que el destinatario de su trabajo se sumerja en los acontecimientos de la actualidad sin suficiente preparación para habérselas con ellos. Pues el auténtico periodismo se reconoce por ese rasgo de la inmediatez unido al conocimiento de aquello de lo cual se habla; la coexistencia necesaria de ambos elementos en el periodista explica que autores eximios como Maeztu y Chesterton se autocalificaran orgullosamente como periodistas.

En cuanto a profético, ya señalaba Santo Tomás que la nota exterior más apreciable en el profeta es la anticipación de los hechos futuros contingentes, pero este elemento no aparece siempre en los profetas ni es lo más importante de sus revelaciones. La profecía tiene su objeto en lo que escapa a la inteligencia humana por pertenecer al orden de lo sobrenatural; de allí que los profetas del Antiguo Testamento eran tales no tanto por predecir la suerte de las cosechas ni por advertir sobre las asechanzas de enemigos secretos, sino por comunicar los proyectos de Yahvé para su pueblo elegido.

La Iglesia enseña que en todo bautizado existe algo de profeta, puesto que entre sus dones de conocimiento figura el de algunos de los designios divinos. La marcha de la historia no puede ser entonces para el cristiano un devenir irracional y ciego al cual sólo sería posible adecuarse por impulsos pasionales; y como Dios nos habla mediante los dos libros que son Su revelación y la naturaleza que ha creado, el creyente y jocundo Chesterton se sentía un legítimo profeta llamado a predicar la armonía sagrada entre Dios, el hombre y el mundo.

En tiempos de Chesterton tal armonía estaba ya quebrada, y la grieta no ha cesado de ensancharse. Nuestro periodista profético lo percibía con dolor y con la esperanza que alimentaba a su humorismo indoblegable, la misma esperanza que lo movía al esfuerzo cotidiano de convocar a la restauración de la cordura. A diferencia de los constructores de utopías, interesados siempre en transformaciones instantáneas y absolutas, Chesterton conocía, como Rubén Darío, "la obra del día, el milagro del mes, el prodigio del año". Chesterton vivía espiritualmente unido a la vieja y alegre Inglaterra medieval, y tanto por erudición como por personal experiencia comprobaba su paulatino reemplazo en beneficio de una máquina social devoradora de la humanidad y de las bellezas de la naturaleza. ¿Podía existir blasfemia mayor contra el Dios creador de ambas? El periodista Chesterton supo sintetizar este proceso para sus lectores del día: estamos ante el mayor de los pecados, que es decir de la hoja verde que no es verde.

Porque la mentira reiterada acaba por vaciar a los seres de todo aquello que les da existencia, y así la capacidad de asombro del hombre ante la verdad puede degenerar en estupor ante lo insignificante (de donde procede nuestra palabra estupidez), y su sentido de interioridad puede degradarse hasta la idiocia (como los griegos designaban a la ineptitud para percibir el mundo, de lo cual procede el vocablo castellano "idiota"). Son dos palabras duras para calificar los resultados de una evolución histórica, pero nada más suave puede decirse de las obras de la mentira. El profeta Chesterton las enfrentó con el rigor del Antiguo Testamento y con la dulzura evangélica.

Para él, el hombre de la calle, tantas veces portador de esas lacras de la imbecilidad y de la estupidez adquiridas, ciertamente no merecía en esos casos los elogios que la demagogia del sistema establecido le dispensaba, pero seguía siendo titular de una dignidad que era preciso recordarle con lenguaje claro y veraz, precisamente el lenguaje de las paradojas y del humorismo tan propicio para convencer de la debilidad de la mentira y del vigor de la verdad.

Es lícito afirmar que existe un periodismo que, aunque volcado por definición sobre lo cotidiano, puede elevarse a la permanencia de lo clásico. Ello ocurre cuando se escribe o se habla para una época particular determinada con la conciencia de que sus contemporáneos, envueltos en circunstancias irrepetibles, conservan sin embargo una esencia inalterable, que los hace imagen y semejanza del Creador. En manos de Chesterton y los de su estirpe espiritual, ese periodismo clásico se vuelve periodismo profético.

Una reflexión dirigida a la cultura occidental

Pedro Morandé Court



(Exposición en el Foro organizado por la revista "Humanitas" en la

Pontificia Universidad de Chile sobre la clase magistral

de S.S. Benedicto XVI en Ratisbona)

La conferencia de Benedicto XVI en Ratisbona es, sin duda, un texto mayor, no ciertamente por su extensión, sino por el núcleo esencial de su exposición, resumida en la frase pronunciada por el emperador bizantino del siglo XIV Manuel II: "No actuar según la razón, no actuar con el logos, es contrario a la naturaleza de Dios". La frase procede de un coloquio sobre la Biblia y el Corán y está referida de modo inmediato al argumento de que "la difusión de la fe mediante la violencia es irracional". Sin embargo, el alcance de la afirmación trasciende esta discusión específica, proyectándose a todos los aspectos involucrados en la relación de la fe y la razón.

Repitiendo un argumento que ha usado desde sus primeros escritos teológicos, señala aquí también que modificando el primer versículo del Génesis, el primer versículo de toda la Sagrada Escritura, San Juan comenzó el prólogo de su Evangelio con las palabras "En el principio existía el Logos y el Logos es Dios", con lo que selló un principio de síntesis entre la fe bíblica y la filosofía griega, que ha sido "un dato de importancia decisiva no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también desde el de la historia universal, un dato que se nos impone también hoy", como la base para un diálogo fructífero entre las culturas y entre los distintos saberes de nuestro tiempo.

Después de referirse a distintos momentos históricos en que se intentó deshelenizar el cristianismo, con la consecuencia de que la razón y la fe fueron consideradas incompatibles entre sí, o al menos como extrínsecas una a la otra, la conferencia aborda este mismo problema en la cultura actual, particularmente en relación a las ciencias naturales, cuya razón se basa, a su juicio, "en una síntesis entre platonismo (en cuanto presupone la estructura matemática de la materia) y empirismo" (en cuanto a su orientación hacia la eficacia práctica y técnica). "Sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia de matemática y método empírico puede considerarse científica".

Con posterioridad, las ciencias humanas y sociales también habrían intentado aproximarse a este mismo canon científico, con la consiguiente exclusión del "problema de Dios, presentándolo como un problema a-científico o pre-científico". Desde esta posición reductivista de la razón no puede surgir un diálogo entre las culturas y las religiones del mundo, puesto que, a su juicio, "precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye un ataque a sus convicciones más íntimas". A

su vez, las mismas ciencias quedan privadas de pensar sus fundamentos, puesto que el elemento platónico que asume su racionalidad "conlleva un interrogante que la trasciende, como trasciende las posibilidades de su método". Lo razonable, en consecuencia, es que las ciencias naturales dejen a la filosofía y a la teología responder lo que sólo ellas pueden presuponer: "la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza". La condición para ello, agrega, es tener "la valentía para abrirse a la amplitud de la razón y no a la negación de su grandeza". Y concluye su conferencia diciendo en relación a esta amplitud de la razón que "redescubrirla constantemente nosotros mismos es la gran tarea de la universidad".

Me parece que estas afirmaciones están en perfecta continuidad con el camino abierto por Juan Pablo II en *Fides et ratio*, especialmente con su sorprendente afirmación de que "No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización" (n. 17). Sin embargo, no he encontrado entre los comentaristas de esta encíclica una explicación suficiente respecto a qué significa este estar "dentro" de la razón en la fe y de la fe en la razón y, no obstante, cada una con su propio espacio. Pero la lectura de esta conferencia del Papa Benedicto XVI me sugiere que este "dentro" bien podría definirse como la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza", donde la expresión "naturaleza" bien podría sustituirse por la expresión "realidad", para incluir no sólo aquella realidad que es dada al ser humano en su ser biofísico, sino también aquella que es descubierta, creada, transmitida y constantemente recreada por la cultura.

En efecto, me parece que lo que el Papa quisiera transmitirnos es que el cristianismo es razonable por el realismo con que mira la realidad del ser humano y del mundo desde la revelación de un Cristo-Logos que asume la naturaleza humana. Por una parte, porque esta sabiduría de Dios hecha carne corresponde y satisface sobreabundantemente las exigencias más hondas de verdad, de bondad, de belleza y de justicia que surgen de la condición racional del espíritu humano. Por otra, porque esta misma Sabiduría se manifiesta "en el principio" como el Espíritu creador que llama a toda realidad desde la nada a la existencia, sosteniéndola en ella en virtud "de las estructuras racionales que actúan" en su interior. En consecuencia, la fe en la Revelación no anula en absoluto las preguntas de la razón ni tampoco las censura; antes por el contrario, las proyecta en su dimensión sapiencial a la búsqueda del sentido último del todo. Tal sentido último se corresponde, justamente, con ese llamado interior o exhortación inicial que nos pone en el camino del pensar y que descubre su libertad. Como señala Heidegger con mucha profundidad, "lo que nos llama al pensamiento nos da por primera vez la libertad de lo libre, para que allí pueda habitar lo humanamente libre: la esencia inicial de la libertad se esconde en el mandato que da a pensar a los mortales lo más merecedor de pensarse" (en *¿Qué significa pensar?*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, pg. 207).

Esta es la "amplitud de la razón" y "su grandeza", como dice Benedicto XVI, y si en su primera encíclica, siguiendo a San Juan, este llamado inicial que moviliza toda la capacidad de comprensión del ser humano lo identifica con el Amor, en esta conferencia lo precisa del siguiente modo: "Ciertamente el amor, como dice San Pablo, rebasa el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (Efesios 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-Logos". Es decir, amor y verdad no se contraponen, y podría decirse del mismo modo que *Fides et ratio* lo hace de la razón y de la fe, que uno está dentro del otro donde encuentra cada cual su espacio propio de crecimiento. El amor a la verdad y la verdad del amor son dos realidades que se corresponden y se llaman recíprocamente en la unidad del ser personal tanto de Dios como de los seres humanos. Quien ama sólo lo puede hacer con la totalidad y unicidad de su ser personal, y la verdad que busca la sabiduría "en el principio" ilumina la

totalidad del significado de la realidad en el conjunto de todos sus factores.

Como científico social quisiera señalar que la misma problemática que el Papa analiza en relación al pensamiento moderno se despliega en el seno de la organización social misma. Desde los inicios del mundo moderno, pasando por la revolución industrial y la revolución post-industrial de las comunicaciones, la sociedad ha comenzado a organizarse con criterios funcionales para delimitar los riesgos y operar establemente, no obstante los niveles de alta contingencia e incertidumbre que surgen del entorno y de la complejidad de la sociedad misma así organizada. Esta forma de codificación de las comunicaciones al interior de la sociedad, que resulta por una parte razonable por su eficiencia y especialización, muestra, por otra, altos niveles de irracionalidad cuando se quiere reducir la realidad social y humana sólo a aquello que se acomoda a los parámetros funcionales. El principio básico de la organización funcional es que todo elemento de la realidad es sustituible en su función por algún tipo de equivalente funcional. El valor de la eficiencia depende justamente de esta sustituibilidad.

Cuando esta forma de observar la realidad se hace dominante, lo que desaparece de su ángulo de visión es la realidad personalizada del ser humano insustituible, como también el equilibrio ecológico necesario para la preservación de recursos naturales no renovables y también insustituibles. La despersonalización de las relaciones sociales, la crisis demográfica que trae consigo la caída de la fertilidad y el envejecimiento de la población y la depredación del entorno natural se corresponden y se amplifican recíprocamente. Mientras nos esforzamos por definir reglas procedimentales en los planos jurídico, político, económico, educacional y tantos otros que garanticen el funcionamiento de la sociedad con pluralismo, diversidad y tolerancia tanto en el plano nacional como internacional, descuidamos la originalidad histórica de cada pueblo y cultura, su identidad, su soberanía, su patrimonio, su tradición y, en última instancia, su libertad para valorar y respetar su experiencia original en la realización de la común vocación humana.

La cultura es, precisamente, ese espacio abierto a la amplitud de la razón en las circunstancias históricas específicas de cada vida humana y de cada sociedad. Si los pueblos pierden esa referencia esencial a la tradición sapiencial que los ha constituido, debilitan la solidaridad intergeneracional que sostiene la vida. La organización funcional de los asuntos humanos puede resultar muy eficaz y razonable en la distribución de los riesgos en el corto plazo, pero es algo miope para el mediano y casi ciega para el largo plazo. La actual estructura demográfica de occidente así lo demuestra de manera irrefutable. No existe ningún algoritmo, ni ningún arreglo funcional capaz de dotar a las personas de un significado que traiga consigo tal gusto por la vida que el deseo más íntimo de ellas sea transmitirla a otros como don y bendición. Antes por el contrario, como parece generalizarse en nuestra época, la vida de cada ser humano es considerada como un difícil problema a resolver desde el punto de vista del trabajo que significa sostenerla, del esfuerzo que representa educarla, de la constante atención preventiva que significa la aparición de enfermedades y de la muerte. Y mientras la sociedad se esfuerza por mejorar cada vez más las condiciones sanitarias para aumentar la esperanza de vida al nacer, el cambio en la estructura demográfica representado por el aumento de los ancianos y la disminución de los jóvenes augura para el futuro una creciente vejez solitaria y abandonada.

La estrechez de una visión poco razonable que motiva el uso de la violencia intencional en el caso de la difusión de la fe religiosa no es distinta de la estrechez del saber que reduce todo el conocimiento a su valor de información en el presente y que provoca mil formas de violencia y exclusión social: la corrupción de los espacios públicos, el tráfico de drogas, la esclavitud de la prostitución y de la pornografía, la violencia intrafamiliar,

el abandono de los hijos en hogares de padre ausente o desconocido, la delincuencia, la pobreza y tantas otras lacras sociales que la sociedad se esfuerza apenas por controlar puesto que parece resignada a no poder superar. Mientras se despliega toda clase de esfuerzos técnicos sobre estos problemas, se descuida el único esfuerzo razonable que no es otro que proporcionar a las personas una cultura viva, en la cual los valores derivados de la dignidad humana sean el patrimonio más valioso que ella transmite y que puedan ser verificados cotidianamente por la experiencia de cada una de las personas que se integran a una comunidad de pertenencia que las acoge y las invita a trascender sus necesidades y deseos en el servicio al bien común de todos quienes la integran.

Lo que recuerda Benedicto XVI de la apreciación del emperador bizantino del siglo XIV a propósito de la difusión del Islam está dirigido propiamente a la cultura de los pueblos occidentales y a su inquietante abandono de la confianza en la razón que busca e interroga a la realidad por el sentido último de la existencia humana en el mundo. Ciertamente, no se puede negar la utilidad que representa limitar los problemas que enfrenta una vida social cada vez más compleja y de gran escala en contextos funcionalmente reducidos y manejables. Pero si esta delimitación lleva como consecuencia dejar de atender a la totalidad de la existencia humana, a su sentido trascendente, al valor cultural que se despliega en el diálogo intergeneracional que sustenta la vida en el mediano y largo plazo, a la dimensión personalizada que busca cada vida humana que quiere vivirse en primera persona y de modo insustituible, entonces la delimitación funcional se vuelve irrazonable para el conjunto de todos estos factores.

Cuando las culturas hablan de Dios refieren la experiencia humana relativa a la totalidad de la realidad, a su origen y destino. Buscan aquella dimensión esencial de la libertad humana determinada por el acto de escuchar la exhortación primera e inicial del ser de todo lo que existe y que pone a las personas en el camino del pensar y del actuar conforme a la naturaleza racional del espíritu humano. Cuando por cualquier motivo se censura este acto fundacional de la libertad del espíritu se oscurece inevitablemente la razonabilidad de alguna dimensión de la experiencia. Lo que el Papa Benedicto nos recuerda en su conferencia es que el cristianismo, como religión del Dios-Logos, es una pasión por la realidad humana tal como ella es, tal como ha sido diseñada por la Inteligencia y Sabiduría primera que está en el origen de todo y que se revela como el Misterio que nos asombra y nos pone en camino hacia nuestra propia autorrealización y cumplimiento. Como universitarios, nos da que pensar su frase conclusiva: "En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a este gran logos, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente nosotros mismos es la gran tarea de la universidad".

RESEÑA HISTÓRICA DE LOS PROYECTOS MONÁRQUICOS EN EL RÍO DE LA PLATA (II)

por Ricardo F. Crespo

El problema de los fines en la racionalidad económica

por

La economía y los fines

La cuestión del tratamiento científico de la acción humana ha supuesto siempre una tensión. Mientras que, como afirma Aristóteles en muchos pasajes, la acción humana es esencialmente singular, la ciencia necesita universalizar. Quizás esta tensión se ha trasladado a las discusiones acerca del carácter o tipo de científicidad de la ciencia práctica aristotélica. En cualquier caso, más allá de estas discusiones, está claro que la ciencia práctica, en cuanto más práctica es, es menos científica y en cuanto más científica, menos práctica.

El carácter singular de la acción humana viene dado por la consideración de su finalidad. El carácter voluntario, libre y adaptado a las circunstancias concretas de la acción humana le imprime su singularidad (cfr. e.g. *Ética Nicomaquea* EN III, 1, 1110b ss.). Por eso, para el lógico norteamericano Willard Van Quine (1960, cap. 6, especialmente el n. 45 pp. 216-22), si hubiera una ciencia humana que buscara la precisión propia de leyes auténticas, debería prescindir de cualquier referencia a intenciones, propósitos, y razones para la acción.

La economía ha pretendido precisamente esto: la exactitud de auténticas leyes. Por ello, tal como quedó canónicamente establecido por Lionel Robbins en 1932, ha tomado los fines como dados y se ha ocupado sólo de la adecuación o asignación de los medios a los fines. Este ha sido el punto de partida de la teoría económica neoclásica. Esta es la manera de convertir un asunto práctico en uno técnico, susceptible de una solución exacta y eficiente. La tendencia a querer controlar técnicamente la acción humana y a hacerla completamente predecible es muy vieja. Se considera desde el *Protágoras* de Platón (cfr. Nussbaum 2001).

Hay un modo, cuyo espíritu podría ser aristotélico, pero que no estaba desarrollado en tiempo de Aristóteles, de obtener generalizaciones no universales acerca de la acción humana. Es a través del concepto de probabilidad y los instrumentos de la estadística. Los hábitos humanos, que tienen una relación causal bi-direccional con la educación, la cultura, las normas sociales y las instituciones, dan lugar a tendencias. La naturaleza física también presenta tendencias (climáticas, ciclos productivos, etc.). El científico

social puede trabajar legítimamente con ambas tendencias. Pero, como dice el filósofo alemán W. Wieland, "tales regularidades [estadísticas] valen siempre para totalidades, y excluyen una aplicación inmediata a los elementos individuales que constituyen esas totalidades". Estas regularidades no alcanzan a dar lugar a teorías universales estrictas, aplicables sin más a los casos particulares. El científico social no puede olvidar esta limitación. El individuo del estadístico es indiferenciado, no identificado. El individuo real se enfrenta a la contingencia. Por eso, ha de tener en cuenta que su tarea acaba en la faz explicativa; no puede prescribir. Esta última es tarea del individuo o del político.

Esta restricción estaba clara para Keynes, quien afirmaba en su *Treatise on Probability* que "la probabilidad comienza y acaba en probabilidad" (1973: 356). "Esto es debido al hecho de que una inducción estadística no es realmente sobre ningún caso particular, sino sobre una serie sobre la que generaliza" (1973: 450).

¿Qué nos dice todo lo anterior? Que aunque es legítimo hacer estadística no hay que olvidarse de que la estadística es sólo estadística, es decir, historia de hechos externos y no teoría universal. Y en el campo económico, donde precisamente el énfasis está puesto en la creatividad y la innovación, lo que se busca es quebrar la estadística. Lo contingente es real y bien interesante, porque es lo que "hace la diferencia". Esta contingencia proviene fundamentalmente de los fines de las acciones individuales. No excluyo que mediante la estadística se pueda captar alguna relación causal que va más allá de la pura descripción histórica. Pero esa relación causal en el ámbito de lo humano no es apodíctica sino fluctuante. Por tanto, la teoría económica (y cualquier teoría social o de la acción humana, ya sea teoría de la elección racional, o estratégica, o teoría de juegos) será siempre inexacta, pero no por eso absolutamente inútil. Me encanta la claridad y equilibrio de Keynes en esta materia: "Aunque la naturaleza tiene sus hábitos, debido a la recurrencia de las causas, son generales, no invariables. Sin embargo, el cálculo empírico, aunque inexacto, puede ser adecuado para los asuntos prácticos" (1973: 402).

Para evitar estas inexactitudes los economistas toman los fines como dados, comenzando a trabajar con un mapa de preferencias consistentes que consideran como un dato. Dado ese mapa se pueden representar las elecciones como la maximización de una noción homogénea común que denominan utilidad o valor (Robbins 1984: 15, 30).

Pero algunos economistas se dan cuenta de que este procedimiento no expresa lo que pasa en la realidad. Max Weber comienza su conferencia acerca de la ciencia como vocación diciendo "nosotros, los economistas". Señala en *Economía y sociedad* que "el aspecto más esencial de la *acción económica para fines prácticos* es la elección prudente de los fines. La acción económica está orientada primariamente al problema de la elección del fin (!) y la tecnología a la elección de los medios apropiados" (Weber [1922] 1978: 66ss. La cursiva es mía). Weber era economista y sociólogo. Otro sociólogo, Talcott Parsons, hace notar que los fines de Robbins no son verdaderos fines, porque sólo se conocen *a posteriori*; son un resultado, no un fin. También el viejo economista de Chicago, Frank Knight, se da cuenta de que si los fines son dados, no son fines y de que los fines se redefinen en el curso de la misma acción (1956: 128-9). James Buchanan (otro economista pensante) desarrolla el mismo argumento. Amartya Sen, al proponerse como objetivo económico-social alcanzar para todos los agentes un conjunto de capacidades que han de ejercitarse libremente, también se está ocupando de los fines. Otros se han planteado como asuntos de la economía la felicidad, al darse cuenta de que el crecimiento económico no hace igualmente felices a todos (más aún, las estadísticas muestran algunas correlaciones negativas). Recientemente, también, aparecen economistas que quieren tratar cuestiones como el altruismo y la reciprocidad, que asimismo implican la consideración de los fines.

En el ámbito filosófico, por ejemplo, David Wiggins y Elizabeth Anderson, sostienen que los fines y los medios interactúan. Para Anderson (2005: 8), "actuar en base a juicios así truncados [sin considerar los fines] sería una locura". Esto no significa tampoco, pues sería otra locura, que la deliberación sobre los fines nunca acabe. Llevaría a una parálisis. Tampoco significa que no se pueda hacer un corte analítico de la acción por fines teóricos. Pero no hay que olvidar que se trata de una teoría que no puede pasar de la generalización.

Racionalidad técnica, racionalidad práctica, conmensurabilidad y comparabilidad

Es de celebrar que los economistas comiencen a ocuparse de los fines. Pero la celebración puede trocarse en lamento si los economistas no tienen en cuenta que la racionalidad propia de la adecuación de medios a fines, que ellos usan habitualmente (una racionalidad técnica o instrumental), tiene una estructura o lógica distinta de la racionalidad de la elección de los fines (racionalidad práctica). Dice Aristóteles al comienzo del libro VI de la *Ética Nicomaquea*: "La disposición racional apropiada para la acción [*hexis logou praktike*] es cosa distinta de la disposición racional para la producción [*poitikês*]" (*Ética Nicomaquea* VI, 1140a 2-5). Escribe Santo Tomás de Aquino: "la razón procede de un modo en el ámbito de lo técnico y de otro en el ámbito de lo moral" (*Summa Theologiae* I IIae., q. 21, a. 2 ad 2). Aunque racionalidad técnica y práctica son dimensiones o usos de la misma razón y acción, sus "estructuras" difieren. Podría suceder que los economistas apliquen la racionalidad instrumental a la elección de fines, tratándolos como si fueran medios sustituibles y maximizables (como hacen algunos autores de las teorías de la felicidad). Sen critica esta estrategia, que es la propia del consecuencialismo. Advierte en muchos de sus escritos que frente a la realidad de la heterogeneidad de los fines no cabe acudir a estos instrumentos. Sin embargo, él mismo no consigue aportar una solución adecuada. Sabina Alkire (2002: 85-6), economista de su corriente (el enfoque capacidades) expresa muy bien el problema:

El enfoque capacidades concibe a la reducción de la pobreza como una tarea multidimensional. Es decir, reconoce que más de un bien humano (la diversión, el conocimiento, la salud, la participación en el trabajo) tiene un valor intrínseco en la sociedad, y que el conjunto de los fines valorados y sus pesos relativos varían según los individuos y las culturas. Pero si los fines humanos son de diverso tipo y no pueden ser representados adecuadamente por una medida común como el ingreso o la utilidad, se nos crea un problema. Se hace imposible elegir "racionalmente" entre diversas opciones que persiguen conjuntos diferentes de fines, si uno entiende por racional lo que entiende la teoría de la elección racional: la identificación y elección de la opción máximamente eficiente o productiva.

Por eso es relevante entender las diferentes racionalidades. El esquema o estructura más sencillo es el de la racionalidad técnica: dado el fin o los fines, esta racionalidad trata de determinar cuáles son los medios apropiados para alcanzarlo/s. La dimensión técnica considera, planea y obtiene un resultado. Para la racionalidad técnica los medios y fines vienen dados, no son elegidos y la pregunta es cuáles son los medios para alcanzar los fines. La racionalidad técnica puede no contentarse con averiguar cuáles son los medios sino también tratar de sacarles el mayor provecho posible. El mayor

aprovechamiento de los medios disponibles conduciría a la consecución de la mayor satisfacción de fines posible. Es la operación que en economía se denomina maximización. Supone la determinación de un baremo común a maximizar. "La razón, dice Santo Tomás, en las cosas artificiales se ordena a un fin particular" (*Summa Theologiae* I IIae., q. 21, a. 2 ad 2).

La dimensión práctica no maximiza, sino que armoniza, coordina, alinea y ordena fines de segundo orden e. d., fines deseados en sí mismos y también en orden al alcance del último fin: el honor, la belleza, la salud. ¿Cómo los ordena? Por su contribución a ese último fin, o felicidad. ¿En qué radica la felicidad del hombre? Primeramente, Aristóteles señala la vida virtuosa. Más adelante, sostiene: "la contemplación y la meditación que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas" (*Política* 1325b 16-20). Para Aristóteles éste es el acto más perfecto, en el que radica la felicidad. Pero ambos ideales vida activa y contemplativa son compatibles según la interpretación de muchos autores aristotélicos. La clave es que no hay otro fin más allá. "El fin último de la vida práctica señala A. Vigo (1997: 42) debe ser representado como un fin deseado sólo por sí mismo y no como medio para otra cosa, mientras que todo lo demás ha de ser deseado también por causa de o con vistas a ese fin". Este último fin se constituye en el criterio de alineación del resto de los fines. Este conjunto conforma la constelación de los fines prácticos.

Ahora bien, esos fines alineados según su contribución a la felicidad no se pueden comparar u ordenar cuantitativamente. No son intercambiables y reducibles a una unidad maximizable. Sólo podríamos aspirar a optimizarlos (a alcanzar la combinación mejor, no la mayor). Para algunos autores se presenta entonces el problema de cómo sopesarlos, cómo juzgar cuánto de cada uno se ha de elegir para alcanzar el fin último. Encontramos cierta perplejidad ante este problema en autores como Ruth Chang (1997) y Anderson (1997). La inconmensurabilidad término usado a menudo indistintamente con incomparabilidad es un problema real para autores como Finnis, Grisez, Taylor, George, Raz, o Richardson. Pienso que este problema proviene de la predominante interpretación inclusivista de la felicidad en Aristóteles que comienza con Ackrill (cfr. 1980: 19, 21, 22). Esta posición sostiene que la felicidad se compone de un conjunto de "fines constitutivos" o de segundo orden. En cambio, Kraut (1989: *passim*) sostiene una visión de la felicidad como un fin dominante que es doble, la vida virtuosa y la vida teórica al que se subordinan los fines de segundo orden. Ya explicaré por qué pienso que la confusión entre inconmensurabilidad e incomparabilidad y la creencia en la vigencia de ambas está relacionada con una interpretación inclusivista de la felicidad en Aristóteles.

Comparar es establecer similitudes y diferencias entre cosas atendiendo a diversos criterios. Se puede comparar cuantitativamente (más extenso, más rápido, etc.), o mediante otra categoría que se les predique. La comparación cuantitativa es la conmensuración. Dentro de la segunda posibilidad, podemos distinguir una comparación cuanti-cualitativa (más coloreado, caluroso, etc.) y otra por prioridad establecida por un "meta-criterio" (más o menos substancial, bueno o feliz); la segunda, es la comparación por grado de intensidad de la cualidad; y la tercera, es la comparación por prioridad o posición. Analicemos cada una de éstas.

1. La conmesuración:

Para Aristóteles, la conmensuración supone una medida común que comparten las cosas conmensuradas. Dice en la *Metafísica* (X, 1, 1053a 25-8): "la medida es siempre del mismo género (*syngenes*) la de peso un peso, la de unidades, una unidad". Por eso, "el número, en efecto, es conmensurable, y de lo no conmensurable (*me symmetros*)

no se dice un número (*arithmos*)" (V, 15, 1021a 5-6). Una característica de la conmensuración para Aristóteles es que cuando conmensuramos no tenemos en cuenta las diferencias ontológicas, sino que consideramos las cosas conmensuradas como indiferenciadas, como átomos: "las cosas iguales (*isa*) y totalmente indiferenciadas (*adiafora*) las consideramos idénticas (*ypolambanomen*) en el reino de los números (*arithmois*)" (XIII, 7, 1082b 7-9). Obviamente, son indiferenciadas en cuanto contadas, no en sí mismas. Una consecuencia de esto es que de las cosas contadas en cuanto contadas, es decir, de los individuos o *atomoi* no podemos predicar lo anterior ni lo posterior (III, 3, 999a 12-3). Aristóteles está afirmando que cuando establecemos una comparación cuantitativa o conmensuración, excluimos la consideración de las diferencias cualitativas o substanciales. Sin embargo, él mismo considera otra posibilidad.

2. La comparación por intensidad del grado de la cualidad:

El mismo Aristóteles considera la posibilidad de medir la cualidad. En las *Categorías* (VIII, 11b 26) dice que las cualidades admiten grados, como una cosa es más blanca que otra. Es decir, se pueden asignar números a una escala cualitativa. Aristóteles pone también un ejemplo económico: gracias a la moneda podemos conmensurar cosas distintas según la necesidad que tenemos de ellas (*EN V*, 5, 1133a 20ss.). Sin embargo, Aristóteles reconoce que esto supone una tensión: "Sin duda, en realidad es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse suficientemente para la necesidad" (*EN V*, 5, 1133b 19-23). Por otra parte, como también dice en las *Categorías* (VI 5b 11 y 8 10b 13), la escala tiene sus límites ya que mientras que la cantidad no admite contrarios, la cualidad lo hace. Se trata de una comparación por intensidad de la cualidad. Esta medición supone una convención bien limitada: pretende expresar una cualidad a través de otro accidente.

Esto resulta claro para Keynes: "Cuando describimos el color de un objeto como más azul que otro, o decimos que tiene más verde, no queremos significar que el color del objeto posea más o menos cantidades de azul o verde; significamos que el color tiene una cierta posición en un orden de colores y que está más cerca de un color estándar que el otro" (1973: 38-9). Afirma también: "La cualidad objetiva medida puede no poseer estrictamente una "cuantitividad" numérica, aunque tenga las propiedades necesarias como para medirla a través de su correlación con números. Los valores asumidos pueden ordenarse (I); Pero no se sigue de esto que la afirmación de que un valor es el *doble* de otro signifique algo (I) Por tanto, un intervalo igual entre números que representan *ratios* no corresponde necesariamente a intervalos iguales entre las cualidades medidas; porque estas diferencias numéricas dependen de la convención que hayamos adoptado" (1973a: 50). Un auto puede ir al doble de la velocidad de otro (conmensuración), incluso podríamos decir que hoy hace el doble de calor que ayer (comparación por intensidad de cualidad), pero es más difícil decir que un cuadro es el doble de bello que otro. De hecho podemos afirmarlo, incluso basando nuestra afirmación en una evaluación de diversos aspectos de los cuadros en cuestión a los que les asignamos un puntaje, otorgándole así cierta pretensión de objetividad (como sucede a veces en la evaluación de los proyectos de investigación o en un concurso académico). Pero no será más que una aproximación inexacta y discutible. Este es un procedimiento constante en la economía, que suele olvidar estas limitaciones.

3. La comparación por prioridad o posición:

Volvemos a Aristóteles en las *Categorías*. Nos dice que un hombre no es más hombre que otro, como lo blanco es más blanco que otro blanco y algo bello más bello que otro. La substancia no admite un mayor o menor (V, 3b 33 - 4a 9). Sin embargo, un cierto

hombre es más substancia que la especie hombre y el género animal, y de dichas substancias secundarias, la especie es más substancia que el género, pues está más cerca de la substancia primaria (V, 2b 7-8). Es decir, esta comparación no es por intensidad de grado.

Pienso que es este tipo de comparación el que nos puede ayudar a salir del problema de la incomparabilidad de los fines de segundo orden. Aristóteles señala en los *Tópicos* que cuando se busca un bien a causa de otro, una vez obtenido el otro, el primero no añade nada (III 2 117a 16-21). El ejemplo que pone es el de la salud y su recuperación. La recuperación no añade nada a la salud porque se busca a causa de ésta. Donde hay prioridad no hay conmesurabilidad ni comparabilidad por intensidad.

Aristóteles dice, contra Platón, que "las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes precisamente en tanto que bienes; por consiguiente, no es el bien algo común según una sola idea" (*EN I, 6, 1096b 22-5*; cfr. también *Política III, 12, 1283a 1ss*). Esta es una de las citas preferidas de los inconmensurabilistas y está bien. Pero lo que no advierten es que lo que Aristóteles está rechazando es la posibilidad de conmensurar esos fines, no de compararlos. La falta de un elemento común, en efecto, impide la conmensuración o la comparación por intensidad cualitativa, pero no la comparación por prioridad. Frente a la realidad patente de que conseguimos comparar, Chang (1997) insiste en buscar un *covering value* innominado que haría posible la comparación. Pero el problema no está en la falta de nombre del *covering value* sino en la falta de necesidad de éste para comparar. ¿Cómo comparamos? Ordenando jerárquicamente de acuerdo a algún criterio que permite marcar las diferencias, "ranquear", no mediante una medida común. Hay un tipo de substancia que es la primera y es más que la segunda. Podríamos decir que ambas son substancias pero que la distinción entre Sócrates y el género animal, o entre el honor y la vida contemplativa, por una parte, es de otro orden que la distinción entre un azul y otro azul más intenso o entre un día más caluroso y otro, por otra parte. El honor, la prudencia y el placer son bienes, pero bienes diferentes. La palabra bien, en este caso, se usa analógica no unívocamente. No se trata de una estimación cuantitativa ni cualitativa que se basa en algo en común, sino de una comparación práctica posibilitada por una ordenación jerárquica de prioridad de *bienes distintos*. Flannery (2001: 99) le llama un "ranking de segundo orden": se relacionan los *logoi* a través de otro *logos*; es decir, se recurre a la analogía.

Estos fines de segundo orden se pueden comparar por su contribución al último fin, esa actividad del alma denominada felicidad: este es el *logos* que permite ordenar jerárquicamente los *logoi*. Es interesante notar que para Aristóteles, tanto la *praxis*, como la actividad contemplativa y Dios son *energeiai*. ¿Podemos decir que el ser *energeiai* es algo en común? En algún sentido si lo es, pero no como una comida está más caliente que otra. "Estar en acto -*energeia*-, señala el Estagirita, no se dice de todas las cosas en el mismo sentido sino analógicamente -*analogon*-" (*Metaph IX, 6, 1048b 6-7*).

La captación de la jerarquía de los fines de segundo orden es una tarea de la razón práctica tanto para diseñar un borrador de nuestro plan de vida, como para cada decisión concreta vinculada a nuestra vida práctica.

Por eso pienso que los inclusivistas no se explican la capacidad práctica de comparar: al no considerar a la felicidad como una actividad diversa a los fines de segundo orden, no cuentan con el criterio de comparación, el *logos*. Se encuentran frente a un conjunto de fines sin una medida en común y no saben que hacer. La sorpresa de David Wiggins, por ejemplo, es paradigmática: "[los agentes individuales] pueden deliberar (I) acerca

de los fines, de los constitutivos de los fines y de los medios para los fines. De alguna manera, a pesar de la intratabilidad e incertidumbre de la materia de elección, los agentes pueden arribar a juicios acerca de qué vale la pena o qué puede o no puede ser hecho por un fin. Y de algún modo, como resultado de todo esto, arriban a normas de razonabilidad compartidas, en parte no explícitas" (Wiggins 2002: 373-4).

Quizás la concepción de la probabilidad de Keynes da cabida a esta tercera clase de comparabilidad. Contempla la posibilidad de que haya un tipo de probabilidades que "no pertenecen a un conjunto común de magnitudes mensurables en términos de una unidad común" (1973: 33). En estos casos, "el grado de probabilidad no está compuesto de material homogéneo, y, aparentemente, no es divisible en partes del mismo carácter" (1973: 32).

[Ejemplos: un concurso de belleza: comparación práctica; la decisión de un juez; John Lennon el 4 de marzo de 1966: no podemos conmensurar los fanáticos, podemos comparar en orden a decisiones según un criterio superior].

Agrego algunas aclaraciones:

1. Esta jerarquía puede cambiar: Taylor (1997: 182) señala el "elemento o contexto Kairótico". Aristóteles habla de hacer un bosquejo (*perigraphon*) del bien que queremos e ir completándolo (*anagrapsa*) (EN I 7, 1098a 20-1). Aquí también entra la posibilidad de la akrasia, la racionalización, y la importancia del tiempo en la vida práctica.
2. Esta jerarquía se pone en funcionamiento frente al caso concreto. No siempre tomamos decisiones "extremas". Muchas veces varias actividades son compatibles y el problema práctico es cómo distribuir las en el tiempo. En estos casos, el problema podría transformarse en técnico y podríamos maximizar: buscar la distribución más eficiente de las acciones dentro de un tiempo.
3. A pesar del carácter cambiante del plan, los fines de segundo orden no son completamente intercambiables.
4. La armonización no sigue la pirámide de Maslow necesariamente. Necesitamos salud, casa y vestido, pero como filósofos sabemos bien que estamos dispuestos a resignar algo de todo esto en pro del conocimiento o de la amistad.
5. Una vez tomada la decisión, se puede expresar la acción como un procedimiento maximizador. Esto permite que los economistas sostengan equivocadamente que cualquier acto humano racional es maximizador. ¿Podemos expresar la decisión calculando una *ratio* de sustitución constante o variable entre los fines? Contesta Wiggins: "El incommensurabilista no negará después del evento, sin duda, que se pueda percibir esa *ratio*. Pero esto es casi vacuo y el incommensurabilista sería tonto si negara lo vacuo [.] No representa un alegato falsable acerca de los resortes de la acción del agente" (2002: 371). Lo que hay detrás de todo esto no es más que una simple falacia de ambigüedad que se puede encontrar tratada en cualquier manual básico de lógica (por ejemplo, Copi y Cohen 1998: 6.4): se está dilatando el sentido coloquial de maximización otorgándole el de racionalidad. Pero puede confundirnos haciéndonos pensar que siempre maximizamos, que hacemos todo por propio interés, hasta el mismo altruismo. Por eso según Wiggins la teoría de la utilidad es una caricatura de las decisiones y acciones humanas (2002: 390). Como señala Rawls (1971: 558), la función de utilidad puede caracterizar la elección individual pero nunca podría ser un

procedimiento de decisión de primera persona.

De vuelta a la economía

¿Qué consecuencias tiene todo lo anterior para la economía? Ya opiné que es legítimo un estudio teórico de lo práctico en la medida en que acepte las limitaciones de la inexactitud de la materia y que no pretenda ser guía para acciones concretas. Pero, ¿cómo hacer para que un economista se quede sólo en la academia? Como dice Robbins (1965: 7), "pocos son los que se hacen economistas por mera curiosidad; considerada como conocimiento puro, nuestra ciencia, aunque tenga sus momentos fáusticos, tiene menos atracción que muchas otras." La mayoría, al menos, hace consultoría, y con gran éxito. Se hacen chistes sobre los consultores pero por algo les pagan tanto. Un economista que da recomendaciones tiene que pensar en los fines, no sólo por una cuestión moral, sino de realismo.

Ahora bien, si la economía, como ciencia, sólo se quedara al nivel de los medios, no se presentaría el problema de la comparación por prioridad y podría funcionar muy bien con todo su excelente aparato técnico. Esto es más fácil que suceda en ámbitos específicos, donde el fin esté claro y prefijado y entonces se aplique muy fructíferamente un análisis costo-beneficio (Finnis 1997: 218-9). La maximización es el mejor medio de asignar medios a fines dados. Anderson señala que ésta tiene un rol local en el marco señalado por el razonamiento práctico (1993: 45). También lo nota Wiggins (2002: 386).

Hay ejemplos fantásticos de este buen trabajo de la economía en campos como la salud, la educación, el transporte, las regulaciones y privatizaciones, la integración, supuesto que se han definido las limitaciones de orden práctico-político.

Es decir, o bien la economía se limita a lo técnico en áreas específicas, o bien, si quiere influir sobre la acción avanzando sobre el campo de los fines, debe interactuar con la racionalidad práctica, lo que supone introducir la inexactitud, horror de cualquier científico hecho y derecho. Algo así se debía sospechar Robbins, cuando, ya maduro, recomendó: "Debemos estar preparados para estudiar no solo los principios económicos y economía aplicada... Debemos estudiar filosofía política, administración pública, derecho. Debemos estudiar historia, que nos da reglas para la acción y dilata nuestra visión de las posibilidades. Diría también que debemos estudiar los grandes clásicos de la literatura" (1956: 17).

La economía se divorció de la política hace bastante tiempo. Tenemos que lograr una reconciliación de la pareja. A veces, esto es posible. Pero no debe ser una reconciliación machista en la que la racionalidad instrumental absorba a la práctica. La economía, si quiere traspasar su límite técnico, debe prestar atención y priorizar la racionalidad práctica. Como en todas las buenas parejas, aunque sea sutilmente, la que manda es ella.

Referencias

Ackrill, J. L. (1980). "Aristotle on Eudaimonia", en Amélie O. Rorty, *Essays on Aristotles Ethics*, University of California Press, Berkeley.

Alkire, Sabina (2002). *Valuing Freedoms. Sens Capabilities Approach and Poverty Reduction*, Oxford University Press, Oxford.

Anderson, Elizabeth (1993). *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge.

Anderson, Elizabeth (1997). "Practical Reason and Incommensurable Goods", en R. Chang (ed), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 90-109.

Anderson, Elizabeth (2005). "Dewey's Moral Philosophy", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, on line, <http://plato.Stanford.edu/entries/dewey-moral/>.

Aristóteles, *Categorías*. Edición bilingüe (Humbert Giannini y María Isabel Flisfisch, Introducción, traducción, notas e Index), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1988.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

Aristóteles, *Física*. Alma Mater, Madrid, 1996.

Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

Aristóteles, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1989.

Aristóteles, *Topics*. Oxford University Press, edited by W. D. Ross.

Chang, R. (1997) Introduction, en Ruth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 1-34.

Copi, Irving M. y C. Cohen (1998). *Introduction to Logic*, Prentice-Hall, New Jersey.

Finnis, John (1997) "Commensuration and Public Reason", en R. Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 215-33.

Flannery, Kevin L. (2001). *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, The Catholic University of America Press, Washington D.C.

Irwin, T. H., (1981). "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics*, 34, pp. 523-44.

Keynes, John Maynard (1973). *A Treatise on Probability*, The Collected Writings of John Maynard Keynes, Volume VIII, St. Martin's Press, New York.

Knight, Frank H. (1956). *On the History and Method of Economics*, University of Chicago Press, Chicago.

Kraut, Richard (1989). *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton.

MacIntyre, Alasdair (1984). *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, second edition.

Martínez Barrera, Jorge E., 2004. "Más allá de uno mismo: sentido de la vida y amistad según Aristóteles", en Kelly, Thomas A. F. y Rosemann, Phillip W. (eds.) *Amor amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. James McEvoy*, Peeters, Leuven.

Nussbaum, Martha C., 2001a. "The *Protagoras*: A Science of Practical Reasoning", en Elijah Millgram (ed.), *Varieties of Practical Reasoning*, The MIT Press, Cambridge London, pp. 153-201.

Parsons, T. (1934) Some Reflections on "The Nature and Significance of Economics" , *Quarterly Journal of Economics* 48/3, pp. 511-45.

Quine, Willard O. Van (1960). *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge.

Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.

Robbins, Lionel (1956). The Economist in the Twentieth Century , en *The Economist in the Twentieth Century and Other Lectures in Political Economy*,: Mac Millan, Londres, pp. 1-17.

Robbins, Lionel (1965). *Política y economía: disertaciones sobre economía política*, UTEHA, Méjico (*Politics and Economics: Papers in Political Economy*, Mac Millan, London & St. Martin's Press, New York, 1963).

Robbins, Lionel (1984). *Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Mac Millan, Londres, 3ra. edición revisada.

Taylor, Charles, (1997). "Leading a Life , en R. Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 170-83.

Tomás de Aquino, 1949. *Summa Theologiae*, Marietti, Turín y Roma.

Vigo, Alejandro, 1997. *La concepción aristotélica de la felicidad*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile.

Weber, Max ([1922] 1978). *Economy and Society*, edited by G. Roth and C. Wittich, University of California Press, Berkeley.

Wieland, Wolfgang, "El individuo y su identificación en el mundo de la

contingencia", en id. *La razón y su praxis*, traducción e introducción de A. Vigo, Biblos, Buenos Aires.

Wiggins, David, 2002. *Needs, Values, Truth. Third Edition. Amended*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York.