

cabal, completo", se trata del "hombre de veras". Para el filósofo catalán, muerto en el exilio, "el afán de salvación es más poderoso que el afán de poder". Para Nicol, *salvación* significa capacidad de autotransformación, perfeccionamiento y desarrollo.

Pero el alcance de una vida lograda no es asunto sobre el que haya que hablar demasiado, como yo tal vez ya he hecho. Es una constelación de oportunidades vitales que sólo cada persona puede decidir aprovechar. La voz de esa vieja sabiduría, que resuena hoy con nuevos ecos, se puede encontrar en el bello romance castellano del Conde Olinos. Ése que comienza así:

*Caminaba el Conde Olinos
mañanita de San Juan
a dar agua a su caballo
a las orillas del mar*

Ve pasar entonces un misterioso navío cuyo marinero entona una canción extraordinariamente armoniosa y cautivadora, al tiempo que remota y evanescente. El Conde le ruega al único tripulante del barco que le diga esa canción, la más bella que jamás había oído. Pero el marinero le contesta:

*Yo no digo mi canción
sino a quien conmigo va*



La empresa, un camino hacia el humanismo

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría

Introducción

Lo sucedido con las llamadas teorías de la empresa en los últimos cincuenta años¹, sirve para justificar el título de este trabajo. El estudio riguroso de los problemas que se han planteado en el seno de las empresas, tal como son en la realidad, ha servido para superar el simplismo de los supuestos antropológicos sobre los que se construyeron tales teorías. Se ha hecho así posible abrir una vía más realista a la hora de entender el sentido y finalidad de las empresas. Además, lo cual no es menos importante, se ha hecho posible buscar unos fundamentos más sólidos para la teoría económica. Se puede decir que esta última puede llegar a ser mejor entendida desde lo que sucede en la empresa, que desde una concepción teórica y simplista del mercado.

El resultado más importante al que se ha llegado, a partir del contraste entre los modelos teóricos y lo que realmente sucedía en el seno de las empresas, ha sido la toma de conciencia de que el concepto de "racionalidad económica" —a partir del cual se había construido la teoría económica dominante— era de una insuficiencia estremecedora a la hora de explicar el tipo de conductas que se desarrollan en el seno de la empresa; ya sea la del directivo, la del inversor, o la del empleado. Se

¹ El libro de Barbara Townley constituye una buena aproximación a los problemas con los que se ha ido enfrentado el desarrollo de la así llamada teoría de la empresa.



puede decir que, en relativamente poco tiempo, se ha pasado desde una visión "teórica", rígida, determinista y estéril, a la convicción de la urgente necesidad de un enfoque más amplio, flexible e interdisciplinar, a partir del cual enfrentarse con el nada sencillo problema de entender la naturaleza de la empresa.

Los primeros modelos teóricos de la empresa surgieron a principios del siglo XX, y no se plantearon desde el punto de vista de las empresas mismas, sino desde estas como partes de un modelo mucho más general, también teórico, de la totalidad de la economía de una sociedad. El elemento fundamental para la construcción de estos modelos fue una visión muy simplista del hombre —el llamado *homo oeconomicus*— al que se suponía dotado de una "racionalidad económica", fija e igual para todos, que se había ido forjando a lo largo de mucho tiempo —desde el siglo XIV al XIX— en un proceso que sería influenciado por muchos factores, desde los teológicos² hasta el prestigio social que irían adquiriendo los modelos de la física matemática³.

Se daría así lugar a un tipo de "racionalidad" que, hasta tiempos muy recientes, se ha considerado la única visión "científica" de la conducta del hombre, en el sentido de que no hacía referencia a realidades que estuvieran por encima de lo que se interpretaba que constituía el "plano natural" del hombre. No se apelaba para nada a lo que se juzgaba como prejuicios, creencias o posturas metafísicas, sin fundamentos sólidos suficientes.

El origen de este modo de entender la "racionalidad" tiene que ver con una pretendida "naturalización" del hombre, con un intento de defi-

2 Ver, por ejemplo, Gillespie, M.A. (2008).

3 Ver Mirowski, P. (1989).



nir al hombre a "escala humana", sin ningún tipo de conexión con la "otra vida", a la que se calificaba de "sobrenatural". Esto llevaría a una reducción deformadora no solo del concepto de razón y voluntad, sino lo que es peor, del mismo modo de entender al hombre.

En lugar de aceptar las paradójicas dificultades y fragilidades que acompañan la vida del hombre como persona, abierto a la trascendencia, se impuso la aparente sencillez del hombre como individuo, encerrado en la inmanencia de este mundo. Asimismo, en vez de relacionar el fin del hombre con algo tan difícil de definir como la felicidad, se impuso la convicción de que el fin del hombre tenía que ser, al menos en esta vida, algo mucho más preciso, limitado y controlable: un estado objetivo de bienestar. Se daría así entrada a la idea de un hombre en "estado de naturaleza", destinado a un supuesto "fin natural", que podría alcanzar con sus propios y limitados recursos⁴. Esta especie de achicamiento del fin del hombre se reflejaría en un nuevo modo de plantearse la capacidad del conocimiento humano: dejaría de tener como objeto una tendencia hacia una verdad insondable, para conformarse con algo así como una verdad plana, sin profundidad, sin fundamento.

De este modo, la razón, en lugar de un poderoso instrumento de avance y penetración hacia el conocimiento cada vez más hondo de una verdad inagotable, se convertiría, contra su propia naturaleza, en un instrumento acotado, en un esquema mental cerrado sobre sí mismo, que se limitaría a constatar la coherencia y consistencia del único tipo de realidad que se le suponía accesible: un sistema cerrado que necesariamente tenía que tender a un estado de equilibrio estacionario.

4 Sobre la génesis teológica del hombre en "estado de naturaleza" se puede consultar a Lubac, H. (1946).



En lugar de una racionalidad abierta y plural, insatisfecha con la verdad alcanzada, que hace posible la acción humana singular, libre e irreplicable, se acabaría por imponer una racionalidad única, fija y cerrada sobre sí misma, propia de una visión mecánica y determinista del universo. En vez de contemplar la acción humana desde la apertura de la primera persona, se fue imponiendo su consideración desde fuera, desde el plano anónimo de la tercera persona. Se suprimía así la consideración de la acción en toda su plenitud, con la apertura a la novedad y lo inesperado, para dar entrada a la continua repetición de un modelo fijo y homogéneo de conducta, idéntico para todos los individuos, siempre y en todo lugar.

Habría que esperar a principios del siglo XXI, para que en el campo de la economía, después de haber comprobado la insuficiencia de esos modelos teóricos para explicar lo que pasaba en el interior de cada empresa, se empezara a tomar conciencia de que en realidad cada empresa desarrolla su propia singular e irreplicable racionalidad, que brota del continuo entretenerse, aquí y ahora, de las cambiantes racionalidades de las personas que las integran, algo que, como veremos, ha llevado a un cambio radical en el modo de entender la empresa. Se ha visto la necesidad de humanizar los estudios relativos a la empresa y a la economía.

Hoy día se puede afirmar que una empresa es más humanista en la medida en que su racionalidad crece, cuando las personas que en ella trabajan se hacen más racionales, lo que quiere decir tomar conciencia de su condición de persona, descubrir la inevitable apertura que reside en una racionalidad que, de algún modo, se ve obligada a superarse a sí misma.

Solo se puede sostener que el hombre es un ser racional, por paradójico que pueda parecer, si se afirma que puede determinarse a proseguir libremente la llamada que el amor le hace a través de la verdad, lo



que le constituye como persona. Sin el reconocimiento de esa racionalidad abierta y en avance, la libertad se obtura, se hace inviable. Solo puede ser libre quien dispone de una razón irrestricta, a la que libremente puede impulsar a la búsqueda de una verdad inagotable, que nunca deja de reclamarle desde lo más hondo de su ser.

El gran error de la Ilustración, el que la llevaría a su fracaso y decepción, fue haber dado por supuesto que era posible una racionalidad pequeña, obturada. Pensar que el hombre podía ser libre negando su tendencia a proseguir ahondando en el conocimiento de la verdad; que sería posible una vida "meramente humana", encerrada en un horizonte fijo, acotado por algo así como el muro de una verdad también pequeña, plana y sin fondo.

La libertad se incrementa con la racionalidad, con el conocimiento cada vez más pleno de la verdad, único modo de crecer como persona, como hombre completo, para lo cual resulta imprescindible el reconocimiento de la apertura a las otras personas, la vía que le ha sido dada a cada hombre para llegar a descubrir el sentido de su vida.

Aceptar el reto de la libertad implica la posibilidad de crecer en racionalidad, que es precisamente lo que constituye la esencia de la ética. Por este motivo la llamada ética de los negocios resulta inviable si, como suele suceder con frecuencia, se parte de la idea de que solo hay una "racionalidad" posible, la económica, de modo que esa ética sólo tendría sentido en la medida en que se sometiera a esa única racionalidad. Una verdadera ética de los negocios consiste en el empeño por ampliar y avanzar en el sentido cada vez más pleno de esa tendencia a la verdad, que es lo que da sentido a la idea de avanzar en racionalidad.

Después de esta breve introducción es más fácil entender que la empresa de ningún modo puede ser una realidad ajena al humanismo, sino que constituye el medio normal para que los que en ella trabajan



lleguen a descubrir el sentido pleno de su vocación. La búsqueda de la mejor solución a los problemas de racionalidad práctica que se plantean cada día en el seno de las distintas empresas puede llevar de modo natural a una profunda actitud humanista, a reconocer que la vida moral es el modo pleno de vivir según razón, de llevar una vida digna de una persona humana.

Desde una profunda convicción humanista se puede llegar a descubrir no solo el mejor modo de llevar adelante un negocio, sino de llegar a ser una buena persona, que es bastante más importante de lo que suele pensarse. Por el contrario, los que por precipitación se cierran al humanismo, los que se atrincheran en un supuesto "racionalismo científico", no solo se ciegan a una recta comprensión de una actividad tan importante para la sociedad como es el trabajo productivo, sino que, lo que es peor, nunca llegarán a entenderse ellos mismos⁵.

La estructura del presente trabajo es como sigue. En la primera parte se lleva a cabo una sucinta exposición de cómo se dio lugar al tipo de antropología en que se apoyarían los principios epistemológicos de la teoría económica neoclásica. En la segunda parte se explica cómo, desde el seno de unas teorías de la empresa, inspiradas en los modelos de "racionalidad económica", se iría evolucionando, de modo especial en la segunda mitad del siglo XX, hasta alcanzar un nuevo modo mucho más humanista de entender la naturaleza de la empresa y la actividad económica. En la tercera parte, a modo de conclusión, nos ocuparemos de destacar los aspectos antropológicos conformes con esos enfoques más recientes de la naturaleza de la empresa.

⁵ Ver, por ejemplo Clegg, S. (2002), p. xvii.



La génesis de la racionalidad económica

El llamado humanismo ilustrado

El origen de lo que se conoce como teoría económica neoclásica, que alcanzaría su máximo apogeo a mediados del siglo pasado, con la formulación en términos de una matemática muy abstracta del llamado "modelo de equilibrio general", puede explicarse como el subproducto de un largo proceso de rechazo del humanismo en el que se había inspirado la moral y la filosofía política clásica. El intento de buscar una alternativa daría lugar a la construcción de una "nueva ciencia de la política", de la que acabaría por desgajarse lo que primero se llamaría "economía política", para posteriormente convertirse en "ciencia económica", o simplemente "economía", como actualmente es conocida.

Lo que se perseguía con la construcción de la nueva ciencia de la política era que la explicación del orden social dejara de estar en lo que se consideraba el ámbito impreciso de la ética y la política, para quedar situada en el plano del rigor y la precisión predictiva que se le atribuía al concepto moderno de ciencia. Se tenía la convicción de que cuando se dispusiera de una "explicación científica" del orden de la sociedad, sería posible construirlo del mismo modo que los artefactos, con arreglo a "leyes" fijas y objetivas, más allá de las siempre inseguras y cambiantes intenciones humanas, y sobre todo más allá de una moral que se pensaba que no era posible más que a partir de verdades reveladas.

El rechazo y la necesidad de este cambio fueron consecuencia de una visión pesimista del hombre, desarrollada a partir de la teología nominalista del siglo XIV. Sus raíces más hondas tienen que ver con el fomento de un falso espiritualismo que acabaría por llevar a la consideración de que la razón y la voluntad humana habían quedado corrompidas por el pecado de origen hasta tal punto, que ni tan siquiera eran



capaces de alcanzar sus fines naturales. En esta vida solo cabía un conocimiento superficial de lo singular concreto, y la voluntad había quedado sometida a la tiranía de una concupiscencia desordenada. Se daba por planteado un conflicto insalvable entre la razón y la voluntad, de modo que no cabría esperar ningún tipo de perfección puramente humana. El conocimiento verdadero solo le llegaría al hombre a través de la fe en la palabra revelada, y la recta voluntad solo podía ser fruto de la gracia divina.

Con el extraño deseo de engrandecer a Dios se había llegado a la paradójica conclusión de que había que empequeñecer hasta la miseria a una de sus criaturas más perfectas. La acción humana quedaría así empobrecida hasta el extremo de perder su sentido, se acabaría por negarle su natural tendencia a la propia perfección. Sin la fe y la gracia, la vida humana carecía de sentido, todo dependería de una voluntad divina positiva, solo conocida por revelación, cuyos designios serían necesariamente impenetrables a la razón humana.

Como consecuencia de esta especie de aplastamiento de la condición humana, se acabaría por dar lugar a una versión "naturalizada" o "bloqueada" de la razón humana, que es lo que está detrás del concepto de "racionalidad económica", elemento central de la teoría social moderna. Pero, previamente y como paso imprescindible, se produciría un bloqueo de la voluntad que se manifestaría en la aparición del concepto de "propio interés", sin el cual no hubiera sido posible el posterior desarrollo del concepto de "racionalidad económica". Estos dos "bloqueos" sucesivos, primero de la voluntad y posteriormente de la razón, que en realidad son "aplastamientos" del sentido humano del amor y la verdad, resultaban imprescindibles si lo que se pretendía era prescindir de cualquier posibilidad de perfección irrestricta de la vida humana. De modo más inmediato se trataba de negar que la esencia de la vida humana consistiera en vivir para los otros, y a través de ellos,



para Dios⁶. En lo sucesivo debía quedar claro que el hombre solo era "racional" si vivía para sí mismo, si se desentendía de los demás. Se produciría así un cerramiento del hombre sobre sí mismo, con lo que se le negaba su condición de persona, alguien que vive con y para otro, o lo que es lo mismo, en el seno de una comunidad, para quedar así convertido en individuo. Ahora bien, ¿en qué sentido puede ser racional un hombre encerrado en ese tipo de individualidad?

Como no podía ser de otro modo, de este aplastamiento de la razón y la voluntad se seguiría una fuerte inversión en el modo de entender los bienes. La centralidad dejarían de ocuparla los que podríamos llamar "bienes relacionales"⁷, aquellos actos de amor y conocimiento que por su propia naturaleza son comunales, abiertos a la reciprocidad. Ese lugar lo vendrían a ocupar los que vamos a llamar "bienes posesivos", que llevan al cerramiento sobre uno mismo, las cosas en cuanto incommunicables, creadoras por tanto de escasez, que exigen la exclusión del otro, como corresponde al individualismo del concepto de "interés propio".

Un inconveniente que desde antiguo se le imputaba a los bienes relacionales era su fragilidad, su apertura o dependencia de la bondad y benevolencia de los otros, lo cual impedía el control exclusivo por parte de cada uno. Dicho de otro modo, la felicidad no podía depender entonces de uno mismo, sino de lo que los griegos llamaban Fortuna y los cristianos Providencia. Se entiende entonces que eliminar o prescindir de la fragilidad de esos bienes fuera uno de los objetivos más impor-

6 Este tipo de vida está de algún modo reflejada, para el caso de España, en Clavero, B. (1991).

7 Sobre el concepto de "bienes relacionales" se puede consultar el capítulo de Luigino Bruni en Bruni, L.; Comim, F. y Pugno, M. (2008).



tantes que se había propuesto la nueva ciencia de la política que, como hemos dicho, pretendía sustituir la felicidad, que depende de las relaciones con los otros, por el bienestar, que depende de las posesiones de cada uno, del disfrute de unos bienes materiales, desde el cerramiento sobre uno mismo.

El objetivo que se perseguía era conseguir que las únicas relaciones entre los individuos fueran las de mercado, reguladas por unos precios formados de acuerdo con la más estricta "racionalidad económica", de modo que solo las relaciones contractuales, las llevadas a cabo con vistas al "propio interés", fueran las constitutivas de la sociedad. Se ignoraba, por tanto, todo tipo de compromiso personal, haciendo imposible las relaciones de libre y generosa reciprocidad. Se trataba de eliminar y reprimir una racionalidad amplia, socializada, no instrumental, de suprimir la gratuidad como elemento esencial de la vida social.

Se puede decir, de modo muy resumido, que todos estos cambios en el modo de entender al hombre, que tuvieron lugar a lo largo de un proceso de cerca de cuatro siglos, desde el XIV al XVIII, tenían como finalidad la sustitución del siempre difícil concepto de felicidad, inseparable de la natural apertura que tiene el hombre como persona, por el aparentemente sencillo concepto de bienestar, el propio de un individuo que vive encerrado tras la muralla de bienes materiales que logra acumular a su alrededor.

Lo que se buscaba era diseñar y construir algo así como un sistema de resolución automática de los problemas humanos, de modo que, a partir de una "racionalidad" fija independiente, cada uno pudiera contribuir desde su propio cerramiento, de modo sencillo y casi indefectible, al progreso de todos, a un avance continuado en el bienestar material de la humanidad.



A ningún ilustrado le cabía duda de que era posible separar los problemas útiles de los otros problemas humanos, los bienes materiales de los bienes relacionales, las necesidades corporales más básicas de las aspiraciones más hondas del corazón humano. Estaban convencidos de que nada podía impedir dejar a un lado, en el plano subjetivo de la privacidad, los siempre conflictivos asuntos teológicos filosóficos y políticos, para centrarse en lo que consideraban el "estado natural" del hombre. Había llegado el momento de proceder a la disección de la intimidad y la exterioridad humanas, como si se tratase de realidades inconexas.

En cualquier caso mantuvieron la idea cristiana de que el futuro sería mejor que el pasado, pero sin que ello implicara que ese futuro estuviese más allá del tiempo, fuera del alcance del hombre, sino que podía ser programado y controlado por decisión humana. Una vez reducida a "racionalidad", la razón dejaría de plantear falsos problemas metafísicos y podría dedicarse plenamente a resolver los problemas "reales", en el sentido de "útiles", los que proporcionarían un mayor bienestar medido en términos objetivos. En el nuevo horizonte humano, así construido por voluntad de los propios hombres, se imponía un equilibrio estacionario, un máximo de vida dichosa para todos, que, no cabía ninguna duda, se acabaría por alcanzar. En lo sucesivo la gran esperanza sería el porvenir: un futuro por fin "desfuturizable", programado por la nueva "racionalidad".

Como se puede ver, la modernidad tomó como punto de partida la idea de que el hombre tenía algo así como dos fines, uno "natural" y otro "sobrenatural". El primero, supuestamente objetivo y público, se alcanzaría con una "racionalidad económica", la misma para todos los individuos, imprescindible para situarse en el "nuevo orden de las cosas" de este mundo. El segundo sería algo subjetivo y privado, dejado a la libre elección de cada uno, relacionado con sentimientos y pre-



juicios, con todo lo "no racional", por contraste con la llamada "racionalidad económica", la única realmente humana. Quedaba así planteado el proyecto moral ilustrado, la nueva y definitiva medicina que sacaría a la humanidad de su culpable sometimiento al prejuicio y el oscurantismo⁸.

Se daba así la paradoja de que la llamada Ilustración solo sería posible a partir de un oscurecimiento de la razón, de la imposición de un concepto de "racionalidad" fijado y estático, sin posibilidad de crecimiento y perfección, sacado de la historia, que supuso una deformación muy notable del humanismo. Como señala MacIntyre: "Los siglos XVIII y XIX, tan brillantes y creativos, fueron de hecho siglos, no como nosotros y ellos mismos creyeron, de iluminación, sino de un tipo peculiar de ofuscación en que los hombres se deslumbraron tanto que no pudieron ver"⁹.

Nietzsche dejó muy bien reflejado lo que de paradójico había en la Ilustración, lo que la llevaría al fracaso: "Aparte de toda consideración filosófica religiosa, encontramos el mismo fenómeno: el utilitarismo (socialismo, democracia) critica el origen de las valoraciones morales, pero cree en ellas como el cristiano. ¡Qué ingenuidad, como si subsistiese la moral cuando falta un Dios que la sancione! El más allá es absolutamente necesario cuando se quiere conservar necesariamente la fe en la moral"¹⁰. Ciertamente, puede haber una moral sin apoyarse en la Revelación, pero no es menos cierto que no es posible ningún orden

8 Resulta muy ilustrativo leer Kant, I. (2004).

9 MacIntyre, A. (1987), p. 120.

10 Ver "Voluntad de Dominio II: Origen de las valoraciones morales. N253. En Obras Completas, IV, p. 111.



moral, ningún orden social, si se ignora esa apertura a Dios que constituye a la persona.

La "mano invisible" como alternativa al bien común

La aparición de la concepción del hombre como individuo moderno, la imposición del modelo del *homo oeconomicus*, dotado de "interés propio" y "racionalidad económica", fue consecuencia del rechazo de la naturalidad de la comunidad humana, de no querer reconocer la tendencia a la unión con el otro, que es lo propio de la apertura de la persona humana.

Pero ese rechazo de la comunidad y del bien común planteaba un grave problema que no sería fácil de resolver. Entre individuos no puede haber unión ni comunicación, solo enfrentamiento y conflicto. De modo que la sociedad solo puede ser resultado de un pacto de no agresión, una especie de tregua, para que cada uno pueda disfrutar de su propio bienestar, el que consigue sin dejar de estar encerrado en sí mismo, en una incesante disputa con los demás.

Este modo de pensar se pondría de manifiesto en el siglo XVI con ocasión del nacimiento del Estado absolutista. En el intento de resolver las llamadas "guerras de religión", desatadas como consecuencia de la reforma protestante, se pensó que un modo de acabar con ellas sería imponiendo el principio: "Cuius regio, eius religio" (según su región así será su religión), muy revelador de un tipo de mentalidad según el cual la unión entre los hombres solo podía ser debido a la ley divina positiva, respaldada por el poder soberano, considerado representante de Dios sobre la tierra. Una naturaleza humana corrupta por el pecado original solo podía permanecer en paz por miedo a la espada del soberano, que actuaría en nombre de la sabiduría divina revelada. Negada la natural comunión entre las personas, la sociedad solo podía ser un



artefacto, o lo que es peor, una prótesis, que impidiese el desorden que se suponía que tenía que surgir de modo inevitable de una condición humana pervertida.

En este sentido, puede resultar muy conveniente prestar atención a la solución adoptada por dos grandes figuras intelectuales del jansenismo, Arnauld y Nicole, contemporáneos y amigos de Pascal¹¹, a la hora de proporcionar una explicación alternativa a una comunidad humana natural, fundada en el amor mutuo. Se trata de una solución manifiestamente fideísta, pero que estaba destinada a ejercer una larga y duradera influencia en el nacimiento de la moderna economía.

En su famoso libro *Lógica o arte de pensar* venía a sostener Arnauld que puesto que el hombre había quedado corrompido por el pecado, ninguno podría actuar por lo que llamaban "puro amor de Dios", imprescindible para el logro de una "comunidad de santos", que no se preocupaban de explicar en qué podía consistir. En este mundo todos los hombres se movían por "amor propio", que consideraban opuesto al amor a Dios y a los hombres, de modo que resultaba inevitable el desorden provocado por la violencia egoísta y excluyente. Solo la gracia de Dios podría llevar a una sociedad perfecta y ordenada, cosa que únicamente ocurriría en la otra vida, entre santos.

Ahora bien, resultaba innegable que no todo entre los hombres, en este mundo, se reducía a guerra y pillaje, sino que había un cierto orden, que, como no podía ser fruto de la gracia, debería tener algún tipo de explicación natural. Para estos autores la explicación consistía en que la misericordia divina, compadecida de la situación en la que había quedado la especie humana después del pecado, había decidido

¹¹ Se puede consultar el capítulo 14 de MacIntyre, A. (2009). Para más detalle ver Menn, S. (1998).



que las propias inclinaciones torcidas de los hombres actuaran como una dinámica de pasiones que se equilibraran y moderaran para dar lugar, como resultado, a un cierto orden social, el que se podía observar en este mundo.

Quedaba claro que, para estos autores, el orden existente en la sociedad de los hombres pecadores no sería resultado de la propia tendencia humana a la perfección, sino de una oculta intervención de la providencia divina. Sería atribuible a una especie de revelación natural, que sacaría lo bueno, el orden social, de lo malo, la corrupción de los hombres. El modo en que Dios lograba esto era inaccesible al saber humano. En cualquier caso, a partir de la muy limitada y estrecha racionalidad del hombre caído, lograba que, a pesar de todo, surgiese un cierto orden de la sociedad.

Quedaba así planteado el argumento esencial de lo que luego constituiría la idea que subyace bajo la metáfora de la "mano invisible", empleada por primera vez por Hume y Smith, y que durante cerca de tres siglos, una vez liberado de su fideísmo originario, sería el núcleo invariable de lo que andando el tiempo sería el "modelo del equilibrio general" de la economía neoclásica, el modo de explicar el orden social a partir de la "racionalidad económica".

Lo que sí quedaba claro es que tanto para Arnauld como para Nicole el orden de la sociedad no podía surgir de la interioridad del hombre, de su condición de persona, sino que tenía que provenir de fuera, de algún tipo de poderes sobre los que no podía ejercer control.

En un intento de superar ese tipo de absolutismo, ya fuese de Dios o del soberano, que en cualquier caso actuaría en su nombre, se intentaría buscar una explicación de la génesis del orden social que no se basara en una moral "divino positiva", en una "violenta revelación", sino



en un nueva moral "neutral", construida sobre el supuesto de un hombre en "estado de naturaleza", que no tuviera nada que ver con la apertura propia de la persona, que solo atendiera a unas supuestas "necesidades básicas", iguales para todos los hombres, de modo que sobre esa inmediatez o cerramiento del deseo pudiera construirse una sociedad sin ninguna relación con la siempre complicada idea de la felicidad.

Lo que hizo Hume fue aceptar el planteamiento de Arnauld y Nicole, pero librándolo de su innecesario fideísmo. No le cabía duda de que el orden de la sociedad solo podía provenir de la violencia, no del amor, pero en su opinión esa violencia –esa "mano invisible"– no podía provenir ni de Dios, ni del soberano, en cuanto representante suyo, sino de una especie de equilibrio natural entre las pasiones, a las que consideraba motivaciones espontáneas, que más allá de la razón fijaban los motivos de los individuos. Para que la "mano invisible" así entendida pudiera funcionar, para que diera lugar a una especie de pasiones civilizadas o moderadas, era necesario, pensaba Hume, desgajar a la razón de la búsqueda de la verdad plena, convertirla en instrumento del logro eficiente de los caprichos de las pasiones. En este sentido, Hume sería el primero en hacer explícita, aunque de modo negativo, la conexión entre el amor y la razón. Si se niega el primero, si se supone que el hombre solo se mueve por pasiones, necesariamente se exige el aplastamiento de la razón, que ya no puede perseguir la verdad plena, a la que le guía el amor, sino que se tiene que limitar a convertirse en una "racionalidad" fijada, la que hace más eficientes los impulsos de unas pasiones supuestamente "neutrales".

La "racionalidad económica" solo es posible en el marco de algún tipo de "mano invisible", en el interior de alguna clase de mecanismo que imponga un cerramiento del bien, o dicho de otra manera, que



plantee una falsa incompatibilidad, como hicieron Arnauld y Nicole, entre amor propio y amor de Dios¹².

La nueva "racionalidad", impedida para abrirse a nuevos fines, debía atenerse a los fines ya descubiertos, a los impuestos por la "mano invisible", a los fijados por el "amor propio", para de ese modo convertirse en "mecanismo de elección eficiente". Aparecía así la figura de individuo "débilmente racional" –irracional en el sentido más estricto– que vendría a ser tan querida por algunos economistas¹³. Con el planteamiento de Hume se llegaba a la fuerte contradicción de que la ética pasaba a ser algo irracional, ya que según su modo de pensar no habría modo racional de alcanzar algún tipo de ordenación de los fines.

Lo que se olvidaba es que el hombre ha sido dotado de razón porque a través de ella puede ejercer libremente la apertura de la que, como persona, ha sido dotado. Si no estuviera llamado a amar y ser amado, disponer de razón resultaría un contrasentido.

Racionalidad económica y ciencia moderna

El proyecto ilustrado se difundió con mucha facilidad, pues se presentaba no solo como si estuviese respaldado por el aparente éxito de la "nueva ciencia"¹⁴, sino como si fuese parte de ese programa intelectual. Frente a la esterilidad operativa de la antigua filosofía de la natu-

12 Sobre este tema de la incompatibilidad de estos amores puede ser muy interesante el libro de Rousselot, P. (2004).

13 Esta idea de individuos "débilmente racionales" es desarrollada por Archer, M.S. y Tritter, J.Q. (2000), p. 36.

14 Sobre la relación entre la ciencia moderna y el nuevo enfoque de la ciencia de la política resulta muy revelador el libro de Shapin, S. y Schaffer, S. (1985).



raleza, la "nueva ciencia" no cesaba de alcanzar resultados cada vez más satisfactorios desde el punto de vista de la utilidad, del logro de un bienestar para todos. Mediante el "acotamiento de la razón" Newton había logrado una poderosa simplificación de la realidad, a partir de la cual se haría posible la formulación matemática de una supuesta "ley universal" que permitiría dar una explicación satisfactoria de cómo funcionaba el movimiento del universo visible¹⁵.

¿No podía suceder que el mismo método de Newton pudiera proporcionar una explicación del modo en que funcionaban los movimientos del orden social? ¿No sería posible una formulación matemática de esa "ley universal" en que se había erigido la "racionalidad económica"? En otras palabras, ¿no podría ese método conseguir que fuera posible sacar a la política, la ciencia de la sociedad, del ámbito incierto de la moral, para situarla en el ámbito certero y riguroso de las nuevas "leyes científicas"?

Del mismo modo que Newton, mediante un extraño híbrido entre el espacio de Euclides y la experiencia sensible, había permitido reducir el cosmos a una simplificación atomista, a una estructura corpuscular ¿no sería posible reducir la compleja realidad de la acción humana a algo tan simplista como una interacción mecánica de individuos –sinónimo de átomo– que se mueven con la misma "racionalidad económica"?

Lo que entonces no se podía entender con claridad era que la ciencia moderna exigía un planteamiento analítico que, como se ha tardado en comprobar, no resulta válido para estudiar los problemas humanos. En lo que se refiere a la acción humana las cosas no funcionan

¹⁵ Newton nunca consideró que las causas de la atracción universal fueran un tema del que tuviera que ocuparse su modo de enfocar la física. Con eso no excluye el tema del fundamento, sino que simplemente no es metódicamente alcanzable.



mecánicamente, pues no se trata de un sistema cerrado, como se puede enfocar la naturaleza, sino de un sistema abierto en el que cabe el encuentro con lo inesperado. En un sistema de este tipo la razón no puede limitarse a constatar lo dado, como sucede en el ámbito externo y cerrado de la física, sino que su tarea consiste en buscar la unidad de lo nuevo que continuamente acontece en el ámbito interno y abierto de la acción humana, en mantener abierto el camino que conduce a la verdad. Por supuesto que tiene que analizar, pero luego tiene que sintetizar, avanzar hacia el fin último de la acción.

Desde un enfoque antropológico lo importante no es tanto resolver problemas, sino preguntarse por el modo en que la resolución de esos problemas afecta al interior del hombre; sin olvidarse de que en el ámbito de la acción humana lo que domina es lo sistemático y consistente, por lo que no es aceptable una verdad a medias. El hombre no puede ser considerado bajo ningún aspecto como una máquina que pueda ser tratada analíticamente. El hombre es sobre todo unidad e intimidad, antes que composición y "externidad". No es desde fuera, desde una racionalidad objetiva o en tercera persona, que es lo que ha pretendido la modernidad, como se puede enfocar la acción humana, sino desde dentro, desde una racionalidad abierta o en primera persona. El problema humano radical es la unidad en la comunidad, donde se hace posible el hombre como persona, donde se da lugar a su apertura a los otros.

Solo en tiempos muy recientes¹⁶ se ha empezado a perder la fe ingenua en la ciencia moderna, se ha comprobado que se trata de algo mucho más problemático de lo que en principio se había pensado. Por lo pronto, se ha hecho patente que carece de un sólido fundamento, por

¹⁶ Sobre todo a partir de la publicación de Khun, T. (1978).



lo que no puede ser coherente, ni tiene discursividad. Solo ahora se ha empezado a ver con claridad que la estrategia de los que cultivan las ciencias consiste en hacer modelos de la realidad, que no tratan tanto de entenderlas como de resolver unos problemas que solo interesan a los que proporcionan los medios para llevar adelante unas investigaciones que requieren de medios cada vez más costosos. La inevitable parcialidad de los enfoques de la ciencia moderna deja sin respuesta otro tipo de problemas, muchas veces más importantes, que más tarde o más temprano acaban por manifestarse de manera muy acuciante, casi sin tiempo para darles la respuesta conveniente. Cuando eso sucede se comprueba que los paradigmas hasta entonces empleados quedan agotados, pero lo peor es que la ciencia no es capaz de proporcionar ninguna indicación de cómo habría que proceder para su renovación. Llegados a esas situaciones, las ciencias no saben cómo se sigue.

A la vuelta de los años se ha comprobado que la ciencia no ha sido el solucionador universal de problemas, como creían los ilustrados, sino que ha planteado otros mucho más graves, a los que no se sabe cómo dar respuesta. La experiencia ha enseñado que no existe un método general para solucionar todos los problemas, como había pensado Descartes. Después de casi dos siglos se ha comprobado que no es posible un sistema total de ciencia, un modelo absoluto del universo.

La racionalidad de la ciencia no lleva a la plenitud de la razón puesto que no sabe cómo seguir, cómo resolver las aporías a las que ella misma conduce. La ciencia moderna, y su objetivo de progreso, se han convertido en problemáticas porque no saben manejarse con la apertura humana. Para Latour¹⁷, por ejemplo, la ciencia moderna no es más

¹⁷ Ver Latour, B. (2007).



que una de tantas tradiciones, entre otras muchas posibles, que se han planteado para dar algún tipo de razón y sentido de la vida humana.

La razón muestra su plenitud cuando no cesa de buscar salidas, cuando experimenta sus propios límites, cuando se tiene que esforzar por mantener abierto el camino hacia la verdad, cuando tiene que responder a la llamada que constituye al hombre como persona, aun cuando sabe que se trata de una verdad que la supera. Es evidente que el hombre no puede abarcarlo todo, que no puede cerrar el horizonte de la verdad. El sistema absoluto del saber solo es propio de Dios, el hombre solo puede alcanzarlo si se abre a Dios, si acepta su luz. La realidad no se deja encerrar en un modelo científico, la razón nunca puede abarcar la totalidad de la realidad, se le resiste el misterio insondable de la existencia.

Podemos concluir diciendo que la Ilustración se propuso construir la gran máquina de resolución definitiva de los problemas humanos, hallar la causa y origen de la riqueza de las naciones. El asunto es que esa causa no está fuera del hombre sino en sí mismo. En cualquier caso, el hombre siempre ha tratado de curarse, de salir de una situación que no le satisface, de escapar de un presente que nunca le ha parecido satisfactorio; ha pretendido alcanzar, sin conseguirlo, un futuro definitivo y perfecto. Lo que los ilustrados pretendían fue emanciparse, lograr esa meta sin depender más que de sí mismos, apoyándose solo en lo que entendían que debía ser la razón.

La economía neoclásica

El momento álgido del proyecto ilustrado, en lo que se refiere a la comprensión de la realidad social, se alcanzaría a finales del siglo XIX con la formalización del *homo oeconomicus*. A partir de este modelo mecanicista del individuo se elaboraría lo que ahora se conoce como "econo-



mía neoclásica”, que ha representado durante años lo esencial de una nueva “secularidad neutral”, en la que el hombre podría vivir, al fin, de espaldas a lo que no fuera él mismo.

En el planteamiento mecanicista que Hume había hecho de cómo las pasiones podían moderarse a sí mismas, sin recurso a la razón, la ética había quedado en el plano de lo no racional, o dicho de otro modo, no había posibilidad alguna de que la razón fuera capaz de ordenar los fines. Ante esta situación, Kant se propuso recuperar la ética, demostrar que la razón podía desempeñar el papel de guía de la acción humana, de criterio a la hora de elegir los fines.

Kant rechazó que el hombre fuera movido desde fuera, como pensaban los utilitaristas, pues pensaba que de ese modo se eliminaba la libertad de acción; por el contrario, sostuvo que el hombre tenía que ser movido desde dentro de él mismo, por su propia razón. Pero se trataba de la misma concepción de la razón que había tenido Hume, es decir, teórica o racionalista, encerrada en ella misma, desgajada del amor o tendencia natural a la comunión de las personas humanas. Eso llevaría a Kant a elaborar una ética objetiva, impersonal, en la que todos los hombres se gobernarían por los mismos motivos universales, válidos para todo ser racional. En lugar del modelo de individuo “interesado” humeano, propuso un modelo de individuo “desinteresado”, que solo sería ético cuando estuviera movido por puros imperativos de la razón. De modo que solo sería libre cuando alcanzara la más absoluta indiferencia frente a todos los bienes. Así, la conducta ética sería algo universal, deducible de principios abstractos, también universales, que la razón encontraría dentro de sí misma. La consistencia y la universalidad de una razón sin corazón sería la que determinase la corrección de una conducta.

Se daba lugar así a una ética contemplada desde fuera del hombre, construida a partir de la consistencia universal de una razón sin cora-



zón, que entendía al hombre como un individuo desinteresado al que solo le preocupaba la construcción de “estados del mundo”, todo lo buenos que fueran posibles, desde el punto de vista de una racionalidad abstracta y *a priori*, cerrada sobre sí misma. Algo así como si una mente impersonal y “desinteresada” diseñase de manera objetiva y neutral, sin contar para nada con la voluntad de los hombres concretos, los de carne y hueso, un estado del mundo óptimo, desde el cual se deduciría la conducta tipo que deberían seguir todos los individuos.

A Kant no le cabía duda de que el deseo de felicidad es propio de todo ser racional; pero en el caso del hombre, como se trata de un ser finito, la felicidad solo podría ser finita, algo así como un “estado de bienestar”, una “felicidad rebajada”, fruto de la imaginación y la experiencia, surgida de una especie de “amor propio” guiado por una “razón finita o impura”, orientada al logro de un placer que se mueve en el plano del bien y el mal físico, es decir, al modo hedonista. En cualquier caso, Kant consideraba que el deseo de felicidad era una perturbación para su modo de entender la ética, ya que le impediría ver aquello que, con arreglo a la “razón pura”, debería hacer. En definitiva un verdadero impedimento para la construcción de una ética basada en el deber.

Sería precisamente a partir de la ética kantiana como sería posible alcanzar una visión más abstracta y racional de la “mano invisible”, eliminar por completo los restos de utilitarismo, para dar lugar a lo que se conoce como “modelo del equilibrio general”, núcleo central de la llamada “economía neoclásica”.

— La construcción de este modelo gira alrededor de la idea de “competencia perfecta” o “libre mercado”¹⁸, es decir, toma como punto de partida el supuesto de que la sociedad como tal no existe, sino solo una

¹⁸ Ver el epígrafe “On Markets as an Abstraction”, en Khan, M.A. (1991).



multitud de individuos, iguales e indistinguibles¹⁹, que nada tienen en común los unos con los otros, que se mueven por su "propio interés", entendido ahora como "decisión racional", es decir, cuando todos los individuos se comportan de modo que se logre el "mejor estado del mundo", lo que en términos más asépticos se llama "equilibrio general". Como se puede comprobar, la competencia perfecta implica la insignificancia y homogeneidad de las decisiones de los individuos²⁰, condición imprescindible para que el "mercado funcione", para que se logre el "estado de equilibrio". Por otro lado, queda claro que en ese modelo solo cabe un tipo de "conducta racional": la que asegure el logro del único equilibrio posible. Se trata, por tanto, de un sistema cerrado donde el resultado previsto está implícito en las condiciones de partida que se imponen *a priori*.

En este modelo no hay posibilidad alguna de bienes comunes o relacionales, solo de bienes materiales, perfectamente definidos y delimitados, que de ningún modo se pueden compartir. Se impone por tanto un concepto individualista y excluyente de la propiedad, con unos límites perfectamente definidos, o lo que es lo mismo, una distribución exhaustiva de todos los bienes entre todos los individuos. Un modo de asegurar que las únicas relaciones posibles sean las de mercado, reguladas por precios objetivos, los compatibles con la situación de equilibrio.

Lo que no se entiende es por qué, bajo esas condiciones, puede haber intercambio, ya que éste exige un cierto sentido de comunidad,

19 Los individuos, por el mismo hecho de estar aislados, solo pueden ser iguales a sí mismos, no tienen posibilidad de distinguirse por sus relaciones, por lo que todos son iguales, tal como sucede con los átomos.

20 En realidad no actúan, ya que la acción supone apertura relacional, ser persona. Se puede decir que son movidos desde fuera por la "mano invisible" o dinámica del sistema.



cosa que, como hemos visto, queda suprimida. Dicho de otro modo, el intercambio existe porque los hombres son personas, seres relacionales tendentes a la comunión, que entienden el intercambio como un modo de relacionarse, de abrirse al otro, de compartir. Un individuo, en cuanto cerrado sobre sí mismo, no puede relacionarse, por lo que tampoco puede intercambiar; se limita a que, de modo impersonal, desde una especie de "central anónima de distribución", se le asignen unos bienes, que es lo que de hecho sucede en el modelo del "equilibrio general".

Los constructores del modelo sostienen que lo único que pretenden es explicar el "cómo" de los intercambios, en lugar del "por qué", con lo que vienen a reconocer que no sabrían explicar la razón de los intercambios. Precisamente para evitar ese tipo de explicaciones es por lo que se impone que haya un número finito de bienes perfectamente definidos y divisibles, así como un número incontable de individuos de dos clases: los que producen, que se definen por sus tecnologías, y los que consumen, que se definen por sus preferencias, así como por sus dotaciones iniciales y sus participaciones en los beneficios de los productores. Un modo de asegurar que se cumplen las necesarias condiciones para la realización de un equilibrio estacionario, de que todo estará sometido a una ley implícita que "explique" los movimientos de intercambio que a ello conducen.

Los intercambios son entonces movimientos en el seno de un sistema que tiende a un equilibrio estacionario, que se repiten siempre del mismo modo, como sucede con los giros de los planetas en sus órbitas²¹. Tampoco la física de Newton hubiera sido posible sin una asigna-

21 Sobre el intento de convertir la economía en una física se puede ver Toulmin, S. (2001), cap. 4.



ción previa y perfectamente definida de masa en sus respectivas orbitas, sin unos planetas fijados en sus orbitas de equilibrio, que se mueven como si conocieran perfectamente sus "intereses", por lo que no se les "ocurrirá" separarse definitivamente de esas trayectorias. Solo así —como reconocía el mismo Newton— sería posible explicar el "cómo" sin explicar el "por qué".

Paradójicamente, al equilibrio así establecido se le llama "competitivo", a pesar de que las condiciones que lo determinan niegan toda posibilidad de competencia. En todo sistema cerrado son las condiciones iniciales las que determinan todas las trayectorias que llevan al único equilibrio posible. En su seno cada individuo logra sus "intereses", se mantiene, como los planetas, en su "propia órbita": los productores sujetos a la ley del máximo beneficio, los consumidores a la ley de la máxima satisfacción. Ninguno de ellos es libre puesto que se le ha eliminado la posibilidad de acción.

La insistencia en el logro del equilibrio, sustituto moderno de la comunión, hace posible el control y la previsión. Pero queda entonces claro que sin caridad, sin comunión, solo queda una versión muy pobre de la razón, una racionalidad fijada e inalterable, que por cerrarse a la plenitud de la verdad nunca será incompatible con la libertad humana, con la apertura y el encuentro con lo insospechado.

El individualismo, sea liberal o socialista, no puede ser humanista; al sustituir la persona por el individuo se convierte al hombre en un medio, en una marioneta al servicio de una idea abstracta de la sociedad. Entre individuos no hay posibilidad de comunicación, solo conjunción, con lo que el choque, el rozamiento, la restricción, la escasez y el coste se hacen inevitables. La única sociedad posible entre ellos tiene que ser un mecanismo, resultado de la imposición de una restricción funcional a los movimientos funcionales de cada una de sus partes. Su único objetivo tiene que ser remediar necesidades fijas y bien estable-



cidas, en una experiencia agobiante de la escasez que brota del cerramiento en la individualidad, en el deseo siempre insatisfecho de uno mismo. Una sociedad siempre postiza, violenta y problemática.

La aparición de las teorías de la empresa

Hace apenas medio siglo, en el marco de la teoría económica neoclásica, se empezaría a prestar atención a la empresa como algo con identidad propia, no como un simple mecanismo de adaptación al mercado, que era lo que hasta entonces había ocurrido. Se abriría así un camino que llevaría a superar el simplista planteamiento de la "racionalidad económica", haciendo posible que, poco a poco, se pudiera plantear el problema de la empresa en el marco mucho más amplio de la plenitud de la racionalidad de la persona humana²².

En el modelo abstracto de mercado en que se había convertido la teoría económica, se distinguía, sin ningún fundamento en la propia "racionalidad económica", entre dos tipos de individuos, unos a los que se les llamaba empresarios, que se encargarían de llevar adelante la producción, y otros, llamados consumidores, que se encargarían de consumir lo que los primeros producían. Por supuesto, ambos tipos de individuos se guiaban por la misma "racionalidad económica". Los primeros, a partir de los precios de mercado, teniendo en cuenta la asignación de recursos y preferencias existente, así como las técnicas productivas de que se disponían, que también se consideraban fijas, determinarían el nivel de producción óptimo, el que les proporcionase los máximos beneficios en términos reales y monetarios, ya que el dinero se suponía "neutral". Los llamados consumidores, a partir de las mis-

²² Para el desarrollo de las teorías de la empresa se puede consultar Martínez-Echevarría, M.A. (2005).



mas condiciones, determinarían el nivel de consumo, es decir, el que les proporcionase la máxima satisfacción.

La empresa aparecía, por tanto, en el seno de la teoría económica como un falso individuo, ya que se ignoraba su estructura interna, su organización, a la que se consideraba una "caja negra" que no parecía necesario abrir. A ese supuesto individuo artificial se le asignaban objetivos e intenciones como si se tratara de un individuo efectivo, dotado de la misma y única "racionalidad" que define a todos los individuos del modelo.

Este sería el enfoque de la empresa que tenía en mente Frederick W. Taylor, cuando a comienzos del siglo XX se enfrentó por primera vez con el problema de abrir la "caja negra" de la estructura organizativa de la empresa. Lo que pretendía era estudiar esa organización con vistas a mejorar la eficiencia productiva. Lo cual indica que la consideraba un individuo artificial, diseñado de acuerdo con una "racionalidad económica", de modo que alcanzara una eficiencia máxima. Desde esta perspectiva, la estructura interna de una empresa solo podía ser un mecanismo, una articulación de individuos y máquinas, con el objetivo de lograr la máxima producción con el mínimo coste. En otras palabras, la organización de la empresa sería la materialización operativa de su racionalidad económica abstracta.

Es interesante observar que, para Taylor, como para todos los que comparten las ideas de la economía neoclásica, la moneda, la propiedad, la organización y el trabajo, elementos esenciales para la comunión humana, son "neutrales", es decir, no afectan para nada a la decisión racional de cada individuo. Una condición imprescindible para poder aplicar el método analítico al mercado y a la empresa. Desde ese punto de vista, la empresa, en cuanto mecanismo, no necesitaría de una dirección, en el sentido político del término, sino que le bastaría con ser sometida a un ajuste, en el sentido técnico-mecánico del término,



es decir, a un cálculo riguroso de su estructura, previa medición exacta del espacio y el tiempo de las operaciones que hombres y máquinas llevan a cabo en el seno de esa estructura. Puesto que esa estructura no es más que la materialización de una "racionalidad económica", en la que tanto los objetivos como los medios son fijos y predeterminados, resulta inevitable que también lo sea su estructura, o lo que es lo mismo, la organización de la empresa solo podía ser un mecanismo, con un óptimo de funcionamiento.

Cuando unos pocos años después, el psicólogo industrial Elton Mayo recibió el encargo de llevar a cabo un estudio empírico de lo que sucedía en los talleres, volvería a interpretar los resultados observados desde la misma mentalidad tecnicista propia de la racionalidad económica. Una vez que sus investigaciones le hicieron patente la presencia de lo que podríamos llamar aspectos de comunión, típicos de las relaciones humanas, significativamente los calificaría de "organización informal", por contraste con la "organización formal" o *a priori*, la diseñada de acuerdo con la "racionalidad económica".

Todo lo que se opusiera al diseño de esa "racionalidad" *a priori* y abstracta, como sucedía con la "organización informal", debería ser considerado un indeseable "ruido" perturbador de la eficiencia producida de la "organización formal". Se puede decir que el objetivo de la incipiente "psicología industrial" fue el desarrollo de técnicas terapéuticas destinadas a reducir a un mínimo ese componente "informal". No se estaba todavía en condiciones de reconocer que la finalidad de la empresa, lo mismo que sus medios o recursos, no son algo que se pueda suponer fijado *a priori*, como exigía la "racionalidad económica", sino que era algo que se descubriría entre todos, en el seno de la organización, en el hecho mismo de "salir adelante".

Fue alrededor de 1930 cuando Ronald Coase planteó por primera vez la pregunta clave para entender mejor la naturaleza de las empresas:



¿por qué razón existen las empresas? ¿Por qué no todas las relaciones que existen en la sociedad son de mercado? La manera de plantear estas preguntas desvela que para Coase sigue siendo indudable que solo a partir de la "racionalidad económica" se puede llegar a entender el fenómeno de la empresa. No le cabe duda de que el tipo de relación primario entre los hombres tiene que ser la de mercado.

De todas maneras, Coase, al intentar dar una respuesta a sus preguntas, caería en la cuenta de que la "racionalidad económica", la propia del mercado, solo es posible si se supone información perfecta, condición imprescindible para que cada individuo permanezca cerrado sobre sí mismo, de modo que sus intercambios se puedan realizar sin "coste de transacción", sin tener que recurrir a eso tan frágil y complejo que son las relaciones entre los hombres, con sus indefiniciones y ambigüedades. Solo si a los intercambios se les considera movimientos mentales, como sucede en el modelo del "equilibrio general", las transacciones y contratos se pueden realizar de forma instantánea y simultánea, como si se llevaran a cabo fuera del espacio y del tiempo. Ahora bien, precisamente porque la producción se realiza en un espacio y un tiempo concreto, porque no puede reducirse a simple cálculo mental, no podía tener cabida en el seno de las relaciones de mercado. Intentar llevar adelante la producción mediante relaciones de mercado implicaría unos costes tan elevados que la harían inviable.

La producción, al apuntar a fines que no están dados, que no están en presente, sino que tienen que realizarse en el tiempo, hace inevitable la consideración de la incertidumbre y el riesgo. Por ese motivo, para llevar adelante la producción se requiere de un tipo de contratos muy distintos a los de mercado, pues no se trata de cosas producidas, de bienes materiales perfectamente definidos, sino de conductas y relaciones humanas más o menos previsibles, lo cual implica el recurso a

la confianza y el compromiso, único modo de ponerse de acuerdo entre los hombres para superar el tiempo, para manejar la incertidumbre y el riesgo. De este modo se empezaba a tomar en consideración que en la empresa pesan más los bienes relacionales o de comunión, los que afectan al bien común, que los bienes de posesión.

La conclusión a la que llegaría Coase es que las empresas existen para reducir los costos de transacción. De este modo, probablemente sin ser muy consciente, estaba dando a entender que la racionalidad económica necesitaba apoyarse en otro tipo de racionalidad, que es precisamente la que hace posible que las transacciones de mercado sean tan fácilmente realizables. Estaba adelantando una idea muy importante, que ahora es de dominio común: no es el mercado el que da lugar a la empresa, sino al revés, es la empresa la que crea los bienes y los mercados. Incluso desde un punto de vista empírico, lo que más abunda no son las relaciones de mercado, sino lo que podríamos llamar relaciones de organización o compromiso.

La empresa no puede ser una parte del mercado, ya que no supone fines y medios fijos e inalterables, perfectamente definidos, encerrados en ellos mismos. Tampoco es compatible con derechos de propiedad perfectamente definidos y excluyentes, ni con soluciones universales a problemas igualmente universales, "descircunstanciados" y atemporales.

En cuanto impone una radical discontinuidad entre lo individual y lo colectivo, el mercado, según lo entiende la economía neoclásica, no puede dar cabida a la organización cooperativa que se fundamente en la desigualdad y distinción, en la indefinición de los derechos de propiedad, de las conductas productivas y de los mismos productos.

En los años cincuenta, prosiguiendo en la línea iniciada por Coase, Herbert Simon llegaría a la conclusión de que la empresa no puede



ajustarse a la "racionalidad" de la economía neoclásica, ya que ningún empresario dispone de la información perfecta y gratuita indispensable para comportarse como un *homo oeconomicus*. Significativamente calificaría a la racionalidad económica de absoluta, mientras que la accesible al empresario sería la que llamaba "racionalidad limitada", en el sentido de que nunca dispone de la información necesaria para llegar a tomar una decisión racional, en términos absolutos.

Para Simon, el empresario no puede ser un calculador de óptimos, sino algo así como un procesador de información, alguien necesitado de más información, con vistas a realizar decisiones cada vez más racionales, sin alcanzar nunca las que lo serían en términos absolutos. Como la información es muy costosa, el empresario constituye la organización como un modo de establecer objetivos y reglas de comportamiento que reducen la necesidad de información.

Aunque Simon nunca fue consciente de esto, su postura, desde nuestro punto de vista, resulta muy interesante. Se puede decir que representa el comienzo de una ruptura con el concepto moderno de racionalidad económica. Venía a reconocer, aunque fuese de modo implícito, que la racionalidad no era algo fijo que se tenía desde el inicio, sino que se iba consiguiendo, se va configurando en la medida en que se tiene más información, lo cual se aprende de la interacción con un medio que no se conoce perfectamente y, lo que es más importante, exige fijarse metas inciertas, establecer reglas de conducta, desarrollar capacidades operativas.

La organización aparece entonces como un proceso de continua coordinación de objetivos personales y colectivos, de modo que las decisiones se van haciendo cada vez más racionales, más operativas y eficientes. Lo que Coase estaría diciendo es que los individuos se hacen más racionales en la medida en que coordinan sus intereses, en que se

incorporan a algún tipo de organización que hace posible ese proceso. Las organizaciones pueden entonces definirse como un procedimiento de crear distintos tipos de racionalidades económicas, las que corresponden a las distintas empresas, que de esa manera se hacen singulares e irrepetibles.

A partir del planteamiento de Simon, con el reconocimiento del papel esencial que la incertidumbre desempeña en la producción, la "racionalidad absoluta", que supone certeza absoluta, o información completa, vendría a ser sustituida por la "racionalidad limitada", que da lugar a la construcción de las organizaciones, donde se hace posible una determinada racionalidad, la propia de cada empresa y su respectiva organización. Surgía así la posibilidad de una distinción entre la racionalidad de la decisión individual homogénea e indistinguible, propia del mercado, y la racionalidad de la acción común irrepetible, propia de cada empresa.

También en los años cincuenta, Edith Penrose contribuiría a abrir un nuevo camino para la comprensión de la racionalidad de las empresas, al darse cuenta de que éstas no pueden enfocarse como sistemas en equilibrio estacionario, sino que más bien deben considerarse como procesos en crecimiento, o más propiamente, procesos de aprendizaje en común. Dicho de otra manera, las empresas persisten mientras sean capaces de mantener y renovar su propia e irrepetible racionalidad, la que se manifiesta en sus fines u objetivos, en su organización, pero sobre todo en la unidad de su acción.

Una idea muy importante es que el crecimiento de la empresa, que es el de su racionalidad propia, no es algo que se pueda establecer *a priori*, sino que va apareciendo en la medida en que va teniendo éxito en el desempeño de su tarea, en que se logra y se fortalece su unidad de acción. Un crecimiento en racionalidad que se manifiesta en el desarro-



llo de competencias o capacidades, que hacen cada vez más sencillos y naturales, al tiempo que más eficientes y útiles, los objetivos que la han configurado como tal empresa²³. Crecer es, por tanto, aumentar en capacidades de hacer cada vez mejor, para más personas, y de modo más eficiente. De este modo, dentro del enfoque de Penrose se vuelve a abrir el camino para la recuperación de las virtudes, llámense competencias o capacidades, como parte esencial de cualquier tipo de racionalidad.

El paso definitivo hacia la superación del concepto de "racionalidad económica", como instrumento para el estudio de la realidad de la empresa, se produciría en los años ochenta, cuando llega a su madurez la llamada visión estratégica de la empresa. Este concepto, originario del arte de la guerra, ponía de manifiesto la necesidad de llevar adelante la afirmación del proyecto peculiar de cada empresa frente al de todas las demás. Cada una de ellas se ve obligada a diseñar su racionalidad, la que le permite, en cada momento, alcanzar sus objetivos. Pronto se descubriría que esa racionalidad no podía ser un plan fijo; ni siquiera dependía de factores externos, como objetivos, recursos y estructuras, que están ahí fuera, sino que exigía entender la racionalidad en primera persona, desde dentro de la empresa, poniendo toda la atención en lo que constituye cada empresa en una comunidad humana, en la unidad alrededor de un bien común, que es lo que le permite afirmarse como ella misma. La construcción de los "bienes relacionales"²⁴ viene así a erigirse en elemento clave para entender la naturaleza

23 Para ampliar sobre el enfoque de Penrose y el concepto de competencias y capacidades se puede ver Teece, D.J. (2009).

24 En la terminología de la gestión estratégica se les suele llamar "activos intangibles" o "capacidades".



de la empresa. Algo que no se compra ni se vende, sino que se aprende en la experiencia vital de sacar una empresa adelante.

Es muy significativo que, a partir de ese momento, para la mayoría de los teóricos de la empresa el término "crear valor" pasara a ser un tema clave a la hora de entender el funcionamiento de la empresa. Con ese término se quiere decir que "se está haciendo bien", lo cual planteaba el problema de que hay muchos criterios a la hora de juzgar la "creación de valor". Por lo pronto, el concepto de "valor" que tiene un accionista puede ser muy distinto al que tiene un "directivo" o un empleado.

La importancia de lo humano se situaba entonces en primer plano, ya que la empresa no solo tiene como objetivo generar un flujo de renta, sino que debe prestar especial atención al modo de hacerlo, a los bienes relacionales que se generen en su interior y, en último término, a la calidad de las personas que la llevan adelante. Son estas últimas, las personas, las únicas que pueden generar la novedad, que es lo que da lugar al valor propio de cada empresa, y que luego se traduce en un flujo de renta.

Conclusión

Hoy día, para la mayoría de los estudiosos de la empresa, la atención habría que ponerla en el estudio de los cambios que se deben introducir con vistas a sobrevivir y prosperar, a largo plazo, en un marco donde hay una fuerte competencia por los clientes, por la tecnología, por los empleados, por el capital financiero y, en general, por todo tipo de recursos.

Además, en todas las empresas se da una conjunción de diversas racionalidades o valores, siempre cambiantes, propias de ellas, no necesariamente conflictivas, ni necesariamente complementarias, que



solo se pueden armonizar, no mediante una hipotética "super-razionalidad", sino mediante el empeño de cada uno de los que la integran por formar una comunidad, por hacer el bien mientras se mejora a los demás, por llevar una vida virtuosa. Para eso se requiere la prudencia, una visión amplia y ordenada de todas las racionalidades o valores que se implican en la empresa, para lo cual se requiere de la circunspección, que solo es posible en una verdadera comunidad.

En este nuevo modo de entender la empresa la figura del directivo adquiere especial relieve, pues tiene que armonizar, ordenar y gobernar todos esos cambios, hacer compatibles todos los valores o racionalidades. Tiene que tomar decisiones sabias, para lo cual necesita saber algo más que usar la razón; ha de saber ordenar fines y para esa tarea no basta con la razón, sino que se requiere la experiencia y el empeño por vivir bien.

El éxito de una empresa consiste en que las racionalidades y los valores que no paran de surgir en su seno estén al servicio del bien común, al empeño de todos por que cada hombre pueda alcanzar libremente su propio fin –amar y ser amado, dar y recibir– que es lo propio de toda persona.

El peor error que podría cometer un directivo en el actual marco de creciente globalización de la competencia sería creer que hay un modo racional, "tecnicista", de ordenar fines. Eso simplemente le llevaría al fracaso; pronto descubriría, quizás cuando ya sea demasiado tarde, que ninguna técnica o "racionalidad" tiene el fin en sí misma, sino que necesita ser ordenada desde una instancia superior.

Para ordenar las racionalidades y valores se requiere de algo más que la razón, mejor dicho, se requiere del hombre entero, que en cuanto persona dispone de sí misma y tiene, por tanto, la capacidad de tomar



decisiones que la razón no es capaz de juzgar plenamente, porque se trata de un saber que le desborda²⁷.

Solo el hombre, en cuanto persona, es capaz de desacoplarse del cerramiento y la tiranía del medio, puede saltar de lo particular a lo universal, de las cosas a las ideas. Su libertad le permite ponerse por encima de cualquier racionalidad, no estar sometido a un inevitable acoplamiento con la totalidad de lo ya fijado, sino actuar, pensar, reflexionar, querer o rechazar. Solo él puede habitar el mundo, para lo cual tiene que poder mirarlo desde fuera, para volver de inmediato a sumergirse en su seno, sin el cual no podría ni pensar ni actuar. Se hace entonces posible la práctica, un modo nuevo y muy poderoso de actuar sobre el entorno. Para que el agua llegue a ser medio es preciso que previamente se contemple como idea, lo que la constituye como tal.

El hombre es señor, tiene dominio, porque controla su acción, no es un mecanismo operado desde fuera, sino que actúa porque decide desde dentro de sí, es libre porque es causa de sí mismo. Hay en la inteligencia humana una dimensión de visión y luz, un don recibido, que la sitúa más allá del siempre trabajoso y limitado logro de la racionalidad procesal, que de todos modos resulta imprescindible para dar acogida al don recibido, y de ese modo prepararse a la recepción de un nuevo don.

El hombre no vive en el presente, no depende exclusivamente del pasado, sino que está proyectado al futuro, al encuentro de algo no "precontenido" en el presente, de una novedad, que no debe entenderse tanto como ruptura con el pasado, sino como un nuevo modo de entender con más hondura la llamada recibida.

25 Sobre este aspecto ver Inciarte, F. (2001), p. 179.



Por eso se equivocan los que, siguiendo a Max Weber²⁶, piensan que el líder carismático, el único que en su opinión puede crear valor para una empresa, tiene que ser alguien innovador, en el sentido de llevar a una fractura radical con todo lo que se venía haciendo hasta ahora. Como muy bien ha puesto de manifiesto Rieff²⁷ a partir del sentido de la palabra "carisma" en la tradición judía, la novedad del profeta, su capacidad de renovar la faz de la tierra, reside precisamente en la recepción de una luz que hace más patente el punto de destino al que todo hombre se siente llamado, al que le constituye como capaz de recibir ese don. De modo que el verdadero carisma no produce una ruptura, una revolución, sino más bien una renovación del compromiso del hombre con una llamada que nunca ha sido revocada. Es así cómo, paradójicamente, tiene lugar el encuentro con eso que llamamos la novedad, con lo inesperado.

La novedad aparece como oportunidad, como nueva bifurcación en el camino, como alternativa en la que es posible el hallazgo de lo sorprendente y lo inesperado, por lo que vale la pena vivir, que, una vez más hay que decirlo, no es el bienestar, sino la insondable apertura que se esconde en el deseo de la felicidad. Como decía Heráclito: "al que se limita aguardar, solo le puede sobrevenir lo que aguarda, mientras que al que espera, le acontece lo inesperado". En una expresión más moderna de esa sentencia se podía decir que el tonto se limita a constatar los frutos de su torpeza y cortedad de miras, mientras que el inteligente

26 La mayoría de ellos lo hacen a través de J. A. Schumpeter, en quien es patente la influencia conjunta de Weber y Nietzsche, de modo especial en su idea del empresario como impulsor de una "destrucción creadora".

27 Rieff, P. (2007).



prevé la posibilidad de lo nuevo, se le abre el camino insondable de la felicidad.

La conclusión más patente es que la vida del hombre no se ajusta a una temporalidad cerrada, como pretende el modelo de la racionalidad económica. Una vida humana es inseparable de la esperanza de lo inesperado, de un saber que la felicidad está siempre por llegar, que lo mejor no ha ocurrido todavía. Por eso la verdadera racionalidad no está estancada, sino que está más allá de la razón, debe ser entendida como una continua apertura, una visión cada vez más penetrante que lleva consigo la aparición de horizontes cada vez más amplios. La inteligencia, cuanto más verdad posee, más capaz se hace de conocer. Cuanto más se ejercita, con mayor penetración se lleva a cabo.

La persona no es para la sociedad ni para la empresa, sino al revés. Pero, al mismo tiempo, sin la persona no hay sociedad ni empresa, ya que sin su apertura, donación y acogida, no hay posibilidad de comunión, de comunicación.

Por eso la finalidad de la empresa tiene que estar abierta al logro del bien de las personas que en ellas se integran, que se unen con ocasión de una actividad que puede ser buena para la sociedad. La verdadera racionalidad es tomar la vida humana como tarea. En consecuencia, también la empresa tiene que entenderse como tarea, esfuerzo, actividad ardua, en la que no caben soluciones automáticas basadas en la aplicación sistemática de una "racionalidad funcional". Para sacar adelante una empresa se hace necesario enfrentarse con un modo de entender la razón –el propio de la moral– mucho más amplio y rico que el puramente economicista. El hombre no es separable de sus acciones. Sacar adelante una empresa no se reduce a poner en marcha algún tipo de racionalidad productiva, sino que consiste en lograr que todos los que en ella participan puedan encontrar allí un camino de mejora personal, que les haga mejores de lo que son.



La presencia de un uso despótico del lenguaje en el seno de la empresa constituye un preocupante síntoma de falta de humanismo, de agostamiento de la razón y la voluntad. Desvela que no se considera al otro como persona, sino como un instrumento del propio capricho. No se pretende escuchar la respuesta a lo que se manda, sino transformar violentamente al otro, convertirlo en fuente de mi particular concepción del valor. Implica la existencia de una actitud que degrada más al que lo hace, que al que se maltrata de ese modo. Se produce una confusión entre gobierno y producción. Todo directivo debe tener presente que trabajar es perfeccionarse como hombre, de modo que sin esa apertura a la perfección no hay trabajo, sino embrutecimiento y degradación. Puede que haya ganancia monetaria, pero siempre será injusta y por tanto incompatible con la construcción de una comunidad humana.

En cualquier caso, puesto que el hombre es libre siempre habrá muchos modos de realizar una empresa, siempre habrá mejores y peores, reflejando de ese modo el tipo de comunidad humana que las soporta.

El trabajo en la empresa tiene estructura circular, su objetivo es perfeccionar al que trabaja, con ocasión de mejorar las cosas y las relaciones sociales. Crear sociedad, ampliar esa especie de corporalidad que es la división del trabajo, en la que cada persona pueda encontrar su tarea y su modo de realizar el saber y el querer. Luego solo merece el nombre de trabajo lo que apunta a la mejora a los demás, de las cosas y las personas, al mismo tiempo que uno trata de mejorarse a sí mismo. Esa misma circularidad hace que el trabajo sea prudencial y gradual: hay trabajos más perfectos que otros. El trabajo mejora esa corporalidad amplia que es la sociedad.

Mientras se pretenda que la empresa funcione como resultado exclusivo de la aplicación de "leyes científicas", en el sentido de necesarias e inevitables, ni tan siquiera se podría calificar a esas leyes de científicas,



ya que no pueden ser racionales en el sentido que hemos venido exponiendo a lo largo de ese trabajo. En esas empresas la "racionalidad" no es más que la máscara con la que apenas se oculta el rostro de una ambición injusta de poder.

Bibliografía

- Archer, Margaret S. y Tritter Jonathan Q. (eds.) (2000), *Rational Choice Theory: Resisting Colonisation*, Routledge, Londres.
- Bruni, Luigino; Comim, Flavio y Pugno, Maurizio (eds.) (2008), *Capabilities and Happiness*, Oxford University Press, Oxford.
- Clavero, Bartolome (1991), *Antidora: antropología católica de la economía moderna*, Giuffré, Milán.
- Clegg, Stewart (2002), *Central Currents in Organization Theory*, Sage, Londres.
- Gillespie, Michel Allen (2008), *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago.
- Inciarte, Fernando (2001), *Liberalismo y republicanismo: ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona.
- Kant, Inmanuel (2004), *¿Qué es la ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid.
- Khan, M. Ali (1991), "On the Language of Markets", *The Pakistan Development Review*, vol. 30, n° 4, pp. 503-549.
- Khun, Thomas S. (1978), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- Latour, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires.

