

Fundamentos epistemológicos de la relación entre ética y finanzas

Ética en las Finanzas, Premio Robin Cosgrove
Edición Iberoamericana 2012-2013

Primer Premio *ex-aequo*

Germán Scalzo
Argentina
Doctor en Gobierno y Cultura de las Organizaciones, Miembro del grupo de Investigación en Filosofía y Economía de la Universidad de Navarra* (España)



*Las opiniones expresadas en este documento son de exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente representan la opinión de la entidad para la que trabaja.

También los profesionales de las finanzas, aún siendo especialistas, tienen algo que aprender al contemplar sus actividades en un contexto intelectual más amplio

Ramiro de Maeztu, *El sentido reverencial del dinero*

Reflexionar sobre la relación entre la ética y las finanzas en el estatus actual del conocimiento es un *oxymoron*. Y no me refiero únicamente a su consideración desde el punto de vista científico, sino también, y de modo especial, a lo que comúnmente se piensa sobre estas realidades, algo que expresa el “sentir común” del hombre corriente. Afortunadamente, el más elemental sentido común indica que algo no funciona bien, como puede observarse en las cada vez más frecuentes reacciones “críticas al sistema”. Según mi opinión, el descreimiento generalizado que

existe hacia todo lo que tenga que ver con la economía y la empresa –ni hablar de las finanzas– es resultado de una inadecuada comprensión de esta actividad, y en última instancia, del hombre mismo. Y si bien este hastío lleva a muchos a desentenderse de la reflexión teórica para poner los esfuerzos en el ámbito de la acción, la realidad es que sin fundamentos teóricos adecuados la práctica se diluye en buenas intenciones.

La crisis identitaria que atraviesa la economía es la consecuencia de su continuo y progresivo alejamiento de la realidad de las cosas, para convertirse en una ciencia impersonal, objetiva y universal (in-humana); que no se corresponde con una antropología verdadera, sino más bien con una visión reductiva, pragmática e ideológica del hombre. Intentaremos explicar la razón última por la cual la relación entre finanzas y ética resulta conflictiva en el pensamien-

A desconfiança hoje em dia generalizada relativamente a tudo o que diga respeito à economia e às empresas deve-se a uma debilidade na compreensão destas actividades e, em última análise, a uma má compreensão da própria humanidade.

Com este texto vou procurar explicar a verdadeira causa do relacionamento controverso entre Finança e Ética no pensamento moderno. Para tal, devo começar por analisar a natureza técnica da Finança e a sua relação com a actividade humana, para que se possa verdadeiramente falar de Ética. Aristóteles, que podemos considerar o primeiro economista analítico, descreve o homem como um animal político, consagrado ao bem da sua casa e depois ao da cidade onde vive.

Para Aristóteles, a gestão da economia é antes do mais uma ética da vida privada, que implica a procura das necessidades relativas à casa e ao bem-estar. Em oposição ao enriquecimento pessoal, superfluo e inútil.

to moderno. Para ello, es necesario analizar la naturaleza del fenómeno económico¹ y resaltar la racionalidad técnica de las finanzas.

Dimensión privada de la economía

En el pensamiento clásico occidental el hombre es considerado un ser social por naturaleza. Aristóteles lo define como un “animal político” (*politikón zôion*), es decir, un ser ordenado al bien la ciudad (*polis*). Pero antes que político, el hombre es “animal de la casa” (*oikonomikon zôion*)². El análisis de la configuración de la casa, lo que se conoce como “economía doméstica”, es la novedad de Aristóteles. Es precisamente por esto que Roll (1950) sostiene que: “Aristóteles, fue el primer economista analítico [...] Fue él quien sentó los fundamentos de la ciencia y el primero en formular los problemas económicos que abordarían todos los pensadores posteriores” (p. 33). Así, podemos afirmar junto a Berthoud (2002) que, desde el punto de vista filosófico, la historia del pensamiento económico es un diálogo con Aristóteles (p. 60).

El sentido que Aristóteles da a la economía es muy diferente al que se

¹ Aplicaremos un método fenomenológico sencillo, que consiste en partir de la descripción de los fenómenos básicos para desde allí intentar captar su significación profunda.

² Véase *Ética a Eudemo*, VII, 10, 1242a 22-3. El sustantivo *zôion* quiere decir “ser viviente, animal”.

tiene en la modernidad³. Él entiende por economía (*oikonomikê*) el “arte de la administración del hogar”, y utiliza para referirse a esta idea una derivación de *oikos*, que significa morada, casa o familia. La economía es un arte y una ética de la vida privada, pues la familia se procura lo necesario para la satisfacción de sus necesidades vitales, que son limitadas. Dentro de la administración doméstica, Aristóteles diferencia la llamada crematística (*chrêmastikê*), como una parte que se dedica a la adquisición y no al uso (Aristóteles. *Política*, 1256a), es decir, que está en el plano de los medios. Asimismo, existe una crematística natural, que se ocupa de lo necesario para la casa y el vivir bien, y que por lo tanto tiene un límite; y otra no natural, que procura conseguir incluso lo no necesario, lo superfluo (Aristóteles. *Política*, 1257a).

Desde esta perspectiva, la economía no es una mera organización de instrumentos o medios, es más que una técnica; contiene una parte ética: se interesa por el bien de los hombres

³ Consideramos como inicio de la teoría económica moderna la publicación de *La Riqueza de las Naciones* (Smith, 1776), que de alguna manera representa su independencia de la filosofía moral, y como consecuencia, el inicio de la neutralidad valorativa (Existe un cambio de enfoque entre los cursos de Smith y los de Hutcheson, su profesor en Glasgow, quien en *Short Introduction to Moral Philosophy* (1742) sigue la tradición de considerar la economía como una parte de la Filosofía Moral) Cfr. Finley (1973), pp. 17-20. No obstante, es más interesante aún su transformación como ciencia formal, en el siglo XIX. Se atribuye a Nassau Senior este reduccionismo positivo, en *Outline of political economy* (1836), Véase Crespo (2012), p. 42.

A economia comporta, pois, uma vertente ética já que diz respeito igualmente ao bem-estar do homem e da comunidade onde este vive.

Nos seus textos, Platão e Aristóteles foram os primeiros a relatar a primeira crise económica, que foi antes de mais uma crise da vida pública. Aristóteles tinha já consciência da importância das trocas para o desenvolvimento da cidade.

O principal problema das trocas é definir o montante de um bem que pode ser trocado por outro numa base equitativa e justa. Neste ponto, as noções de necessidade e utilidade são essenciais. A solução que vai tornar possíveis as trocas é o dinheiro, ou seja, uma representação convencional da necessidade.

y de la comunidad (bien común). La crematística, en cambio, no tiene fin, ya que no tiene por objeto la necesidad sino el dinero, y si no se subordina entonces a la economía, potencia en el hombre el deseo como muestra Aristóteles en el siguiente poema que recoge de Solón: “Ningún límite de riqueza está fijado a los hombres” (Aristóteles. *Política*, 1257b).

Esto sucede cuando la riqueza no se entiende desde la realidad de las cosas sino desde la abstracción del dinero. Más aún, como afirma Cruz Prados (1999) “las cuestiones éticas son cuestiones que se refieren a la forma de apetecer” (p. 159) y la educación es, por tanto, necesaria para apetecer lo correcto.

Dimensión pública de la economía

Mientras que el aspecto privado de la economía aparece al comienzo de *Política* –como condición de posibilidad de la *polis*– su dimensión pública es tratada en el libro V de la *Ética a Nicómaco*, dedicado a la justicia. Aristóteles distingue la justicia universal de la particular, y dentro de ésta última, diferencia entre la justicia distributiva –igualdad según una proporción geométrica– y la conmutativa –igualdad según una proporción aritmética–. Inmediatamente después, en el capítulo quinto, y en el marco de la justicia conmutativa, aborda el tema de la justicia en el intercambio como una forma de reciprocidad que mantiene unida la comunidad (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1132b).

Si bien es cierto que la racionalidad del mundo antiguo era muy diferente a la de nuestros días, en el tema que nos interesa, podríamos atrevernos a decir que Platón y Aristóteles reflexionan sobre la primera crisis económica, que es una crisis de la vida pública. No obstante, a diferencia de su maestro Platón –cuya solución no sólo inspiró a las corrientes de tipo socialista sino que está presente en la economía moderna dominante⁴– quien en la República acaba por suprimir la moneda (Platón. *La República*, V 464d), Aristóteles era consciente de la importancia que tenía el intercambio para el desenvolvimiento de la ciudad. Sin embargo, se daba cuenta de que la lógica del “*do ut des*” no bastaba para fundar la unidad de la ciudad, por lo que hace mención al *Espíritu de las gracias*, algo así como el “don” presente en todo intercambio y que trasciende su aspecto técnico: “Es por ello por lo que los hombres conceden un prominente lugar al santuario de las Gracias, para que haya retribución, porque esto es propio de la gratitud: devolver un servicio al que nos ha favorecido, y, a su vez, tomar la iniciativa para favorecerle” (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1133a).

El problema principal del intercambio es cómo determinar qué cantidad de un bien cambiar por otro, según justicia, lo que se conoce como

⁴ El problema del orden social no tiene solución técnica, pretender que la tenga deriva en la tiranía de hacer de la ciudad una «gran familia», donde se tiene en común. Véase Berthoud (2002), p. 48.

Ao analisar as diferentes formas de trocas, Aristóteles concluiu que podem ser de duas ordens: uma naturalmente inerente ao bem-estar do homem na comunidade, e outra que não o é, residindo o problema em conseguir diferenciar as duas. O troco opõe-se assim à troca que implica dinheiro.

el “problema de la commensurabilidad” (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1133b). En sentido estricto, las cosas en sí mismas son incommensurables, es decir, no se pueden comparar desde el punto de vista ontológico sino en función de la necesidad (*chreia*) o utilidad (por ejemplo, San Agustín muestra cómo un ratón es ontológicamente más valioso que el trigo, y sin embargo preferimos a éste por su utilidad a la vida humana). La solución, para posibilitar el intercambio es la moneda (*nomisma*), que viene a ser una representación convencional –no por naturaleza sino por ley (*nómos*)– de la necesidad (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1133b). Hay quienes, como Schumpeter (1954) y Moreau (1969), afirman que Aristóteles ha sentado las bases del tratamiento analítico sobre la moneda⁵. No obstante, la introducción del dinero en el intercambio presenta un riesgo para la ciudad, del cual Aristóteles no es indiferente.

Evolución del intercambio

En *Política I*, analiza la génesis del intercambio, y distingue diferentes formas: el trueque, o intercambio sin intermediación de moneda; el uso de la moneda como medio para adquirir algo que se necesita; la compra y

⁵ Tradicionalmente, se suele atribuir a la moneda cuatro fines: medio de cambio, medida de valor, depósito de valor y medio de pago diferido. En Aristóteles están presentes los tres primeros; el pago diferido no era utilizado en el mundo antiguo, y el depósito de valor, al menos a corto plazo, podría considerarse implícito en medio de cambio. Véase, por ejemplo, Polanyi [1977 (1994)], pp. 177-200.

venta con el fin de ganar dinero y el préstamo de dinero a interés, lo que se conoce como usura⁶. Examina la evolución de las relaciones de intercambio a través del tiempo a la vez que indaga en la naturaleza del valor de cambio y sus efectos en el comportamiento humano. En relación a los respectivos fines (*telos*) de estas formas de intercambio, concluye que son de dos tipos diferentes: uno, natural a la vida buena del hombre en la comunidad, y el otro, contrario. Sin embargo, se presenta el problema de cómo reconocer uno u otro.

En la ciudad los hombres “cambian unos productos útiles por otros, pero nada más” (Aristóteles. *Política*, 1257a). De esta manera presenta Aristóteles la necesidad del intercambio y la primer forma que adquiere: el trueque, es decir, el intercambio de bienes sin intermediación de moneda, representado por C-C’ (cosas o *commodities*)⁷. Este tipo de cambio es necesario para completar la autosuficiencia natural, sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro, en el que media la moneda. Un bien es vendido (C-M) y con ese dinero otro es comprado (M-C’). Esta forma se

⁶ En la actualidad, la usura se utiliza para referirse al préstamo de dinero a tasas de interés abusivas; Aristóteles no admite diferencias de grado, todo interés es usura porque que por su fin es una acción intrínsecamente mala, una falta contra la justicia que no admite punto medio.

⁷ Fue Marx quien, al comienzo de su célebre *Capital* (I 3 y II 4) utilizó las letras C y M (*commodities* y *money*, cosas y moneda) para representar los circuitos que describe Aristóteles para las diferentes formas de intercambio.

A própria natureza do dinheiro é muito falaciosa na medida em que pressiona o homem a ir acumulando, a tornar-se rico para ser rico, isto é, um sistema sem limites que corrompe na medida em que procura um fim inadequado.

O facto de se poder trocar originando potenciais abusos de poder e de injustiça, obriga a reduzir ao mínimo os efeitos indesejáveis das relações monetárias. A questão passa por saber se o dinheiro é um meio ou um fim em si mesmo.

representa C-M-C', y mientras se vende para comprar, la moneda es un medio para la obtención del bien que se quiere consumir⁸. Aristóteles es indulgente con la forma C-M-C' porque su fin es el consumo, en cambio, cuando se compra (M-C) para vender a una cantidad mayor (C-M'), es decir cuando se genera el circuito M-C-M'; entonces se persigue la moneda por sí misma, lo cual constituye un atentado contra la justicia.

La distinción que Aristóteles hace entre valor de cambio y valor de uso puede generar una ambivalencia en este punto, ya que el valor de cambio de un bien no es su uso "propio y peculiar". No obstante, Aristóteles no llega a usar el término "no natural" (para *phusin*); y que el uso de una cosa no sea "propio y peculiar" no significa que sea malo.

Naturaleza de la moneda

La diferencia entre C y C' en el primer caso es cualitativa (son incommensurables), se refieren a cosas de usos diferentes. En cambio la diferencia entre M y M' es cuantitativa, M' tiene que ser necesariamente una cantidad mayor, dado que es la única diferencia que puede existir entre dos sumas de dinero, ya que son commensurables. Ahora bien, el riesgo está en que si M puede convertirse en M', nada impide que pueda llegar a M'', y así sucesivamente sin reconocer límite alguno, "su fin es el tipo de riqueza indefinido y la adquisición de recursos" (Aristóteles. *Política*,

⁸ Según Roll, con la introducción de la moneda Aristóteles es el primero en hablar de su función como depósito de valor. Véase Roll (1950), p. 37.

lítica, 1257b). Así, la cuarta forma de intercambio es entre dinero, sin que intermedie ningún bien, es decir M-M', lo que se conoce como usura. "Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó (...) el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural" (Aristóteles. *Política*, 1258b). La moneda produce interés, pero no fue inventada para ello sino para facilitar el intercambio. Para los atenienses el préstamo de dinero era una señal de amistad, y tenía su fin en la estabilidad de la polis⁹. De la misma manera, cualquier actividad o profesión puede ser desvirtuada, al perseguir el fin que no le es propio: "Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en crematísticas, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin" (Aristóteles. *Política*, 1258a).

La clave para entender la diferencia está en la relación a la moneda y a la distinción entre los bienes, presentada en *Ética*. La crematística natural persigue cosas útiles, por el valor de uso que le son propias; en cambio, la crematística no natural –que incluye el comercio (*kapēlikē*)– se guía por el valor de cambio, que en última instancia es lo mismo que el deseo de la moneda. El valor de cambio cuantifi-

⁹ Véase Millet (1991); y Meikle (1995), p. 65.

Aristóteles distingue três tipos de actividades humanas, cada uma das quais se rege por um tipo de racionalidade. A contemplação é, assim, determinada pela razão teórica, a acção pela razão moral e a produção pela razão técnica. Cada uma das diferentes utilizações da razão dá lugar a um género diferente de conhecimento.

ca las cosas, les otorga una categoría lógica diferente a la que les es propia por naturaleza (cualidad de satisfacer una necesidad). La esencia de la moneda es ser valor de cambio, y como tal no tiene límite inherente (es una cantidad, no una cualidad), y es por eso que no puede convertirse en un fin en sí misma. Lo cierto es que la moneda es ambivalente pero necesaria, por lo que no puede ser erradicada¹⁰. Se debe entonces minimizar sus efectos negativos, ya que la posibilidad del intercambio, abre la posibilidad al abuso de poder, la injusticia, la violencia y la falta de reciprocidad. El gran problema de la usura (M-M') es pretender que la técnica por sí sola puede asegurar la ganancia, distorsionando la idea de riqueza. Para Aristóteles la ciudad es factible

Smith concuerda con Aristóteles en que el valor de uso (consumo) es el único fin del proceso productivo, aunque en su sistema, la búsqueda individual de ganancia (valor de cambio) contribuye positivamente a la sociedad para que cumpla sus fines de consumo. Para Marx la economía de mercado hace del valor de cambio y la moneda un fin en sí mismo, inhibiendo así la verdadera riqueza, por lo que agudiza la dualidad. Keynes subraya el aspecto subjetivo, el uso que las personas hacen de la moneda, llevando el planteo a un tema de moral personal, concluyendo que es posible mantener el control moral de M-C-M', algo así como un fin dentro de un medio.

¹⁰ Esto es lo que pretenden Platón y Marx de manera expresa, pero también se deriva implícitamente de la teoría del equilibrio walrasiano, donde, paradójicamente, la moneda es innecesaria desde el punto de vista lógico.

siempre y cuando la crematística no imponga su ley. Esta dualidad que se le presenta estará latente en el pensamiento económico moderno.

Los economistas neoclásicos intentarían una solución, por medio de una conexión conceptual en la noción de utilidad. Si la utilidad es el único fin al que se dirigen las acciones, más que las acciones en sí mismas importan sus resultados, y la pregunta sobre la moneda como medio o fin no puede formularse claramente¹¹.

Tres tipos de racionalidad

Aristóteles distingue tres tipos de actividad humana (*energeia*): contemplación (*theōria*), acción (*praxis*) y producción (*poiēsis*); cada una de ellas gobernada por una forma distinta de excelencia racional (*aretē*). Así, la contemplación es gobernada por la razón teórica –teórica– (*sophia*); la acción por la razón moral –práctica– (*phronēsis*) y la producción por la razón técnica (*technē*). Aristóteles no opone pensamiento a actividad, reconoce que toda actividad humana compleja se caracteriza por la unidad entre concepción y ejecución, y que en relación a ella hay tres tipos de pensamientos (*dianoia*): el teórico, que especula sobre algo; el práctico, que obra; y el productivo, que hace (Aristóteles. *Metafísica*, II 2 y VII 1).

¹¹ En el fondo, el utilitarismo insiste en la cuantificación en moneda porque sostiene que no hay valores últimos incommensurables. Williams (1972), pp. 96-112.

Uma vez que toda a prática é normativa, deve reflectir sobre os meios e os fins. A economia torna-se, pois, uma ciência prática.

Cada uno de los diferentes usos de la razón (teórica, práctica y técnica) origina un tipo de conocimiento –o ciencia en sentido amplio– diferenciado, según su objeto de estudio. La razón teórica nos permite conocer las esencias y las causas de las cosas, algo que es fundamental desde el punto de vista rector. La razón práctica permite al hombre deliberar sobre sus acciones de manera que se ordenen a su propia perfección. Es por ello que toda práctica es de tipo normativo, y le compete deliberar sobre medios y fines. La razón técnica, en cambio, sólo se mueve en el ámbito de los medios, y está orientada a resultados.

Desde esta perspectiva, la economía es una ciencia práctica, mientras que la crematística pertenece al ámbito de la técnica. Esto significa además, que no puede pretender la claridad de las ciencias exactas, como sugieren las corrientes más positivas. En su *Ética*, Aristóteles advierte que: (su) “exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos (...) hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático (...) porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que lo admite la naturaleza del asunto” (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1094b).

La comprensión de la economía en este sentido presupone una diferencia entre acción (*praxis*) y producción (*poiësis*), dos modos de hacer diferentes (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1140a). Si bien la forma en que Aristóteles realiza esta distinción ha sido objeto de fuertes críticas (en su época la diferencia no solo era interna sino externa: la producción era propia del esclavo), lo cierto es que existe una referencia implícita a la relación existente entre la razón técnica y la razón moral (*phronêsis-technê*) que es de subordinación. En cualquier caso nos enfrentamos a dos tipos de teleología: “el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin” (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1140b).

Epistemología de la técnica

Hay cierta ambigüedad en el término *technê*, traducido alternativamente como “arte” o “habilidad”, es decir, para referirse tanto a las artes manuales o industriales como a los métodos instrumentales –que utiliza el hombre habilidoso en algo– para alcanzar fines. Aristóteles habla algunas veces de *technê* como un estado (*hexis*), y otras como una facultad (*dynamis*). En el primer sentido: “El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo [*poiêtikê hexis*] acompañado de razón verdadera, y la falta de arte [*atechnia*], por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa,

Para Aristóteles, a análise da tecnologia é necessária: trata-se de uma espécie de virtude, por estar orientada para a noção do bem, mas pode igualmente ser utilizada de forma errada. Assim, todas as questões instrumentais transformam-se em questões morais. Segundo Aristóteles, em todas as artes e ciências os fins e os meios deveriam estar sob o nosso controlo de forma equilibrada.

referidas ambas a lo que puede ser de otra manera” (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1140a). Aquí define la técnica como una especie de virtud –o vicio–, que no conduce a lo moralmente bueno sino a lo intelectualmente correcto; es decir, la *technê* procura los medios más eficientes para alcanzar los fines propuestos, ya sean éstos buenos o malos. Se trata de una “especie de virtud” porque propiamente la virtud está orientada al bien, y la *technê* es ambivalente, puede ser mal usada. Aristóteles alude a este segundo sentido del arte como una mera facultad (*dynamis*) porque se resiste a afirmar que algo pueda ser bueno intelectualmente pero malo moralmente¹². Como sostiene Murphy (1993) para que la *technê* sea una virtud, debe estar subordinada a la *phronêsis* (p. 106). Es cierto que la razón técnica requiere de la razón moral para ser buena, pero también ésta necesita de aquella para hacer efectivo el bien, porque “la prudencia es una virtud y no un arte” (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1140b). Así, la *phronêsis*, como virtud moral e intelectual, incluye y perfecciona la *technê*, permitiéndole hacer un uso humano (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1141a, 1141b, 1142a, 1143b, 1153a).

En el fondo, todas las cuestiones instrumentales son cuestiones morales, pero los fines deben ser humanos, no pueden relegarse a una simple causalidad mecánica. “Hay

¹² *Dynamis*, a diferencia de *hexis*, puede ser utilizada para usos opuestos.

dos cosas en las que está el bien para todos: una consiste en poner correctamente la meta y el fin de las acciones, y otra en encontrar las acciones que conducen a ese fin (...) en las artes y en las ciencias deben dominarse ambos factores, el fin y las acciones que llevan a ese fin” (Aristóteles. *Política*, 1331b).

Acción y producción

La distinción de Aristóteles entre acción y producción tuvo importantes consecuencias en la economía moderna, fruto muchas veces de una mala interpretación¹³. Cuando Aristóteles dice que la producción tiene, además de un fin interno, un fin fuera de sí mismo, mientras que la acción no (en sí misma es fin), está pensando en la racionalidad propia que subyace a cada tipo de actividad. Como dice Crespo (2006) siguiendo a Agazzi: “La dimensión práctica se preocupa por conocer y justificar el fin, un valor en sí que envuelve toda la acción. Tiene relación también con los medios, pero en cuanto impregnados por el fin, que es motivo que lleva a la acción. En realidad, cuando pasamos al campo práctico, éstos no son propiamente medios, sino partes del fin. La racionalidad práctica no se ocupa de los medios como medios, sino en sí, como fines particulares que deben estar en armonía con los otros, en un *horizonte*

¹³ Se interpretó que la producción persigue un objeto tangible y la acción, intangible; lo cual encuentra un paralelismo entre las nociones de trabajo productivo y no productivo de Smith.

A distinção de Aristóteles entre acção e produção teve consequências importantes para a economia moderna. As técnicas são moralmente ambíguas. Como se fossem uma expressão da capacidade humana para fazer as coisas, tornaram-se mais complexas e mais poderosas com o decorrer do tempo. Não existe uma técnica neutra e objectiva: é sempre guiada por interesses humanos e a Finança não é excepção. Vou demonstrar-vos que a pretensa neutralidade da ciência e da técnica não passa de uma ilusão. A autonomia da razão é, de longe, o elemento mais característico da modernidade.

de totalidad. Ese todo es una cierta concepción de la propia vida” (p. 28).

Como consecuencia, podemos concluir que las técnicas son moralmente ambiguas. Como expresión de la capacidad de hacer del hombre, las técnicas se han vuelto más complejas y poderosas a lo largo del tiempo, condicionando así las posibilidades futuras. Es por ello que es tan difícil corregir decisiones equivocadas. No existen técnicas neutrales y objetivas, sino que son diseñadas e impulsadas por intereses humanos, y las finanzas no son una excepción. Demostrar que la neutralidad valorativa de las ciencias y la técnica es una falacia será el objeto del próximo apartado.

Modernidad y gobierno de la técnica

Lo más característico del proyecto moderno¹⁴ es la autonomía de la razón¹⁵. Se produce un cambio radical en el modo de entender lo racional, que pierde el sentido profundo de apertura a la verdad, para transformarse en un instrumento en la búsqueda de la certeza individual. En efecto, su principal producto es la consideración del hombre como individuo, que puede actuar recurriendo sólo a su mente pensante, tal y como

¹⁴ Véase MacIntyre (1988).

¹⁵ No podemos extendernos aquí, pero la raíz última de esta postura la encontramos en la crisis nominalista del siglo XIII, que produjo una ruptura entre naturaleza y razón que influyó en Descartes, pero especialmente en Lutero y Kant. Véase Gillespie (2008).

se observa en Descartes, prescindiendo de la tradición y la comunidad. Quienes se embarcan en la búsqueda de la certeza, acaban por renunciar al lenguaje de la cultura y la tradición, para recurrir a un supuesto lenguaje universal y objetivo, ya sea en su expresión natural: la física, o abstracta: la matemática, desde donde finalmente enfocan la acción humana, reduciéndola a mera externalidad.

Para Hegel la ciencia verdaderamente representativa de la modernidad era la economía política (de los ilustrados escoceses), y no la física de Newton como pensaba Kant. Aunque luego siguió otros derroteros, en sus orígenes, la teoría económica moderna surgió como respuesta a la necesidad de explicar el sentido de la sociedad. No obstante, un gran error de los modernos fue diseñar una economía política como si fuera una “física social”, pues para ello se debió realizar una hipótesis sobre el hombre que traería numerosos problemas: considerarlo un individuo aislado, pre-social, lo que se conoce como “individualismo metodológico” y que daría lugar al famoso *homo-oeconomicus*.

El motivo de la fascinación por la Física moderna (Galileo, Newton, Descartes) era que daba muestras de un orden detrás del aparente caos de la naturaleza, orden que además admitía expresión matemática, como se observaba en los cuerpos celestes. Sin embargo, enfocar la coordinación de decisiones individuales como un problema matemático requiere una

Orientar a acção a partir do exterior, como habitualmente se pratica no mundo físico, é problemático porque acaba por anular a acção. O que determina a acção é, contudo, de facto o seu carácter subjectivo, ou seja, aquilo que ocorre no seio do sujeito que age.

O problema não se encontra nas tecnologias que são aplicadas, mas sobretudo na mentalidade dominante, baseada na técnica,

racionalidad teórica a priori, reduciéndose la acción humana a una teoría externa de la decisión. Obsérvese que no fue sino a finales del siglo XIX, a partir de la conjunción del modelo de equilibrio mecanicista de la física matemática elaborada por Lagrange, con la psicología empírica alemana de Weber y Fechner, cuando algunos economistas, como Jevons, Edgeworth y Walras, intentaron explicar el sentido de la sociedad mediante la conversión de la economía política en una psíquica matemática. Sin embargo, fue necesaria “la huida del psicologismo”, iniciada por Pareto y concluida por Debreu, para que pudiera desarrollarse una nueva matemática axiomática (Hilbert), de modo que la acción fuera mera externalidad. Esto daría lugar a lo que se ha llamado “giro formalista” de la teoría económica.

Consecuencias del giro formalista

La teoría de la acción se reduce a calcular apriorísticamente planes que maximicen ventajas individuales, pero no según el supuesto del interés propio –que presupone una cierta intencionalidad– sino como una propiedad matemática. El problema de orientar la acción desde fuera, como suele hacerse en el mundo físico, es que la anula, al desproveerla de su sentido, cuando lo decisivo en la acción es su carácter subjetivo, es decir, lo que acontece en el sujeto que actúa. Afirma Martínez Echevarría (2012) que, “cuando

la acción humana queda reducida a un simple problema matemático de decisión, entonces el agente como tal desaparece. No actúa, ni tan siquiera piensa, sino que su acción es pensada; no se mueve, sino que es movido” (p. 164). El fin de la economía ya no es el consumo, por definición concreto y limitado, sino la producción crematística, entendida como una función matemática y dominada por el cálculo. La técnica, por su parte no es más que pura dominación instrumental.

El grave problema de este tipo de fundamento “neutral” de la sociedad es que se consigue un orden aparente a costa de la desaparición de la pluralidad de visiones del bien común que, aunque parezca paradójico, es precisamente lo que mantiene la unidad de una comunidad política. De modo inevitable la economía –en realidad su aspecto crematístico– se vuelve un sustituto de lo que con anterioridad se entendía por política, y al convertirse en parte de una teoría se hace del proceso adquisitivo humano algo autónomo o neutral, ratificando la neutralización moral de la maximización de las ganancias, lo que según Koslowski (1997) es una “manifestación de la evolución del espíritu europeo hacia el individualismo, el subjetivismo y la racionalización” (p. 31).

Como consecuencia de esta liberación de la economía de la moral, prosigue Koslowski en su famoso ensayo *La ética del capitalismo* (1997), se imponen la justificación

e na maneira como a Finança é utilizada para reencontrar uma dimensão prática da acção.

O carácter ético da economia depende do facto de a política, actividade prática cujo objectivo é o bem comum, não perder a sua característica dirigente.

Cabe destacar os esforços conjuntos dos homens para obterem os meios de colocar a sua capacidade produtiva ao serviço e à disposição da sociedade.

del contrato por la mera formalidad –en lugar de su materia: la justicia–; y la moral probabilista –también llamado laxismo– como expresión del subjetivismo; y el descontrol en el cobro de interés –según las fuerzas del mercado y no las condiciones de la justicia– (p. 46). En definitiva, esta es una consecuencia de no enfrentar el complejo problema del valor, trasladándolo al individuo y reduciendo lo inconmensurable a términos comunes (el dinero actúa como un “común denominador”). En última instancia, el carácter ético de la economía –lo que permite luego una “ética aplicada a las finanzas”– depende de que la política, una actividad práctica cuyo fin es el bien común (que incluye los bienes parciales e instrumentales, y por lo tanto, todas las técnicas) no pierda su carácter rector.

Hacia una recuperación de la razón práctica

Podría parecer que un tratamiento teórico tan extenso para arribar a conclusiones tan generales y sencillas, es innecesario o absurdo. Es muy representativo del modo de pensar moderno dar prioridad a la acción sobre la contemplación. Sin embargo, como vimos, es precisamente la teoría lo que orienta la acción práctica y técnica. Cuando no se tienen sólidos fundamentos teóricos de la realidad, es decir, cuando no se profundiza en el conocimiento por causas, no puede trascenderse del mero plano de los medios. Un

ejemplo claro se observa en las repercusiones de las crisis económicas (en especial la de 2008) al observar cómo los analistas únicamente discuten sobre temas de *ingeniería financiera*, cuando en realidad las crisis son una expresión de un sinfín de decisiones personales que se toman en la sociedad. El problema no está en las técnicas que se aplican, sino en la “mentalidad tecnicista” que impera. La clave para comenzar a ver cambios en el uso de las finanzas está en recuperar la dimensión práctica de la acción humana.

Esto tiene importantes implicaciones. La racionalidad económica moderna, tal y como se ha configurado, es un intento por controlar la realidad, ya sea desde el punto de vista teórico como técnico, pretendiendo la previsión del futuro de manera absoluta. Desde esta perspectiva, el problema de coordinación de una multitud de decisiones individuales acaba en una regresión a infinito, como se observa en la teoría de juegos. La racionalidad humana se desarrolla en el seno de una práctica, y como tal, es incierta. Es por ello que la teoría económica falla sistemáticamente en la consideración precisa del tiempo existencial humano, teniendo que incorporar cada vez más hipótesis en su afán modelador explicativo de la realidad.

La razón es una única potencia con dos usos: teórico y práctico. La razón teórica está abierta a la verdad y se adhiere a ella al poseerla; así,

se actualiza más intensamente que la razón práctica, y de modo definitivo, pues este tipo de razón no se equivoca, sino que lo hace quien razona. La razón práctica, en cambio, está abierta a muchas posibilidades (es más, “no cierra” nunca) y también al error, y es por ello que debe rectificarse. Una reconsideración de la razón práctica requiere del tiempo en presente, pues la razón práctica no puede conocer sin la acción¹⁶. La razón práctica permite: comparar bienes contingentes sometidos a nuestro poder y abiertos a múltiples posibilidades –en definitiva, medios– para buscar entre ellos el mejor bien (*consejo práctico*); ser conscientes de nuestra capacidad deliberativa, valorar nuestros actos, rectificar cuando no perfeccionan la razón, y diferenciar entre lo urgente y lo importante (*eubulia*); juzgar sobre lo probable –lo particular, contingente, posible y verosímil, disponiendo el recto orden de las cosas con mayor o menor sensatez y experiencia (*juicio práctico*); elegir –decidir– entre las acciones posibles, la más conveniente y finalmente recibir el mandato a obrar en orden a un fin (*precepto*).

Las claves para avanzar en ese sentido se encuentran en una ade-

¹⁶ Sin embargo, los actos de la razón práctica no son acciones, sino actos, y sus objetos conocidos son formas mentales conmensuradas con sus actos. La razón tiene cuatro actos en lo agible: el concepto práctico, el consejo o deliberación, el juicio práctico y el precepto o imperio, Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II ps., q. 153, a. 5, co.

cuada fundamentación antropológica. Esto exige un acercamiento a la realidad de las cosas, a la tradición y a la cultura. Afortunadamente, las nuevas tendencias en el mundo de las finanzas cada vez más se alejan de las bolsas y los complejos instrumentos derivados, para prestar atención a las iniciativas que impliquen a las comunidades, que reconozcan sus necesidades reales y sus capacidades. Las “des-comunales” ganancias que procedían de la especulación y el uso eficiente de un “lenguaje” se transforman cada vez más en el fruto comunitario del esfuerzo de los hombres por proveerse de los medios que les permitan ofrecer su capacidad productiva a la sociedad. El concepto de capital, entendido en la modernidad como sinónimo de riqueza, se va ampliando cada vez más para incluir aspectos relacionales, culturales, intelectuales o morales, incrementándose la cooperación y el respeto a la naturaleza. En definitiva, cuando se atiende a la verdad de las cosas, la técnica se ordena al servicio del hombre, y su potencial, es realmente inusitado. •

Bibliografía

- Aquino, T. de (2006). *Summa Theologiae*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristóteles (1988). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1990). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1982). *Eudemian Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aspe Armella, V. (1993). *El concepto de técnica, arte y producción en la Filosofía de Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Austin, M. y Vidal-Naquet, P., [1977 (1986)]. *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Berthoud, A. (2002). *Essais de Philosophie Économique: Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*. Arras-Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Crespo, R. (1993). La concepción aristotélica de la economía. *Philosophia*. Mendoza
- Crespo, R. (1997). *La economía como ciencia moral: nuevas perspectivas de la teoría económica*. Buenos Aires: EDUCA.
- Crespo, R. (2006). Las racionalidades de la economía. *Cuadernos de Empresa y Humanismo*, 96.
- Crespo, R. (2012). *Filosofía de la economía*. Pamplona: EUNSA
- Cruz Prados, A. (1999). *Ethos y Polis: bases para una reconstrucción de la Filosofía Política*. Pamplona: EUNSA.
- Dembinski, P. (2010). *¿Finanzas que sirven o finanzas que engañan? De la moneda que sirve a la que domina*. Madrid: Pirámide.
- Finley, M. (1973). *The Ancient Economy*. London: Chatto & Windus.
- Gillespie, M. A. (2008). *The Theological Origins of Modernity*, CHICAGO: Chicago University Press.
- Koslowski, P. (1997). *La ética del capitalismo*, Madrid: Rialp.
- Langholm, O. (1983). *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Mansuy Huerta, D. (2008). Naturaleza y comunidad, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 209.
- Martínez Echevarría, M. A. (1983). *Evolución del Pensamiento Económico*. Madrid: Espasa Calpe
- Martínez-Echevarría, M. A. (2012). *Filosofía, Economía y Política* (pro manuscrito)
- Marx, Karl [1867 (1988)]. *El capital*. Barcelona: Antalbe.

Meikle, Scott (1995), *Aristotle's Economic Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Millet, P. (1991). *Lending and Borrowing in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moreau, J. (1969). Aristote et la monnaie. *Revue des Etudes Grecques*, 349-364. Paris: Association pour l'Encouragement des Études Grecques.

Murphy, J. B. (1993). *The Moral Economy of Labor: Aristotelian Themes in Economic Theory*. New Haven and London: Yale University Press.

Platón (1997). *La República*, Madrid: Alianza.

Polanyi, K. (1994). *El sustento del hombre*. Barcelona: Mondadori.

Roll, E. (1950). *A History of Economic Thought*. London: Faber and Faber Ltd.

Schumpeter, J. (1954), *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York.

Sison, A. (2003), *The Moral capital of Leaders: Why virtue matters?* Northampton: Edward Elgar Publishing.

Williams, B. (1972) *Morality: An introduction to Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.