

El Mercado y la Razón Procedimental

Introducción

Aunque James Madison no parece haber sido un cristiano fervoroso, se sabe que realizó sus estudios desde un punto de vista cristiano. “Nunca,” dice su biógrafo Ralph Ketcham, “tuvo una actitud antirreligiosa o anticristiana, y conservó el respeto y la admiración por los jóvenes ortodoxos y devotos con los que estudió en Princeton. Parece que nunca abrazó fervientemente y ni rechazó totalmente la base cristiana de su educación. En general, aceptó sus principios y formó su visión de la vida dentro de esta concepción del mundo” (Ketcham 1990, pp. 46-47). A Madison le faltaba perspectiva para ver que esa concepción del mundo no era del todo compatible con la nación que él estaba ayudando a construir.

En este ensayo me propongo mostrar que la noción de racionalidad más afín a los supuestos del mercado es la “procedimental”, propia de la filosofía moderna, en oposición a la noción “sustantiva” de la misma, que está en la base de la concepción cristiana del mundo. Esto no quiere decir que no existan afinidades entre algunos principios de la filosofía moderna y la teología y el dogma cristianos, ni entre el mercado como ambiente social que propicia las condiciones para el intercambio y la vida diaria de los cristianos, pero sí que existen tensiones teóricas que vale la pena explorar y discutir.

Tomo los conceptos de razón sustantiva y procedimental de Charles Taylor. Mi tesis es que la noción procedimental de la razón, tal y como la presenta Taylor en *Las fuentes del yo* (2006), es aplicable a la lógica del mercado libre. Para probar esta tesis haré primero una síntesis de cómo el filósofo canadiense expone esas nociones y su vinculación con las concepciones antigua y moderna del mundo; en segundo lugar intentaré mostrar cómo la lógica del mercado responde a la razón procedimental, y finalmente propondré una posible solución al problema, para aquellos que valoran el libre mercado pero creen que existe una jerarquía objetiva de valores.

De Ockham a Rawls

Dice Taylor que “el nominalismo del medioevo tardío defendía que la soberanía de Dios era incompatible con la noción de la existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal. Porque esto sería como atar las manos de Dios, infringiría en su soberano derecho de decisión sobre qué era lo bueno” (Taylor 2006, p. 126). Guillermo de Ockham, el más importante exponente de

Moris A. Polanco, Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, es actualmente Profesor de Filosofía en la Universidad Francisco Marroquín.

esta corriente, defendía el voluntarismo teológico: la noción de que el bien y el mal derivan de la voluntad de Dios, y no de su razón, de manera que Dios habría podido crear un mundo en el que el odio a Dios no fuera pecado sino virtud. Esta doctrina estaba en marcado contraste con la de santo Tomás de Aquino y la mayoría de teólogos cristianos de la Edad Media, quienes, firmemente asentados en la filosofía platónica que habían recibido a través, sobre todo, de san Agustín, sostenían que la ley natural (en el hombre, ley moral) era expresión de la ley eterna, que era la misma razón de Dios en cuanto establece el orden del universo. En este debate entre voluntarismo e intelectualismo, la balanza se inclinó a favor del primero, por razones no solamente especulativas, sino también sociológicas y políticas. Era más afín al nuevo orden político que estaba naciendo en el siglo XIV aquella doctrina que “liberaba” de la sumisión a las leyes de la naturaleza, cuyo principal intérprete y defensor había sido la Iglesia. Dos siglos más tarde, Francis Bacon haría triunfar la tesis de que la ciencia no tenía como finalidad la contemplación de la naturaleza, sino su dominación, mediante la técnica.

El nominalismo “contribuyó al desarrollo del mecanicismo, puesto que desde este punto de vista el universo ideal es mecánico, carece de un propósito intrínseco” (Taylor 2006, p. 126). El propósito intrínseco del universo, para la visión medieval de las cosas, era la gloria de Dios. En ese ordenamiento era el hombre quien más gloria podía dar a Dios, porque al obedecer sus mandatos lo hacía libremente. Todo estaba ordenado para el bien del hombre: la razón de ser de la creación era el servicio del hombre, y la razón de ser de este la gloria de Dios. La jerarquía de bienes era clara: los bienes materiales se ordenaban a los morales (las virtudes),

que eran el soporte de los espirituales (el orden de la gracia). Con el mecanicismo se ve el universo no como un todo ordenado según una finalidad, sino como una inmensa máquina, en la que el movimiento de unas piezas (desde los planetas hasta las pulsiones corporales) se explica por el movimiento de otras. Esa visión mecanicista del universo comienza a transferirse, en la Edad Moderna, al hombre y a la moral. “Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama *bueno*, y el objeto de su odio y aversión, *malo*”, dirá Hobbes en el *Leviatán* (1651). Si ya no existe o no se cree en un orden natural, “las órdenes normativas han de originarse en la voluntad. Esto resulta más evidente en la teoría política del siglo XVII sobre la legitimación mediante contrato” (Taylor 2006, p. 126). De hecho, es al mismo Hobbes a quien se considera el padre de la teoría contractualista de la sociedad y el poder político.

“Frente a las teorías de contrato que se dieron previamente, la que se encuentra en Grocio y Locke parte del individuo. Estar dentro de un orden político al que se debe lealtad presupone, en esa perspectiva, que uno ha otorgado a ello su consentimiento. La naturaleza no genera sumisión legítima”. Aparece ahora otro elemento clave para entender la modernidad: el valor del individuo. En la Edad Moderna, el valor y el sentido manan del yo, del individuo. “El desarrollo más radical de esa línea de pensamiento en la filosofía moral tuvo que esperar a Kant” (Taylor 2006, pp. 126-27).

El centro de la atención en toda la Edad Moderna es la libertad. Ya vimos que en Hobbes “el bien lo determina cada persona por lo que desea Y en el utilitarismo maduro el acento que se pone en la noción moderna de libertad surge del

rechazo al paternalismo. Cada persona es el mejor juez de su propia felicidad. Los utilitaristas toman como rechazo del paternalismo el rechazo de la idea de que el bien se funda en un cierto orden natural” (Taylor 2006, p. 127). En este proceso de afirmación de la libertad individual desempeñó un papel importante la revuelta luterana hacia la autoridad del papado y su afirmación de la libre interpretación de la Escritura. Es la génesis del liberalismo político, que culminará con la separación del poder político y el poder eclesiástico y la afirmación de la libertad de conciencia. El viejo orden estaba muriendo: ya no había formas de vida más elevadas o superiores que otras (la vida del monje contemplativo o la del caballero), sino que cada individuo era libre “para determinar los objetivos de su vida y su particular definición de la felicidad” (Taylor 2006, p. 127). Resuenan aquí aquellas famosas palabras de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, uno de cuyos firmantes fue John Witherspoon, tutor de Madison en Princeton: “... todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”.

Luego, viene Kant. “Kant comparte el acento moderno en la libertad como autodeterminación. Insiste en ver la ley moral como algo que emana de nuestra voluntad ... [y] en que las obligaciones morales no deben nada al orden de la naturaleza. De-secha enérgicamente por irrelevantes todas las distinciones cualitativas que separan lo superior y lo inferior en el orden del cosmos o en la naturaleza humana” (Taylor 2006, p. 128). Depender de alguna forma del orden de la naturaleza sería caer en la heteronomía, y para el filósofo de Königsberg la fuente de la dignidad del ser humano radica precisamente en

que él se da a sí mismo su propia ley: es autónomo, o puede serlo. Desde luego, Kant “cuenta con la ayuda y complicidad de todas las dudas epistemológicas y metafísicas incrustadas en la perspectiva moderna” (Taylor 2006, p. 128). No es fácil refutar el idealismo trascendental que con tanto trabajo y meticulosidad elaboró Kant para dar respuesta a los más difíciles problemas epistemológicos de su tiempo. Fue la más elaborada síntesis entre el racionalismo y el empirismo que hasta entonces se había propuesto, y el triunfo del antropocentrismo, como la culminación del espíritu de la Ilustración.

Paralelamente a estos desarrollos, y sin hacerse notar mucho, se desarrollaba otra tendencia cuyos efectos no se dejarían sentir sino hasta inicios del siglo XX: el abandono de la visión trascendente de la vida.¹ Para la visión antigua y medieval, la preservación de la vida no era el valor supremo. Como había dicho Pompeyo, “vivir no es necesario, navegar sí”.² De ahí, posiblemente, la alta estima en que se tenía la valentía del caballero en esas edades, a la par del desprecio por el trabajo manual y las actividades comerciales. La Edad Moderna, en contraste, ve surgir el valor de la vida corriente. La paz —“perpetua”, añadiría Kant— es un valor

¹Taylor desarrolla ampliamente este tema en *A Catholic Modernity?* (1999).

²“Recuérdese la famosa anécdota de Pompeyo narrada por Plutarco (*Vidas paralelas*, VII, 50, 13). Habiéndose producido una terrible carestía de alimentos en Roma, Pompeyo recorre los puertos del Mediterráneo buscando cereales. Cuando por fin lo ha conseguido, el tiempo empeora y los marineros temen hacerse a la mar. Consciente de la importancia de su misión, Pompeyo proclama ‘Navegar es necesario, vivir no es necesario’, vence la resistencia de los marineros, emprende la travesía y ve coronada su audacia por el éxito” (Rodríguez Duplá 2001, p. 24).

moderno. En esta era, “todos deberíamos trabajar para mejorar la condición humana, mitigar el sufrimiento, vencer la pobreza, acrecentar la prosperidad, aumentar el bienestar humano” (Taylor 2006, p. 130). Se trata de construir la ciudad terrena, no la ciudad celestial. Hijos de la Modernidad son tanto el humanismo secularista como el marxismo ateo, negadores de un orden superior que da sentido al orden mundano.

Llegados a este punto puede entenderse la distinción que Taylor hace entre “noción sustantiva” y “noción procedimental” de la razón. “Califico de sustantiva una noción de la razón cuando juzgamos la racionalidad de los agentes o sus pensamientos y sentimientos en términos sustantivos. Esto quiere decir que el criterio de la racionalidad es la comprensión correcta. Platón tiene una concepción de esta índole no puedes ser totalmente racional y creer, por ejemplo ... que la vida mejor sea la que satisface los deseos más sensuales” (Taylor 2006, p. 131). En contraste, “una noción procedimental de la razón rompe esa conexión. La racionalidad o el pensamiento de un agente se juzga por cómo piensa, no principalmente por si el resultado es sustantivamente correcto. El buen pensar se define procedimentalmente” (Taylor 2006, p. 131). El criterio de verdad es inmanente a la razón, no trascendente. La verdad no se alcanza por la actividad contemplativa ligada a la vida virtuosa y ascética del sabio, sino por la actividad paciente del científico que sigue un método; ese método está al alcance de todos, y es independiente de la vida moral del investigador. “Descartes ofrece un ejemplo paradigmático con su modelo de pensamiento claro y distinto” (Taylor 2006, p. 131).

Ahora estamos en posición de enten-

der por qué “los antiguos comprendieron la razón práctica sustantivamente”. Para ellos, “ser racional equivalía a tener la visión correcta o, en el caso de la *phronesis* de Aristóteles, una certera capacidad de discriminación moral” (Taylor 2006, p. 131). El bien era objetivo, y para los teólogos medievales estaba indisolublemente unido a la unidad, la verdad y la belleza (los trascendentales del ente). “Pero una vez dejado al margen el sentido o la visión del bien, por considerarlo irrelevante para el pensamiento moral, entonces nuestra noción del razonamiento práctico ha de ser procedimental. La excelencia del razonamiento práctico se define en términos de un cierto estilo, método o procedimiento de pensamiento. Para los utilitaristas, la racionalidad es la maximización del cálculo Para los kantianos el procedimiento definitivo de la razón práctica es la universalización” (Taylor 2006, p. 131).

¿Por qué ese énfasis en el procedimiento? Porque no conocemos lo que es el bien, o porque para cada uno el bien es distinto. Lo que a mí me produce felicidad puede que no sea lo mismo que a ti. Lo importante, para los modernos, es diseñar los procedimientos que permitan a cada individuo el ejercicio de su libertad en la busca de su bienestar y felicidad. El valor supremo es la felicidad, no ya solo para encontrar los medios más adecuados para una vida lograda, sino, incluso, para darse sus propios fines. Por eso dice Taylor que “hacer sustantiva la razón práctica implica que la sabiduría práctica es cuestión de percibir el orden que en cierto sentido está en la naturaleza. Este orden determina lo que hay que hacer. Para invertir esto y darle prioridad a los deseos o a la voluntad del agente ... es menester redefinir por completo la cuestión en términos procedimentales”. Y más adelante: “... esta idea moderna de liber-

tad es el motivo principal para el imponente giro que se efectúa desde las justificaciones sustantivas a las procedimentales en el mundo moderno” (Taylor 2006, pp.. 131-32).

En la segunda mitad del siglo XX, la noción procedimental de la razón está presente en autores tan importantes como Habermas y Rawls. Mientras el primero es heredero de Kant, el segundo se sitúa más bien en la tradición contractualista. “La idea [sostenida por Habermas] de que una norma sólo se justifica en la medida en que incoerciblemente sea aceptada por todos, es una nueva e interesante variante de la idea procedimental En cierta manera, aún la universalidad de Kant y el rechazo benthamiano a decidir por otras personas lo que es correcto para ellas” (Taylor 2006, p. 132).

John Rawls, por su parte, propone como una ética adecuada para nuestro tiempo aquella que da prioridad a la justicia sobre el bien. En la posición original con su “velo de ignorancia”, los agentes racionales tienen distintos objetivos racionales. En esas circunstancias, hay que definir los principios y procedimientos que guíen su conducta. El objetivo de las partes es llegar a un consenso para definir los principios de justicia que permitan a los individuos desarrollarse según su propio criterio y perseguir el bien según cada uno lo entiende.

El mercado como expresión y modelo de la razón procedimental

Si admitimos que en el mercado no hay bienes que posean un valor intrínseco, que las distinciones o valoraciones que se producen en el intercambio libre entre personas son subjetivas, que las preferencias individuales tienen el mismo valor y

que lo importante para el funcionamiento de esta institución son las reglas claras e iguales para todos, sin que existan privilegios ni coacción, es evidente que la razón que reclama es la procedimental.

A este argumento se puede objetar que la división de la razón en sustantiva y procedimental no es exhaustiva, y que pueden ofrecerse otras nociones de la razón. O bien, que la razón no es solo sustantiva ni solo procedimental: que algunos bienes pueden verse desde la perspectiva de la razón sustantiva y otros desde la perspectiva de la razón procedimental.

En cuanto a la primera objeción, diré que no se trata de agotar las nociones de razón sino de presentar una propuesta de interpretación del cambio entre la visión antigua y la visión moderna del mundo desde la perspectiva del uso de la razón: esta nos puede servir para descubrir la naturaleza de las cosas (qué son) o para comprender cómo llegan a ser. La segunda objeción la abordaré en la conclusión, como parte de mi propuesta de solución al problema.

También se puede objetar que el mercado ha existido siempre, en la medida en que ha existido el intercambio de bienes entre personas; no es un invento moderno. Esta objeción tiene validez si se refiere al mercado como institución o como actividad humana. Lo que la analogía busca resaltar, sin embargo, es que esa forma de razonar procedimental propia del mercado, que antes no se consideraba apropiada para aplicarla a otras esferas de la vida (la moral, la política o la religión) en la Edad Moderna, se ha convertido en paradigmática. Esto es, hay quienes ven todo como si fuera un mercado: mercado de las ideas, mercado de las religiones, mercado de las propuestas políticas. No

es de extrañar: quienes así razonan lo hacen porque son modernos en su forma de pensar, y consideran la libertad individual como el valor supremo.

Se puede contra-argumentar diciendo que lo que las personas eligen libremente es lo mejor para ellas, pues nadie sabe mejor que cada uno lo que le conviene, así sean creencias morales, religiosas o políticas. En esto hay parte de verdad, pero también un riesgo. La verdad es que la moral, la religión o las concepciones políticas no se pueden o no se deben imponer. Para que estas sean genuinas formas de vida deben ser libre y conscientemente elegidas. El riesgo inherente al “mercado de las ideas” es el relativismo: no hay verdades, sino que cada quien opta por el conjunto de valores o de marcos normativos que considera adecuados a sus intereses.

En este debate subyace, como se ve, un problema metafísico y gnoseológico: si existe un orden natural y si, en caso de que exista, el hombre puede conocerlo. La antigüedad respondía en forma afirmativa a ambas preguntas. La respuesta de la filosofía moderna, en general, es negativa.

Una posible solución

Hay quienes viven escindidos entre dos visiones del mundo: en su vida práctica, viven como modernos, y en su vida moral y religiosa, como antiguos. Esto sucede especialmente con los católicos. El proyecto político de la Cristiandad, que pretendía imponer la religión y la visión del mundo católico a través del poder político colapsó en el siglo XVII (la Paz de Westfalia, 1648). En cierta forma, puede decirse que los católicos viven como extrañados en un mundo formado con premisas

filosóficas y teológicas que no son de su cosecha. El Quijote representa, en mi opinión, la visión de un hombre, de un autor, que entrevió el fin de su mundo e intentó mostrar la forma de vida y los ideales que se perdían, quizás para siempre. Felipe II murió convencido de que el ideal por el que luchaba (el orden político católico) era el correcto, el querido por Dios, pero a la vez vencido y confundido por las nuevas fuerzas que habían nacido en los países protestantes, aliados naturales de la forma de vida moderna.

En opinión de Taylor, que escribe como católico en *A Catholic Modernity?*, estos cambios eran necesarios para el desarrollo del cristianismo. “Tenemos que aceptar con humildad el hecho de que este rompimiento era necesario para su desarrollo” (Taylor 1999, p. 16). En efecto, solo en la cultura moderna—la cultura del liberalismo—podía desarrollarse “la afirmación de los derechos humanos universales: a la vida, la libertad, la autorrealización, que son vistos como radicalmente incondicionales” (Taylor 1999, p. 16). En particular, existe un derecho humano fundamental para la cultura moderna, que la Iglesia Católica no reconoció abiertamente sino hasta el Concilio Vaticano II: la libertad de religión y de conciencia. No es, arguye Taylor, que la doctrina de los derechos humanos fuera incompatible con el cristianismo como religión; eran incompatibles con el proyecto de la Cristiandad. (Que esto es así lo prueba el hecho de que hoy la Iglesia Católica es una de las instituciones que con más firmeza defiende los derechos humanos.)

El cristianismo necesita la libertad de las conciencias. La fe debe ser libremente aceptada y asumida. Esta clase de libertad se logra, paradójicamente, cuando nadie “*is running the show*” (Taylor 1999, 18). La virtud no es virtud si es impuesta. Las

obras de misericordia no son tales si son obligadas, aunque sea por la presión social. De manera que “gracias a Voltaire y a otros por mostrarnos esto (aunque no lo hayan pretendido) y por hacernos vivir el Evangelio en una forma más pura, libre de esa continua y a menudo sangrienta forma de forzar la conciencia, que fue el pecado y la enfermedad de esos siglos ‘cristianos’” (Taylor 1999, p. 18).

El proyecto político de la Cristiandad ha terminado. ¿Pero significa esto que también ha terminado la visión de la naturaleza y del bien propia de la doctrina cristiana? ¿No tiene ya validez la noción sustantiva de la razón? La Ilustración (y el humanismo secularista que de ella se derivó) considera que la visión sustantiva de la razón es un obstáculo para aquella forma de vida y de organización política en la que nadie reclama poseer la verdad. La religión católica se asocia, con razón, a esa visión sustantiva. ¿Cómo responde el católico a esa “acusación”? Reclamando su derecho a la libertad de conciencia—un derecho humano universal—. De esta cuenta resulta que uno de los logros más importantes del liberalismo dieciochesco—enemigo, en general, de la religión católica—viene a ser, hoy por hoy, un baluarte teórico fundamental para los católicos, especialmente en aquellos países en que son minoría.

El liberalismo vino para quedarse. Ser occidental hoy en día casi equivale a ser liberal. Algunas formas de liberalismo son hostiles a la religión (el laicismo europeo), mientras que otras reconocen lo que esta puede aportar a la sociedad, siempre y cuando se mantenga la separación entre Iglesia y Estado (el modelo que Benedicto XVI ha llamado de “laicidad”, que se da sobre todo en Estados Unidos).

Aun en el contexto más favorable (el

de la laicidad), el católico debe recordar que el fin de la religión no es el florecimiento humano, sino la gloria de Dios. Dios no está al servicio de la vida, sino la vida al servicio de Dios. Un católico—si está bien formado—cree que si la vida humana no tuviera por fin dar gloria a Dios, sería despreciable, no tendría sentido. Solo de esta manera se puede entender el martirio. En el fondo, creo que esto es lo que los liberales modernos no terminan de aceptar, pues para ellos la vida humana es el valor supremo. Taylor expresa la lógica de este distanciamiento de esta forma: “(1) Para nosotros [los hombres modernos], la vida, su florecimiento, y alejar las fronteras de la muerte y el sufrimiento son el valor supremo; (2) no siempre fue así; no fue así para nuestros ancestros, para las personas de las civilizaciones pasadas; (3) una de las cosas que impedían que esto fuera así fue, precisamente, un sentido, inculcado por la religión, de que existían metas más altas; (4) hemos arribado a (1) por medio de una crítica y de una superación de (esta clase de) religión” (Taylor 1999, p. 23).

Esto explica por qué para algunos hablar de un fin trascendente para la vida humana es “socavar el interés por la vida de nuestro mundo humanitario, civilizado. Sería revertir la revolución y volver al viejo orden de prioridades” (Taylor 2006, p. 23). Justamente, el cristiano tiene otro orden de prioridades en la vida. El peligro de vivir en el mundo moderno, que fomenta la vida como meta de la organización social, de la ciencia, la política y la economía, consiste, precisamente, en trocar ese orden de prioridades.

El cristiano, entonces, debe estar prevenido de que no todos los productos de la moderna cultura liberal son aceptables para él. Si quiere preservar su identidad puede aceptar algunos valores (de hecho,

muchos) de la forma de vida moderna, pero no todos. No puede, por ejemplo, ser relativista. No puede creer que cualquier forma de vida es tan buena como otra, ni que cada quien tiene “su” verdad. Consecuentemente, tampoco puede aceptar que todo en la vida debe funcionar como el mercado o con la lógica del mercado. Hay cosas que no se compran ni se venden, ni su valor depende de las preferencias individuales. Los bienes materiales, sí: ellos no tienen valor intrínseco. Pero los bienes espirituales, aquellos que son mis marcos referenciales, no los puedo cambiar por otros, como se cambia una computadora o un vehículo.

De hecho, también el liberal está obligado a reconocer que hay bienes de este tipo; por ejemplo, los derechos humanos universales. Es posible sostener que a esa doctrina que hoy consideramos un logro imperecedero de la humanidad hayamos llegado a través del intercambio de las ideas. La historia habla de otra realidad; una realidad plagada de amargas y sangrientas batallas políticas. El hecho es que los hombres muchas veces han dado la vida por defender unos ideales que consideraban verdaderos. Alabamos a las personas que empeñan su vida por defender y propagar sus ideas. Quien vende o cambia sus ideas por beneficios materiales no es digno de encomio. Allí no se aplica la lógica del mercado.

Mi conclusión es que la noción procedimental de la razón tiene su lugar, en actividades como el mercado y, tal vez, la organización política. Pero no se puede universalizar. La razón sustantiva tiene su lugar, precisamente en aquellos bienes que consideramos irrenunciables e innegociables.

REFERENCIAS

- Hobbes, Thomas. 1994. *Leviatán*. México: Gernika.
- Ketcham, Ralph. 1990. *James Madison*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Rodríguez Duplá, L. 2001. *Ética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Taylor, Charles. 1999. *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*. James L. Heft, ed. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 2006. *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica.