

# El principio del resultado y la crisis de la ciencia económica moderna

---

**ALBERTO I. VARGAS\***

Revista Cultura Económica

Año XXXIV • N°94

Diciembre 2017: 47-76

**Resumen:** Se propone una lectura antropológica de la génesis e itinerario de la ciencia económica moderna en orden a comprender su situación contemporánea de crisis. La pretensión de garantías y resultados ante la incertidumbre de la actividad económica por ser una ciencia humana condujo al hombre moderno a reestructurar las claves de su actuar. Se trata en definitiva de un reduccionismo antropológico que abandona el crecimiento humano como eje central en orden a la adquisición de resultados que abre paso al utilitarismo materialista. En este trabajo se abordan seis claves del principio rector de la ciencia moderna y su vertiente económica.

**Palabras clave:** antropología; utilitarismo; economía del don; Leonardo Polo

**Abstract:** *This article offers an anthropological reading of the origin and subsequent path of modern economics in order to understand its contemporary crisis. In negation of economic activity as a human and uncertain science, the pretension that it can offer guarantees and results in the face of uncertainty led modern man to restructure his way of acting. This change ultimately corresponds to an anthropological reductionism that abandons human growth as its central axis in favor of obtaining results, opening the way to materialistic utilitarianism. This article addresses six keys to the guiding principle of modern science and its economic instantiation.*

**Keywords:** *Anthropology; Utilitarianism; Economy of Gift; Leonardo Polo*

---

\* CISAV (México) – alberto.vargas@cisav.org

## I. Génesis antropológica del principio de resultado

El origen de la crisis contemporánea de la cultura occidental y en general de la modernidad se remonta posiblemente, en términos filosóficos, al proyecto filosófico de Duns Escoto y Guillermo de Ockham<sup>1</sup> (Gilson, 1955; Kent, 1995). Dicho proyecto surge como una reacción temerosa ante el paganismo aristotélico con la intención de proteger la revelación cristiana y sus descubrimientos filosóficos. Se trata de un pesimismo teo-antropológico por el que el tardomedievo renuncia al hombre como *capax Dei* y, prolongado en el tiempo, conduce nuestra situación histórica en un itinerario que va desde la tristeza espiritual a la desesperación. Adquirir esta perspectiva histórica permite comprender la modernidad como fenómeno íntimo y por tanto a la llamada *kulturkrisis* como una *crisis antropológica* de alcance colectivo (Vargas, 2017: 236).

Este pesimismo teo-antropológico tiene consecuencias tanto teóricas como prácticas, pero tal vez la más primaria y fundamental sea la que el filósofo español Leonardo Polo advierte y denomina con la expresión de “*principio del resultado*”. Si el hombre se ve a sí mismo incapaz de Dios, entonces, como en la fábula de la zorra y las uvas, por su tendencia natural al perfeccionamiento buscará a toda costa algo de lo cual sí sea capaz: el universo y el hombre mismo. Como fruto de un falso realismo, lo que piensan los primeros modernos es:

echemos cuentas, examinemos con cuidado aquello de que es capaz el hombre; no partamos alegremente de que es capaz de todo; no nos engañemos: no vaya a ser que estemos persiguiendo algo que jamás vamos a conseguir. Necesitamos garantías (Polo, 2009: 315-316).

El gran interés de la modernidad es rescatar la *libertad* que –a la luz de una filosofía cristiana– se vio encorsetada en la propuesta antropológica de Aristóteles. Efectivamente, la libertad como proyecto de civilización es una idea inédita que hay que atribuirle a la modernidad. Que la libertad es *novum*, novedad, está muy claro en las diversas versiones del pensamiento moderno. Sin embargo, su intuición es paradójica: por un lado, se buscan novedades y, por otro,

se deja de lado la novedad divina por creerla inalcanzable. Sin duda hay detrás de esta actitud un interés creativo y por tanto una pretensión de innovación: el hombre moderno se concentra en su propia actividad creadora y pierde de vista su propio carácter de criatura, es decir, la fuente de tal don. Si lo propio del hombre es ser radicalmente hijo, en la modernidad se pretende antes que nada ser padre (Assirio, 2015: 41-49).

Se trata del deseo desbocado del hombre por tener *éxito*, pero sobre todo por tener éxito *ahora, ya*, un éxito que culmine prematuramente. La actitud es propia de un cierto pragmatismo existencial que lleva a reducir el horizonte de posibilidades asequibles al hombre. No se está dispuesto a asumir el *riesgo*, sino que se desea garantía a toda costa. Sin embargo, hay que decir que es un error acortar el horizonte de la actividad humana a cambio de un resultado prematuro. Se esconde en esta actitud un *pesimismo* sobre el hombre, sobre Dios y sobre la relación de ambos, el cual lleva a considerar la realidad del siguiente modo:

estoy ahora en cierta situación respecto de Dios. Esta situación no la puedo mejorar. Carece de sentido pensar o esperar que, en un momento ulterior, algún proyecto cara a Dios sea fructífero, y que algo mío salga de él modificado en términos de relación con Dios. De dicho proyecto no se obtiene resultado alguno; el proyecto carece de sentido y la optimación es imposible (Polo, 1993: 59).

Si no todo es posible para el hombre, entonces habrá que determinar qué éxito es realmente posible en concreto. Desde sus orígenes la modernidad siempre ha estado enzarzada con la tarea del *aseguramiento*. Lo primero fue el intento de saber a qué atenerse desconfiando en los medios de los que el hombre dispone para su perfeccionamiento. El hombre moderno pensó que los recursos disponibles eran muy escasos e inadecuados para la empresa que los clásicos proponían: la perfección humana; y, como consecuencia, decidió libremente renunciar al proyecto de la *optimación humana*. Si Dios queda fuera de nuestro alcance, ¿qué resta sino cada uno y el mundo? Hay aquí una intención de dominación por parte del hombre,

un deseo de control de los resultados de las propias acciones, un propósito de evitar a toda costa todo lo que las desborde, una pretensión de límite a las energías humanas. Tal actitud implica la inversión simétrica de la dualidad sustancia-accidentes, acto-potencia conduciendo primero al resultado y posteriormente a la fragmentación del agente del resultado<sup>2</sup>. Es decir, buscar primero el resultado implica dejar al hombre en segundo plano y a largo plazo el declive antropológico. No todo es posible para el hombre; de ahí que haya que determinar qué es en concreto posible para él, cuál es su poder, y de ahí también que el único modo de determinarlo –frente a las interminables y bizantinas discusiones medievales– sea el ejercicio efectivo y exitoso de sus posibilidades, lo cual abre paso a la ciencia moderna.

Aunque en general el hombre moderno se dio cuenta de que existen otras realidades más atractivas y loables a las cuales orientarse, con frecuencia las ha descartado de su plan de acción porque no le parece que estén a su alcance y, con un sentido más *pragmático* que práctico, decide atenerse estrictamente a lo realizable con certeza:

Desde su inicio los movimientos espirituales de la modernidad suponen esta restricción radical. Basta citar a Guillermo de Ockham, al que ya se le aplicaba el nombre de moderno: *Venerabilis inceptor*; a Maquiavelo, Lutero, Bacon, Bruno, Descartes, Hobbes, Locke, revolucionarios segadores de ideales. ¿Por qué es preciso renunciar? Estos hombres renunciaron porque sujetaron sus aspiraciones a lo que conviene llamar el *principio del resultado*, sin otra alternativa que el inmediatismo de la intuición intelectual o afectiva (Polo, 1993: 98).

## **II. Activismo, utilitarismo inútil y el discurso del *management***

Antropológicamente hablando, lo que hay en los orígenes de la modernidad es la sublevación de la voluntad frente la racionalidad. Ante una razón perezosa y débil pensamos que la voluntad puede afrontar la situación sin ayuda de la razón (Gillespie, 1995: 14-28;

Inciarte, 2005: 360-361; Benedicto XVI, 2006). Esto supone un decaimiento para el hombre, pues es un reduccionismo en la dimensión espiritual humana convirtiendo al “hombre la medida de todas las cosas” (Weaver, 2008: 13) y que tiene un carácter hegemónico de la realidad<sup>3</sup> (Schulz, 1961). Como consecuencia, el *voluntarismo* del siglo XIV se desarrolla de un modo exacerbado –en Nietzsche especialmente– y ha moldeado una voluntad pragmática, que busca resultados mediante el uso instrumental del pensar formal (Polo, 1993: 77-78).

Efectivamente, el *principio del resultado* que gobierna sobre la razón en los tardomedievales es una constante en los pensadores modernos y especialmente en el origen del *utilitarismo* que incoa Adam Smith con el fin de compatibilizar el interés individual con el común, el cual no es ajeno al pesimismo teo-antropológico de la ética protestante.

La *Teoría moral de los sentimientos* de Smith (1759) –que precede a *La riqueza de las naciones* (1776)– es una obra teñida de radical pesimismo, que pone de manifiesto una maduración de su noción de hombre y que juzga la actividad económica como algo desfavorable que no añade nada a la felicidad humana<sup>4</sup>. Aunque “la verdad no tiene sustituto útil” (Polo, 2006: 278), en Smith la razón práctica se ha impuesto desproporcionadamente sobre la razón teórica. Ante el planteamiento clásico de la felicidad plena que otorga la práctica de la vida buena y virtuosa, Smith plantea un inconveniente: este tipo de vida es asequible para muy pocos. Y, por eso, propone en su análisis descriptivo de la sociedad una fórmula de felicidad reducida a las satisfacciones materiales, a las cuales pueden acceder muchos (Smith, [1759] 1997; Lázaro, 2002). En definitiva, con una pretensión del resultado –de éxito prematuro–, Smith propone un utilitarismo que es inútil en orden a la vida moral y al sentido trascendente del hombre y que implica una ruptura interna en la vida humana, fragmentando al trabajo de la vida y la trascendencia. Este principio cuantitativo de “la mayor felicidad para el mayor número” tiene su origen antropológico en el *principio del resultado*, presente

en el nominalismo de Ockham<sup>5</sup>, aunque más concretamente sea Hume –y después Kant<sup>6</sup>– el que abra paso a Smith encontrando un “sustituto” de la verdad<sup>7</sup>.

Sobreponer la búsqueda de lo útil a la verdad, es la muerte pragmática de la filosofía. De este modo, en la modernidad, la utilidad ha triunfado sobre la verdad y se ha constituido como referencia vital. La autoconcepción pragmática moderna lleva al hombre a buscar en todo su actuar un resultado garantizado:

Toda la historia de la humanidad está señalada por este singular dilema entre la calma pretendida, no violenta, de la verdad y la presión de utilidad, de la necesidad de pactar con las potencias que caracterizan la vida cotidiana. Y siempre aparece esta victoria de lo útil frente a la verdad, aunque nunca la huella de la verdad y su propio poder se pierdan por completo; más aún continúan viviendo hoy de forma sorprendente, como en una jungla llena de plantas venenosas (Ratzinger, 2005: 31).

En el interés utilitario, original del planteamiento moderno, se encuentra implícito el declive de la misma voluntad que renuncia a los temas del espíritu –superiores a ella– decayendo, por una pretensión de éxito, en las meras cosas, fácilmente asequibles. Si la gran promesa del resultado es el éxito, éste da paso a la automatización y, una vez instalado lo automático, la voluntad queda jubilada, pierde su fuerza y eficacia (Polo, 1993: 78): surge entonces el *hombre-máquina*. En esa situación, el hombre intervendrá solamente ante la fractura del sistema ante los llamados *daños colaterales*.

El principio del resultado incoa entonces el adormilamiento de la voluntad, pues una vez que se ha pisoteado su capacidad para lo grande, ésta se rebela y, aburrída en sí misma, desespera<sup>8</sup>. Esta actitud es patente hoy en día en nuestra cultura de consumo, y del llamado *Estado benefactor*, que da lugar a una sociedad instalada en su comodidad, que es incapaz de reaccionar ante cualquier proyecto magnánimo. Pieper explica este itinerario del siguiente modo:

Lo opuesto a la acedia no es la laboriosidad y la diligencia –como piensan los modernos–, sino la grandeza de ánimo y aquella alegría que es el fruto del amor divino sobrenatural. La acedia y la diligencia burguesa no sólo pueden coexistir perfectamente, sino que hay que buscar el origen del desmesurado y excesivo afán por el trabajo, propio de nuestra época, en la acedia, que es precisamente el rasgo fundamental de la fisonomía espiritual de este tiempo. La absurda frase “trabajar y no desesperar” es instructiva a este respecto (Pieper, 1961: 70).

Junto con la actitud pragmática está siempre presente el *activismo*, el deseo de ejercer dominio sobre sí mismo y sobre las cosas que nos rodean. Es fácil descubrir en el activismo una especie de evasión, de ocultamiento de los afanes más humanos en el fondo de la intimidad. Si se ha dicho que la acedia es en el origen de la modernidad una especie de *pereza espiritual*, entonces es fácil ver ahora la vinculación que tiene con el *activismo*. Si el hombre no es capaz de gobernar sus más grandes aspiraciones, si se ha oscurecido la magnanimidad, para evadir ese gran vacío y decepción, buscará llenarse con lo que ve asequible, al alcance de la mano: un perezoso del espíritu y activista del mundo.

A partir del pensamiento de Smith podemos decir que el activismo se ha ido convirtiendo paulatinamente en una *enfermedad espiritual* que nuestra sociedad contemporánea padece y que es especialmente manifiesta en la empresa y la economía<sup>9</sup>. Recientemente, el Papa Francisco ha insistido en este punto, diciendo que “la crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica. ¡La negación de la primacía del hombre! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (*Exodo XXXII, 15-34*) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y un objetivo verdaderamente humano” (Francisco, 2013). Como ya se ha señalado también, esta enfermedad tiene su fundamento en el nominalismo voluntarista de Ockham y su principio del resultado.

El *miedo a pensar* se encuentra presente en toda la teoría del *management* moderno, porque se minusvalora la actividad intelectual y se privilegia la acción. Los directivos en las empresas se encuentran especialmente afectados por esta enfermedad. Como señala Polo:

No es cierto que el activismo sea una buena manera de dirigir, porque implica precipitación, improvisación. Para dirigir hace falta respetar el ritmo de adquisición de los conocimientos suficientes para decidir con acierto; hay que buscarlos, aunque a veces no se obtengan. Lo anterior es una llamada de atención, no un consejo vano. El directivo debe dar vueltas a los asuntos que trae entre manos, porque es claro que la ignorancia –y la imprevisión es ignorancia– se puede superar, y a veces se logra simplemente deteniéndose en la consideración de las cosas, descubriendo relaciones entre ellas. En muchas ocasiones el *error* se origina por no haber tenido en cuenta suficientes aspectos, es decir, por el reduccionismo inherente al método analítico. Las conexiones *sistémicas* no deberían haberse pasado por alto. Hace falta cierta fortaleza para no contentarse con la claridad del análisis y para no actuar ligeramente con las recetas que ese método proporciona. El directivo no puede prescindir del recetario analítico, tan abundante por otra parte, pero sin descuidar la síntesis, porque ese descuido anula uno de los hábitos más importantes para no equivocarse en la práctica: lo que los clásicos llamaban *solertia*, aquella dimensión de la prudencia con la cual el hombre se enfrenta con lo inesperado (Polo y Llano, 1997: 79).

También en la génesis del *protestantismo* se encuentra presente esta actitud utilitarista que, con frecuencia –por el afán de control– adquiere tintes de una *viciosa hipercrematística*<sup>10</sup>. ¿Cómo garantizar mi predestinación? Con las nuevas religiones: los negocios, la ciencia, el Estado<sup>11</sup>. Pero, frente a esto, se puede leer en la Escritura: “un doble pecado ha cometido mi pueblo: me han abandonado y han construido aljibes que no pueden contener el agua” (Jeremías, II: 13). La pretensión del éxito no es más que un intento de escape ante la frustración con respecto a la trascendencia, y ello, por sentirse *incapax Dei*: “Esta acidia metafísica puede coexistir con una gran actividad. Su esencia es la huida de Dios, el deseo de estar sólo consigo mismo y con la propia finitud, de no ser molestado por la cercanía de Dios”



(Ratzinger, 2005: 78). Ahora bien, “¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida?” (Mt, XVI: 26). Este tipo de actividad en el hombre se vuelve inútil, carente de sentido, pues cae en saco roto si no está orientada hacia el fin del hombre mismo.

La ciencia del *management* es ejemplar en la aplicación del principio del resultado y su posterior crisis. Hoy en día, está muy claro que en las escuelas de negocios se buscan todas las técnicas posibles para poder controlar al hombre y obtener con garantías los resultados productivos deseados. Frederick Taylor, padre de esta teoría, lo ha puesto de manifiesto desde sus primeros planteamientos: los hombres *magnánimos* ya no son necesarios, sino que el sistema debe sobreponerse al hombre<sup>12</sup> (Taylor, 1967). Lo trascendente en el hombre es sustituido por el *obrar* humano. Si no hay destino ni trascendencia, entonces el ideal libertario de la modernidad está frustrado, y una antropología que prescindiera de la virtud es deficitaria y pesimista. El principio del resultado lleva al hombre a valorar sólo lo externo mientras desprecia o abandona el interior (Taylor, 1967: 125). Como señala Polo, “[e]l tema de la virtud no aparece en la filosofía moderna, o aparece siempre en un sentido despectivo, bajo una profunda incompreensión: la virtud como actitud hipócrita o afectada” (Polo, 1993: 25). Este pragmatismo le roba al hombre su condición dignificante: lo superior debe elevar a lo inferior. El hombre siendo capaz de descubrir la orientación teleológica del mundo, prefiere darle su propia orientación subjetiva.

El discurso del *management* supone un acceso privilegiado al problema de la modernidad<sup>13</sup> porque en él queda planteado –como también en muchos otros campos– un problema neurálgico desde el primer momento de este periodo: *el sentido de la acción humana*. El actuar del hombre está presente íntimamente en la relación con el universo y las cosas, pero sobre todo en su propia intimidad. De ahí que el trabajo científico tenga serias repercusiones no sólo en el mundo, sino también en el hombre mismo:

Ampliando esta observación, señalemos que se incurre en confusión si no se toma en cuenta que el actuar del hombre tiene muchas dimensiones. En especial, como dominador del mundo el hombre hace posible, a la vez, el perfeccionamiento del mundo y su auto-perfeccionamiento. Estos dos puntos están estrechamente vinculados, pero no deben mezclarse. Cabe entender al hombre como el *perfeccionador perfectible*. El hombre perfecciona el universo, pero su fin no es perfeccionar el universo, sino perfeccionarse con ello. Esto significa que ambos perfeccionamientos no son del mismo orden. Y esto, a su vez, quiere decir que la absolutización de la acción humana implica confusión o reduccionismo (Polo, 1996: 91).

En palabras del sociólogo Clause Offe estamos ante una “*crisis de la crisis del management*”<sup>14</sup>, una crisis antropológica.

Actualmente una compleja multitud de teóricos del *management* ha intentado detectar qué cuestiones son las que facilitan la estabilidad, la cohesión y la integración de las organizaciones. Muchos buscaron superar “el antagonismo que apreciaban en el seno de las organizaciones entre el sentido de solidaridad y las exigencias de la eficiencia. Sin embargo, los estudios que realizaban no llegaron a elaborar una teoría suficientemente elaborada de la organización y en general propusieron una especie de manipulación voluntarista de la solidaridad al servicio de la productividad” (Martínez-Echevarría, 2001: 54).

Los autores y estudios posteriores a las concepciones clásicas de Taylor y Fayol han sido múltiples ya que han ido cayendo en la cuenta de la gran complejidad que implica entender las organizaciones humanas y su importancia creciente en la configuración de la sociedad. Talcott Parsons indicó que “el desarrollo de las organizaciones es el principal mecanismo por medio del cual, en una sociedad altamente diferenciada, es posible «hacer las cosas», alcanzar metas fuera del alcance del individuo” (Parsons, 1960: 41). Años después Peter Drucker aclaró que el *business management* es una parte del *management* y que las “las diferencias no están propiamente en los principios sino en la aplicación de los mismos, ya sea que se administre

una empresa de *software*, un hospital, un banco o una organización de *boy scouts*, las diferencias sólo se aplican al diez por ciento del trabajo” (Drucker, 1998: 156).

Pero, a pesar de los múltiples empeños, como remarca Polo, no se ha llegado a profundizar lo suficiente en la persona humana y sus acciones. Por tanto, todos los planteamientos vuelven a caer –a pesar de las diversas escuelas y autores que buscan dar cuenta del trabajo directivo y de las concepciones que se tiene sobre lo que es una organización<sup>15</sup> – en una fundamentación antropológica anclada en una visión ligada al radical del resultado, que podríamos sintetizar como radical de la eficiencia y productividad.

Polo sintetiza tres grandes posturas o radicales antropológicos: el moderno anclado en el resultado, el griego o clásico centrado en el enriquecimiento interior y el radical personal que tiene como clave la donación. La exclusividad del radical del resultado es reductiva, porque su victoria es engañosa y prematura, dando lugar a daños colaterales. Este radical moderno puede formularse así: *el hombre tiende hacia resultados*; pretende resultados; es un ser que tiene una enorme capacidad inventiva, capacidad dinámica, y puede llevar a cabo muchas realizaciones. Los resultados así radicalizados describirían una situación frente a la que, antes de los resultados, el hombre es prácticamente nada (Polo, 2012: 251).

Los sociólogos modernos, anclados en esta concepción, consideran que

el hombre depende completamente de los resultados, porque los resultados son para satisfacer sus necesidades. ¿Por qué trabaja el hombre?, ¿por qué el hombre logra tantas cosas con su trabajo? Porque es un inmenso vacío, y entonces el fin de su trabajo es llenar ese vacío. El hombre de entrada es una gran indeterminación, algo así como la nada; esta es la formulación de Sartre (Polo, 1993: 193).

Esta idea se ha repetido de modo recurrente, más o menos conceptualizada, más o menos de manera técnica, en el pensamiento

moderno: el hombre es nativamente un miserable, es pura miseria si se prescinde de los resultados de su actividad. Marx lo expresó con el concepto de alienación, indicando que, si al hombre se le quita lo que hace, es un miserable. Pero lo que precede es un falso humanismo porque es unilateral.

Polo, apuntando al centro del problema, explica que “si la entraña de la actividad humana es tan sólo económica, si no hay un orden de actividades y de fines, el logro de la libertad frente al Antiguo Régimen consume un deterioro antropológico; es un progreso, pero no hace crecer al hombre, sino que rebaja su nivel y crea una nueva forma de subordinación” (Polo, 2012: 60). ¿Cómo tendríamos que intentar plantearnos el problema? Polo responde:

Así pues, hay que estudiar la relación entre empresa y mercado. Si no hay mercado, no hay empresa; sin embargo, la empresa no es el mercado. La empresa como estructura *ad intra* no es mercantil. La empresa es mercantil cara al mercado, de tal manera que si el empresario –a esa conclusión llegan los “friedmanianos”– tuviese asegurada la provisión de lo que necesita para el ejercicio de su actividad por el mercado, no existiría la empresa. La empresa es una estructura de otro tipo, una organización de hombres y, por lo tanto, en ella no rigen las leyes del mercado. Para empezar a entender, en su sentido más nuclear, el problema de las actividades económicas humanas, no se puede partir de la distinción entre las actividades A, B y C... Hay que empezar de una manera distinta, a saber, notando que el mercado consta y está alimentado por instituciones no mercantiles, por instituciones que tienen de económico lo que tienen de incidencia en el mercado, pero que hacia dentro no son económicas. Es importante que los empresarios se den cuenta de esto. Seguramente ya han percibido ustedes el valor decisivo de lo que se suele llamar factor humano. Las relaciones que tienen ustedes con sus propios empleados no son estrictamente mercantiles, sino que trascienden constantemente el ámbito mercantil, y sólo en la medida en que lo trascienden, su empresa es rentable. Es conveniente superar las opiniones que trasmite la propaganda y que están en los libros que uno ha estudiado: que si todo es económico, que si Marx, o los liberales tienen razón... todo eso se esfuma si es que las actividades a partir de las cuales se alimenta el

mercado –y el mercado es imprescindible– no son mercantiles. Así pues, la relación entre la empresa y el mercado se define de este modo: la empresa está en el mercado, pero es impenetrable al mercado; constituye una institución, un tipo de organización que no obedece a las leyes económicas, es decir, a las leyes del mercado. No hay inconveniente en admitir las leyes del mercado, con tal de no extrapolarlas a las instituciones (Polo, 2012: 290).

Pero estructuralmente hablando, ¿en qué consiste esa nueva comprensión del hombre y su acción?

### III. Las 6 tesis del principio del resultado<sup>16</sup>

En términos filosóficos “el principio del resultado” acuñado por Polo equivale, en primer lugar, a la reducción propia de los postulados de la mecánica racional, y se explica desde varias tesis:

1) La primera es la del *abandono de la teoría de la causalidad aristotélica*<sup>17</sup>. La primacía del resultado significa primero el desconocimiento de la tetracausalidad como principio intrínseco del universo físico, para pasar a comprenderlo solamente como extrínseco. Viene a continuación la exaltación de la causa eficiente y la reducción de las causas<sup>18</sup> material, formal y, sobre todo, la final<sup>19</sup> a la eficiente. Se trata de una inversión jerárquica de la producción sobre la creación que da lugar al productivismo<sup>20</sup>. Si el hombre es incapaz del mundo interior, entonces intentará verterse hacia el exterior. Si sólo puede intentar resultados, la primera tesis constante de la modernidad en el plano filosófico, científico, físico, psíquico, social, etc., será la primacía de la eficiencia desnuda: la *eficacia*.

2) De este primer planteamiento se desprende con claridad una segunda tesis: *el hombre es únicamente espontaneidad*, y sólo en segundo término formalidad. Esto significa que lo único que el hombre puede llegar a ser es lo que puede alcanzar con su propio dinamismo –*energeia*. Esto es un rechazo, como se ha dicho, del descubrimiento aristotélico de que tanto la energía como la forma son primarias en el hombre. La posibilidad de una reconquista de la convicción de que el

hombre es un ser que puede mejorar intrínsecamente está al alcance del que sabe la importancia de la formalidad física. Esta tesis errónea está en la modernidad desde sus orígenes. Está claramente en Descartes, y mucho más agresiva aún en Freud, por poner algunos destacados ejemplos.

3) La tercera tesis del principio de resultado es: *el hombre está en este mundo en situación de miseria absoluta*. Debido al pesimismo moderno esta idea de que el hombre no es un ser optimizable fue difundida por Lutero, y después apareció en Pascal y en muchos otros pensadores modernos. En una situación de miseria absoluta la libertad no comparece y el crecimiento personal no tiene cabida.

4) El *reduccionismo antropológico*, el general intento de saber a qué atenerse respecto del hombre mismo y averiguar la fuerza que alberga en él para saber –con miras al resultado– lo que es asequible: ésta es la cuarta tesis. Hacer este planteamiento lleva a concretar el tipo de dinámica psíquica que el hombre posee. ¿Cuál es el impulso, la dotación tendencial eficiente que hay en el hombre? y en consecuencia, ¿cuáles son los objetivos a los que el hombre puede aspirar? A esto Polo lo llama “el hombre *anancástico*”: aquel que es incapaz de actuar en su integridad desde sí y para vivir, entonces, ha de recurrir a algo que tenga lugar en él fatalmente, sin ser él mismo su protagonista.

Los reduccionismos antropológicos se pueden clasificar así:

a) La tesis de Maquiavelo<sup>21</sup>, que afirma que el instinto más importante es el de sobresalir, de ser conocido o alabado, de valer frente a los demás. Para él, el origen de la virtud del príncipe es el anhelo de gloria, de *fama*.

b) Primero Hobbes y luego Nietzsche, en clave lúdica, afirmaron que la fuerza que encauza realmente al hombre es el *poder*.

c) Otros lo apuestan al *instinto de conservación*, que homologa al hombre y los animales. Esto fue planteado también por Hobbes, y Darwin lo repite posteriormente<sup>22</sup>.

d) Rousseau sostenía que el instinto más importante del hombre, la tendencia decisoria, se centra en la felicidad radicada en el

hecho mismo de *vivir*; es decir, que la felicidad es una realidad natural y definitiva.

e) Por su parte, para Locke y el pensamiento burgués el instinto de conservación era el más importante; era primordial tener propiedad y con ella éxito y *seguridad*.

f) Freud se encargó de promover la *pulsión sexual* como la fuerza central presente en todo lo demás.

g) Para los socialistas el instinto fundamental del hombre era el *gregario*, el de agruparse.

h) Por último, Kierkegaard ha sido el que ha expresado con más fuerza la condición de *enfermo* en el hombre y la consecuente *necesidad de curarse*.

5) El reduccionista subsume toda la vida a una sola capacidad, a una sola fuerza. Ante la incapacidad de las posturas reduccionistas de responder de modo consistente a las preguntas fundamentales de la existencia humana, el hombre moderno ha acudido también a un abigarrado cóctel que, en la confrontación con la realidad humana, presenta muy mal sabor. La dispersión de las inspiraciones y las actitudes que contrasta con la real conspiración de los factores de la época presente da lugar al intento –en ocasiones caprichoso– de reunir los fragmentos, de establecer un mosaico o confederación: esto es el *sincretismo*. Esta quinta tesis significa el esfuerzo por superar los inconvenientes de los reduccionismos, pero en el intento de resolver se problematiza aún más si no se es capaz de sintetizar, de *integrar* aspectos comunes. Como síntoma de desesperación, hoy es frecuente forzar las piezas del rompecabezas y forzar “a la carta” nuevos modelos sincréticos<sup>23</sup>. Cabe mencionar, por ejemplo, los siguientes: Marcuse, mezclando el marxismo con el psicoanálisis; Lacan, aunando el psicoanálisis y el estructuralismo; el estructuralismo dialéctico; Dewey, que pretende fundir el pragmatismo y existencialismo; Teilhard de Chardin, que adapta el evolucionismo a la cosmología y a la escatología. Por otra parte, también se ha dado la mezcla de conductismo y de psicología profunda; la de sociologismo e individualismo; etc. Esta actitud combinatoria y ecléctica se debe concretamente a tres factores: la falta de conocimiento de la historia; la

necesidad legítima de síntesis; y las consecuencias del pensamiento de Hegel.

6) La sexta tesis es *la opción por la soledad*. Por ese afán desordenado de resultados y garantías, si el hombre desea ser coherente, se ve obligado a no confiar en nadie, tan sólo en sí mismo. Queda, pues, en una situación de desamparo próxima a la hostilidad y a la guerra. La amistad y la colaboración son entonces imposibles y, por lo tanto, también la correspondencia. El resultado es la violencia, la desesperación, el odio, la apatía. La humanidad está sola y abandonada en el mundo. Esta última tesis es la más relevante de todas pues ella manifiesta lo que he llamado el carácter de *solo* (Vargas, 2014) que sintetiza la existencia moderna.

#### **IV. El endiosamiento de la ciencia**

El significado etimológico del término *religión* es “volver a ligar”, “volver a unir”. Si es cierta la tesis que planteamos sobre la desvinculación íntima del hombre con Dios en la modernidad, entonces tiene sentido pensar que, ante el vacío de esa desunión, el hombre se ve en la necesidad de llenarlo con otros “dioses”, entre los cuales destaca la ciencia. Desde el principio de la modernidad el hombre ha querido encontrar solución a su ruptura interior, pero las alternativas elegidas han sido generalmente erróneas. Con el rechazo de la religión –del re-ligarse a Dios–, se ha buscado en la ciencia la respuesta a ese vacío íntimo, dándole entonces la condición de una *nueva religión*. Sin embargo, confiar a la ciencia el proyecto de la libertad es absurdo.

La ciencia moderna significa la pretensión de *ampliación pragmática* de la libertad: una ampliación al exterior. El voluntarismo del que se ha hablado tiene como finalidad el control: “Esta es la base racional de la ciencia, cuya sistematización de los fenómenos, como Bacon afirmó en *La nueva Atlántida*, es un método de dominación” (Ratzinger, 2005: 16). De entre las alternativas posibles, el hombre moderno sólo ve dos: trabajar –un movimiento hacia el exterior– o desesperarse –al interior<sup>24</sup>. Si la alternativa de ampliación antropológica



es hacia el exterior, entonces el interior se vacía y muy pronto se desespera. Muchos pensadores modernos prefirieron, como proyecto de vida, trabajar al servicio de la ciencia en el esfuerzo por dominar el mundo. Sin embargo, pensadores como Popper, Kuhn o Feyerabend, entre otros, han puesto de manifiesto los defectos de esta actitud.

El mismo Feyerabend ha hecho notar en los últimos años que el gran miedo a Aristóteles continúa presente hasta hoy no sólo en la filosofía sino también en la ciencia moderna:

Aristóteles fue durante mucho tiempo víctima de habladurías ignorantes. Incluso especialistas que deberían conocerlo mejor le atribuían ideas que nunca sostuvo y lo criticaban por faltas que nunca cometió. Esto comenzó a principio del siglo XIII, cuando los principales escritos de Aristóteles sobre filosofía natural regresaron al centro de la vida intelectual europea. Fueron condenados y se compilaron listas de proposiciones aristotélicas consideradas como heréticas. Aristóteles, que sobrevivió a los teólogos de París, ha sobrevivido a duras penas al surgimiento de la ciencia moderna. En el siglo XIX lo estudiaron eruditos clásicos y metafísicos pero rara vez científicos. Muchos escritores del siglo XX lo ven como a un símbolo de dogmatismo y atraso. “¡Ningún científico moderno consultaría a Aristóteles!” es el grito de guerra de los científicos y de los filósofos de la ciencia a quienes ciega su creencia en la increíble novedad del pensamiento científico moderno (Feyerabend, 2001: 256).

Lo que germina en la modernidad filosófica es el alejamiento de la idea de *fin* en la comprensión del hombre y del mundo:

Como un efecto más del principio del resultado, la pregunta por el *cómo* se ha hecho preponderante en la teoría como en la *praxis* científica, cultural, social y educativa; mientras la pregunta por el *para qué*, más que secundaria, se juzga a veces irrelevante. Posiblemente, una concausa de esta situación, además del principio del resultado, es la sensibilidad hiperestésica hacia la libertad, que ve en un fin dado, un fin impuesto, y por tanto, una restricción para el despliegue de una libertad absoluta (Altarejos, 2006: 13).

En suma, en la ciencia moderna se pierde el sentido teleológico del mundo y del hombre, y es sustituido por la *eficiencia subjetiva*.

La ciencia moderna busca escudriñar en sus principios para descubrir los secretos que la naturaleza guarda en su interior y, con frecuencia violentándolos, conseguir su dominio. Sin embargo, la orientación natural, el *para*, la dirección, se ha vuelto irrelevante en la ciencia moderna, porque el hombre ha decidido darle a ésta arbitrariamente la dirección deseada. Aunque hoy es necesario reconocer el gran desarrollo que ha tenido tanto la ciencia como la técnica, sin embargo, es conveniente señalar que su alcance sería aún mayor y de mayor beneficio para el hombre, si los científicos fueran tan capaces de descubrir la dirección –los fines– de la naturaleza como lo son de descubrir sus principios<sup>25</sup>. Conviene hoy, pues, ir más allá: *hiperteleologizar* la ciencia.

## **V. La despersonalización y el trilema económico moderno**

De algún modo esta orientación hacia la ciencia –si bien no lo es en sí misma, sí en el caso moderno– es una evasión que se manifiesta como superficialidad, y eso supone una injusticia ante el mundo, ante el hombre y ante Dios. En efecto, esta tragedia que perjudica al mundo, lleva al hombre a perjudicar al hombre mismo en su esfuerzo por dominar el mundo y, además, falta a la verdad. Sócrates decía que es peor cometer una injusticia que sufrirla, porque en el primer caso nos hacemos injustos y en el segundo no. El que padece injusticia “lo pasa mal”, el que la comete “se hace malo”. Desentenderse del destino personal y preocuparse sólo del resultado exterior es superficialidad.

Si la modernidad ha llegado incluso a un frenesí problemático en el que no sabe cómo dar cuenta de sí misma y se convierte sólo en etiqueta vacía de la retórica al uso, ha tenido siempre, sin embargo, un refugio seguro al que volver, una tabla de salvación, un gran padre frente al que puede una y otra vez jugar con humildad el papel de hijo pródigo: ese padre es la ciencia nueva, la ciencia moderna (Alvira, 1986: 9).

Como hemos dicho, la ciencia moderna intenta descubrir los fundamentos de la naturaleza. Sin embargo, ella misma no conoce sus propios fundamentos y, por eso, pronto, a pesar de sus éxitos, se encuentra desorientada y, tiempo después, desesperada y forzada a acudir al respaldo de una *pseudoteología*. Más aún, esta ciencia está en crisis porque se encuentra ante un *trilema*, esto es, una triple carencia:

a) de *fundamento* porque no sabemos por qué pensamos científicamente como pensamos;

b) de un *sistema total* que le otorgue consistencia; y

c) de una *racionalidad* progresiva que oriente su crecimiento ante los fracasos (Vargas y Lecanda, 2014).

Así la ciencia decae en mitología porque “el anuncio de éxitos empíricos hay que juzgarlo según criterios empíricos y no se puede apoyar en la teología. Quien anuncie hoy una sociedad definitiva y perfecta para el mañana, debe garantizarlo empíricamente y no adornarlo con argumentos teológicos” (Ratzinger, 2005: 56). Hoy es bien sabido que la ciencia moderna tiene frecuentes *soportes mitológicos*<sup>26</sup>: así, por ejemplo, se recurre con frecuencia a una cierta mitología como la de la mano invisible<sup>27</sup> para menguar la creciente problemática que dichas alternativas provocan; o por otro lado, se propone una “ley” de oferta y demanda que sobrepone la demanda a la oferta, oscureciendo la capacidad de innovación humana por un pesimismo antropológico-social.

El trilema moderno permanece presente en una modalidad de totalitarismo –que es la no-cooperación–, de liberalismo –el sálvese quien pueda, la suma cero– o de utopía –que es jugar algo que no tiene nada que ver con lo propio del hombre–; es decir, sólo hay un jugador, sólo juegan unos pocos o no se juega. Polo señala que tanto los argumentos liberales como los socialistas “tienen como presupuesto común un *pesimismo* excesivo, es decir, dan demasiada importancia a los juegos de *suma cero*, y recurren a soluciones automáticas o rígidas, como son la mano invisible, la dialéctica o la estructura burocrática” (Polo, 2012: 301-302)<sup>28</sup>. Las tres versiones económicas del trilema moderno son:

- la *regulación estatalista*,
- el llamado *liberalismo mercantil* y
- la *utopía comunista* o la supuesta tercera vía del estado de bienestar.

La modernidad se fortalece en la Ilustración de una razón puramente *pragmática*, que pretende dominar al mundo mediante la ciencia y su conocimiento certero y transformador. Por su parte, la llamada post-modernidad indica el fracaso del proyecto moderno ya que el principio del resultado incapacita a la razón para mantener su carácter dominante por encima de su mismo esfuerzo dominador. Hoy tenemos una rebelión de los medios que desencadena una mezcla de terror a la técnica y una actitud reverencial y cuasi-mágica respecto de ella: ambas son debidas a la incomprensión pragmática del ser mismo del medio y al vitalismo de éste (Múgica, 1996: 26).

¿Qué subyace bajo esta actitud científicista pragmática, es decir, bajo el principio del resultado? La *despersonalización*: “la crisis de la técnica consiste en que su dinámica se haga autónoma y que sea dicha dinámica la que arrastre al hombre” (Múgica, 1996: 50). A partir de la búsqueda del resultado se empieza a instaurar un régimen funcional que se impone y nos arrastra a su paso, mientras la voluntad ya no tiene nada que decir. Hoy estamos en un momento de abundante tecnología que ha permeado en todos los ámbitos hasta tal punto que inhibe, y en muchos casos anula, la voluntad, y con ella lo más radical en la persona: la *libertad*. Si todo está mecanizado, entonces ¿qué sentido tiene la voluntad? Además, ¿se ha alcanzado un éxito verdadero? ¿No será más bien que en el hombre “todo éxito es prematuro”?

Actualmente se evoca, con razón, cierto terror ante el extraordinario avance de la técnica; y con frecuencia se piensa en la posibilidad transhumanista del asalto revolucionario de la tecnología, los fármacos o la genética sobre la raza humana. Efectivamente, el *transhumanismo* es un movimiento cultural que abandona el

*disponer* según la naturaleza para disponer de ella encomendando el mejoramiento humano a la técnica y no a la ética. Al mismo tiempo, plantea la pregunta de si al final transhumano ya no hay antropología, es decir, persona. Si bien puede parecer ficción la posibilidad de que las máquinas alcancen materialmente el sometimiento del hombre y la privación de su libertad exterior, lo que hoy es patente y real es el sometimiento y *esclavitud interior* que la tecnología desorientada puede producir en el corazón del hombre. Hoy experimentamos diversas modalidades de miedo a la ciencia y a la tecnología.

Son frecuentes las referencias de este miedo en la literatura, en el cine –y en general en todas las expresiones artísticas– acerca de la posibilidad de esclavitud a los medios e instrumentos tecnológicos. Sin embargo, es aún más frecuente comprobar que los patrones juveniles en cada nueva generación muestran cada vez una mayor dependencia intelectual, volitiva y afectiva hacia los instrumentos tecnológicos. En el cine este terror a la *rebelión de los medios* ha sido representado artísticamente de un modo muy claro, por ejemplo, en las películas *Fantasia*, *The Matrix*, *Blade Runner*, *Gattaca* y en la literatura, por ejemplo, en *Un mundo feliz* de Aldous Huxley o *1984* de George Orwell. En *Fantasia*, el protagonista, un aprendiz de brujo, queriendo liberarse de su pesado trabajo se pone el sombrero del maestro y con la magia –metáfora de la técnica– gobierna a la escoba para que trabaje en su lugar. Por ser un simple instrumento, la escoba pierde la orientación y provoca un inmenso caos que el aprendiz ya no sabe cómo solucionar. Al final el gran mago, sin necesidad de su sombrero, vuelve todo a su justo lugar y regresa la paz.

## **VI. Hacia una lógica del don**

Esta crisis antropológica de occidente, propia de la modernidad, es fruto de un recorte de inspiración y de esperanza, que se sintetiza en una renuncia del hombre en tanto que *capax Dei*. Si bien

el conocimiento de lo imperfecto se puede permitir el lujo –o la pobreza, que es lo mismo en este caso– de ser imperfecto (...) el conocimiento humano de Dios, siempre insuficiente, no

puede permitirse ese lujo. En este sentido es preciso volver al modo de ejercicio del conocimiento antes de la crisis medieval (Polo, 1993: 115).

Éste propone un *salto trascendental* hacia delante que concentre su atención de nuevo en el ser, no al modo de la perplejidad heideggeriana que se detiene en “la pregunta por el ser”, sino *accediendo* al ser por medio del abandono de su límite.

La filosofía clásica que considera la primacía de la dualidad acto-potencia para comprender la realidad, ha propuesto a la metafísica como filosofía primera. Por su parte, la filosofía moderna ha propuesto la dualidad cantidad-posición para dar lugar a la matemática como cumbre de una nueva ciencia. Siendo la primera correcta y la segunda, pasible de rectificación, en nuestro contexto histórico ambas propuestas se muestran insuficientes frente a la crisis antropológica en la que nos encontramos. Esto indica que es conveniente ampliar el conocimiento para abrir el horizonte existencial: los juegos donales como filosofía del don o ciencia del amor. Una *lógica del don*<sup>29</sup> debe ofrecer la dualidad co-acto de ser humano-Acto Personal Divino como criterio para comprender la realidad donalmente.

¿Cuál es la última clave del método científico que propone la modernidad? Su *matematización*. La matemática es el conocimiento fruto de atender prioritariamente a la cantidad y la posición. En realidad, se trata de una aritmetización donde en favor de la cantidad se omite la estructura, el espacio y el movimiento, que también son axiomas centrales de la matemática. Desde la noción de cantidad se matematizó la física. De ahí, se físico-matematizó la química. Luego se procedió de la misma manera con la biología, la economía, la sociología, la psicología, la ética y, obviamente entre ellas, a la economía (Martínez Echevarría, 2014: 125). ¿Qué sentido tuvo este esfuerzo? El *principio del resultado*, que economiza el conocimiento y controla la realidad: se trata de la pretensión del éxito prematuro con respecto a la libertad humana. Poner atención en la cantidad facilita el control y la transformación de la realidad a gusto o interés del agente. Hoy cabe preguntarse, ¿hay otro modo de hacer ciencia? Sí, por

ejemplo, Aristóteles se concentró en el movimiento y, por lo tanto, en el acto y la potencia, y en última instancia en el ser. ¿Es de interés la cantidad? Aristóteles respondería: “interesa más el acto –y con él la potencia”. De ahí, surge la metafísica como filosofía primera, que propone al acto como criterio para comprender la realidad y con ella una diversidad de filosofías segundas fundadas en la metafísica, en la distinción acto-potencia.

Hoy podemos replantearnos la cuestión: ¿interesa la cantidad? Sí, tiene interés. ¿Interesa el acto? Sí, es más interesante. ¿Interesa el acto de ser personal? Es aún más interesante. Una ciencia que concentra su atención en el ser personal es una ciencia superior, porque ofrece un criterio más libre para comprender la realidad, abriendo paso a un conocimiento donal en el *orden del amor*. Desde este criterio se puede pensar una nueva física, una nueva biología, una nueva psicología, una nueva economía (Martínez Echevarría, 2010: 125). Hoy es conveniente acudir a una antropología de orden trascendental en la que ninguna ciencia es reduccionista, pues no hay acto de ser creado al margen de la esencia o, lo que es lo mismo, la creación del acto de ser del universo tiene un *para*: la persona humana. Desde una antropología de tal condición, la dignidad de cada ciencia se renueva adquiriendo sentido trascendente. La persona humana no se conoce espiritualizada sino encarnada, porque el hombre es *un espíritu en el tiempo*; por eso la antropología no es un nuevo reduccionismo –espiritualista o hacia arriba– ya que el estudio del acto de ser personal no excluye el estudio de la esencia humana, ni siquiera el estudio del acto de ser del universo ni su esencia, sino que los exige y eleva. Tampoco, por supuesto, el acto de ser Divino.

¿Cuál es, entonces, el problema de la ciencia moderna? La reducción del método. La cantidad sólo es relevante respecto a números, pero los números pensados no existen. Acudir a este método para conocer la realidad inerte provoca problemas irrelevantes y en cierto grado marginales. Acudir a ese método para conocer la realidad viva también provoca problemas de manifestación a largo plazo, tal vez de siglos –contaminación, cambio climático, lluvia ácida, efecto

invernadero extinción de especies. Utilizar ese método en el hombre es intensamente problemático, ya que le conduce a la despersonalización y provoca efectos perversos de gran calado. Ahora bien, ¿el método tiene un problema en sí mismo? Si bien es un método sumamente útil para transformar las realidades físicas, la matemática no es suficiente para el conocimiento de las realidades humanas. Es cierto que la introducción de los números arábigos en occidente permitió la propagación de este método, pero éste no es el origen del problema científico moderno. El problema es antropológico: se renuncia a conocer a Dios –el problema del *capax Dei*– y se conforma con pensar lo irreal –pensar fácil, miedo a pensar.

Salir de tal situación comporta, en primer término, retomar el esfuerzo filosófico clásico en su momento culminar, esto es, que “el conocimiento es un acto” (Polo, 1993: 149) –o lo que es lo mismo que “sólo se conoce en acto”– recuperando, además del conocimiento operativo y habitual –ninguna operación se conoce a sí misma, sino que el conocimiento se distingue jerárquicamente– el conocimiento como *acto de ser*: como *ipsum Esse subsistens*, es decir Dios, o como *esse hominis*. En segundo término, es conveniente continuar el esfuerzo filosófico proponiendo que “ser equivale a acto, o bien, a co-acto” (Polo, 2010: 96). De retomarse la altura histórica, y una vez rectificadas la inquietud moderna de libertad, es posible advertir lo trascendental y *ampliarlo*, al distinguir metódicamente la metafísica de la antropología: el ser como *principio* y el ser como *libertad*. Esta ampliación es lo que significa dar el salto trascendental en nuestra situación: abrir paso a una lógica del don –del espíritu en apertura– que comprenda la realidad como un juego abierto de crecimiento irrestricto donde se da sin pérdida, más aún ganando: la propuesta de una teoría de *juegos donales*<sup>30</sup> (Vargas, 2017).



## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2008). *Metafísica*. Alianza, Madrid.
- Aristóteles (1992). *Ética Nicomáquea*. Porrúa, México.
- Benedicto XVI (2006). *Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona*. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe20060912\\_university-regensburg.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe20060912_university-regensburg.html)
- Francisco I (2013). “Discurso del Santo Padre Francisco a los Embajadores de Kirguistán, Antigua y Barbuda, Luxemburgo y Botswana”. [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/may/documents/papa-francesco\\_20130516\\_nuovi-ambasciatori.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130516_nuovi-ambasciatori.html)
- Gillespie, M. A. (1995). *Nihilism Before Nietzsche*. University of Chicago Press, Chicago.
- Gilson, E. (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Random House, New York.
- Hume, D. ([1748] 2004). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Losada, Buenos Aires.
- Inciarte, F. (2005). *First Principles, substance and action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*. Olms, Hildesheim.
- Juan Pablo II (1991). *Carta Encíclica Centesimus annus*. [http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)
- Kant, I. (2004). *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Gredos, Madrid.
- Kent, B. (1995). *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- Kierkegaard, S. (1984). *El concepto de la angustia*. Espasa Calpe, Madrid.
- León XIII (1891). *Carta Encíclica Rerum Novarum*. [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)
- Martínez-Echevarría, M. A. (1983). *Evolución del Pensamiento Económico*. Espasa-Calpe, Madrid.

- Miralbell, I. (1994). *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- Offe C. (1993). *Contradictions of the welfare state*. Hutchinson, London.
- Polo, L. (1997). *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Unión Editorial, Madrid.
- Polo, L. (2006). *Curso de teoría del conocimiento III*. EUNSA, Pamplona.
- Polo, L. (2007). *Persona y libertad*. EUNSA, Pamplona.
- Polo, L. (2008). *El conocimiento del universo físico*. EUNSA, Pamplona.
- Polo, L. (2009). *Curso de Psicología General*. EUNSA, Pamplona.
- Polo, L. (2012). *Epistemología, creación y elevación*. EUNSA, Pamplona.
- Polo, L. (2012). *Filosofía y economía*. EUNSA, Pamplona.
- Ratzinger, J. (2005). *Mirar a Cristo: ejercicios de fe, esperanza y amor*. EDICEP, Valencia.
- Scalzo, G. (2016). "Genealogy of the Gift" en Rendtorff, J. D. (ed.) *Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics*. Ethical Economy (Studies in Economic Ethics and Philosophy), vol.51. Springer, Cham.
- Schulz, W. (1961). *El Dios de la metafísica moderna*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Taylor, F. (1967). *The principles of Scientific Management*. W.W. Norton & Company, New York.
- Termes, R. (2001). *Antropología del capitalismo*. Rialp, Madrid.
- Vargas, A. I. (2017). "Los juegos teándricos: el acceso antropológico a la intimidad divina", en *Studia Poliana*, Pamplona, Vol. 19, pp. 129-150.
- Vargas, A. I. (2017). "Teoría axiomática de los juegos donales: una propuesta desde la antropología de Leonardo Polo", en *Empresa y Humanismo*, Pamplona, Vol. 20, n. 2, pp. 107-153.
- Velaz Rivas, J. (1996). *Motivos y motivación en la empresa*. Díaz de Santos, Madrid.
- Weber, M. (2005). *El político y el científico*. Alianza, Madrid.

Weber, M. (2008). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Península, Barcelona.

---

<sup>1</sup> A partir de las investigaciones de Gilson sobre el s. XIII se comenzó un debate que revaloriza este momento histórico. Diversos autores disputan acerca del momento en que se debe encuadrar a Escoto y a Ockham: si corresponden al pensamiento medieval o al moderno.

<sup>2</sup> Esta actitud es coherente con el abandono del axioma clásico según el cual el acto es anterior a la potencia. “Se sostiene más bien que la potencia es anterior al acto. Y si la potencia es anterior al acto, puede ser infinita, lo que permite, a su vez, llegar a una actualización total. Así, el acto actual no es lo primero, sino lo último, el resultado” (Polo, 2007: 244).

<sup>3</sup> “Al final de la Edad Media comienza a disolverse el orden del ser. Actualmente, los historiadores de la filosofía señalan como causa de esta disolución la tendencia del hombre a colocarse a sí mismo en el primer plano y a des-potenciar a Dios en cuanto fuerza sustentadora del ser. En efecto, Dios retrocede a la lejanía, pero no a favor de la hegemonía del hombre” (Schulz, 1961: 13).

<sup>4</sup> Esta lectura antropológica de la historia del pensamiento económico se encuentra magistralmente desarrollada por Miguel Alfonso Martínez Echevarría (1983: 52 y ss.).

<sup>5</sup> Ockham está detrás de Hume en la línea de Descartes (Polo, 2006: 260).

<sup>6</sup> “Desde el nacimiento de la metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación a la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume” (Kant, 2004: 621).

<sup>7</sup> Si bien fue Francis Hutcheson quien acuñó el lema del utilitarismo, fue el *escepticismo*, *materialismo* y *ateísmo* de David Hume quien inspiró a Bentham y a Smith a desarrollar los postulados que constituirían el utilitarismo tan propio del mundo anglosajón. También es de destacar su influencia en Kant. Así lo expresa Hume: “Me parece que los únicos objetos de la ciencia abstracta o de la demostración son la cantidad y el número, y todos los intentos de extender esta especie más perfecta de conocimiento, más allá de estos límites son mera sofistería e ilusión (...) Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas ¡qué estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestras manos, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o de metafísica escolástica y preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaño” (Hume, 2004: 345-353).

<sup>8</sup> El aburrimiento es consecuencia de la mediocridad y pesimismo intelectual, de renunciar al conocimiento de lo divino y “distraerse” con otras cosas. Así lo pone de manifiesto Polo: “Lamentablemente, hay gente que se aburre o que desiste de conocer más por desconfiar de la capacidad de alcanzar la verdad” (1997: 107). Del mismo modo que en el plano manifestativo, el aburrimiento precede a la desesperación, el pesimismo en el conocer precede al pesimismo en el amar en plano personal, de intimidad con Dios. El aburrimiento manifiesta crisis íntima en el conocer y la desesperación en el amar.

---

<sup>9</sup> Era claro para León XIII el *conflicto* entre *capital* y *trabajo* que esta postura produjo. Juan Pablo II lo corroboró apelando a un nuevo concepto de libertad acorde con la verdad del hombre como la alternativa para evitar el conflicto no sólo que ha producido la política, sino también el que produciría más violentamente la economía: “Despertada el *ansia de novedades* que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que *las ganas de cambiarlo todo* llegara un día a pasarse del campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía. En efecto, los adelantos de la industria y de las profesiones, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento del *conflicto*” (*Rerum Novarum*, 1891: 1).

<sup>10</sup> La crematística, la técnica del excesivo afán de poseer cosas materiales, es –para Aristóteles– un vicio que Max Weber detecta en la sociedad capitalista a partir de la ética protestante. “El puritano quiso ser un hombre profesional: nosotros tenemos que serlo también; pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos del orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más” (Weber, 2008: 147-148)

<sup>11</sup> Ya a principios del s. XX Max Weber –en la línea de Stuart Mill– había visto esta “lucha entre los dioses” que denominó *Polytheismus der Werte*, politeísmo de los valores: “los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible (...) en cuanto se sale de la empiria se cae en el politeísmo (...) esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores (...) Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha” (Weber, 2005: 217-219).

<sup>12</sup> “In the past the man has been first; in the future the system must be first. This in no sense, however, implies that great men are not needed. On the contrary, the first object of any good system must be that of developing first-class men; and under systematic management the best man rises to the top more certainly and more rapidly than ever before” (Taylor, 1967: 7).

<sup>13</sup> Juan Antonio Pérez López, Fernando Múgica, Carlos Llano y Miguel Alfonso Martínez-Echevarría han realizado interesantes exposiciones orales en esta línea.

<sup>14</sup> La expresión que usa es “*crisis of crisis-Management*”. El neoliberalismo y el estado de bienestar son instrumentos desesperados y en crisis para afrontar una crisis aún más profunda. Los medios a los que hemos acudido para superar nuestra crisis han entrado a su vez en crisis demostrando su ineficacia y dejándonos en una situación aún más desesperante (Offe, 1993).

<sup>15</sup> Como explica Vélaz Rivas: “Utilizamos el término «organización» en vez de «empresa». Tiene la ventaja de recoger las principales características de las sociedades empresariales, a la vez que resulta válido para entidades desvinculadas de la actividad económica. Además, su definición se presenta muchas veces menos conflictiva” (1996: 15).

<sup>16</sup> Para este desarrollo seguiré los planteamientos de POLO en *Curso de Psicología General* (2009: 317-338).

---

<sup>17</sup> Polo desarrolla ampliamente este reduccionismo físico en su libro *El conocimiento del mundo físico* (2008), donde pone de manifiesto el intencional voluntarismo moderno: “lo característico de la mecánica racional es una reducción drástica de los sentidos causales y una confusión entre ellos. En definitiva, se confunden porque se intencionalizan” (2008: 88).

<sup>18</sup> Así se rechaza la concausalidad, porque como señala Polo: “ninguna causa es suficiente, ninguna causa predicamental aislada es suficiente; las causas sólo son causas en *concausalidad*, se requieren unas a las otras. Una sola causa física es imposible. Hay diversos sentidos causales, hay cuatro causas... que tienen que darse unas en referencia a las otras, pues de lo contrario no son causas: *causa sunt causae ad invicem*, dicen los medievales” (2008: 79-80).

<sup>19</sup> “Francis Bacon es el primero que, al negar la finalidad en la naturaleza, y sostener que en ella todo se produce de forma igual y mecánica, pone por encima de ella al hombre en tanto que capaz de hacer máquinas. Así la libertad se convierte en fuerza de dominación. El mundo no es teleológico, pero el hombre sí lo es. El mundo ha dejado de ser un símbolo, puesto que no encierra ningún misterio, pero el hombre llena esa nulidad teleológica con una capacidad constructiva innegable. Con todo, al identificar la libertad con el poder técnico, se produce en definitiva un descontrol” (Polo, 2012: 170).

<sup>20</sup> “Producir no es un mal, sino todo lo contrario, pero cabe incurrir en el error del «productivismo» si no se reconoce la superior valía de la propia acción humana sobre la perfección del producto” (Polo, 2012: 253).

<sup>21</sup> El miedo y el principio del resultado también son medulares en el pensamiento del autor de *El príncipe*, al contraponer la fortuna a la virtud proponiendo “una técnica sólo política porque es anterior al intento moderno de dominar el mundo mediante el conocimiento de las leyes físicas. Esta técnica se apoya en mi propio impulso, y en el cálculo de las tendencias humanas. Por eso, su versión de la virtud viene a ser una derivación de la prudencia a la astucia, que es el vicio correspondiente” (Polo, 1997: 120). Para Maquiavelo, si se tratase de escoger, diría que ‘más vale ser temido que ser amado’; es ahí donde nace la ciencia política moderna que privilegia el poder sobre el bien común y la fortuna sobre la virtud. ¿Por qué? Porque el miedo –según él– es superior al amor, ofrece más garantías.

<sup>22</sup> Este pensamiento está muy extendido en los más altos círculos de investigación genética (las revistas *SCIENCE* y *NATURE*, entre otras). Actualmente los herederos y promotores de este pensamiento son Richard Dawkins y Peter Singer. Sus obras más emblemáticas son, respectivamente, *El gen egoísta* (1979) y *Animal Liberation* (1995).

<sup>23</sup> En el arte moderno y en la arquitectura hay excelentes ejemplos de este esfuerzo combinatorio sincrético que por su propio vacío busca un tipo de originalidad *snob*. Se trata de conseguir las uniones más insospechables, aunque sean monstruosas. Cuando esto se vierte en una tendencia conformista, igualitaria, hace acto de presencia lo churrigueresco, la acumulación de discordancias, los recursos híbridos.

<sup>24</sup> La intención moderna de esperar en el trabajo científico la redención humana podría ser considerada como un segundo *nuevo* pecado que deja al hombre en estado de atolondramiento en continuación a la primera decisión moderna de desvinculación íntima del hombre con Dios (Kierkegaard, 1984: 84). Del mismo modo, ya hemos dicho –siguiendo a Tomás de Aquino– que la desesperación nunca es un primer pecado, sino consecuencia de otros. Hoy en día es difícil distinguir de modo puro la manifestación de estas dos alternativas negativas –trabajar hacia el exterior, o desesperar en el interior–; sin embargo, me parece que la primera se manifiesta en

---

términos generales en las sociedades anglosajonas, y la segunda en la Europa continental.

<sup>25</sup> Esta desorientación de la ciencia moderna es manifestación de la crisis en la que se encuentra. A la universidad le compete por vocación la ciencia, la cumbre del saber superior y su transmisión a las futuras generaciones. No es pues de extrañar que sea la universidad la que previamente se encuentre en crisis. Es llamativo el énfasis que los planes de estudio contemporáneos hacen en los principios de cada ciencia específica, pero al parecer en ninguna se hace referencia al fin de dicha ciencia y menos al fin de la propia universidad: la verdad. Abundan hoy asignaturas como las siguientes: Principios de Microeconomía, Principios de Física cuántica, Principios de Epidemiología genética, Principios de Termodinámica, Principios básicos de Fiscalidad internacional, Principios de la Acción educativa, Principios de Bioquímica clínica, Principios metafísicos de la lógica, Principios de Fonética inglesa, etc. Sin embargo, no se conocen cursos como, por ejemplo, Fines de la Microeconomía, Fines de la Física cuántica (...) es decir, la filosofía es la gran ausente universitaria.

<sup>26</sup> La ciencia ha pretendido conservar su calidad de esperanza de la humanidad intentando esclarecer las preguntas fundamentales de la existencia al abandonar su propio método y acudir a fundamentos increíbles ni científica, ni filosófica, ni teológicamente: “[Que las hipótesis de la ciencia no aportaban una explicación suficiente] es completamente cierto; pero la confusión está en que una ciencia no sea lo bastante enérgica como para rechazar de plano tales cuestiones insensatas, sino que al revés les ha dado a entender a los *supersticiosos*, confirmándolos en sus *esperanza*, que muy bien podría surgir sin tardar mucho uno de esos proyectistas científicos que fuese el hombre que diera en el blanco. Se comenta que el pecado vino al mundo hace seis mil años, y se dice esto exactamente con el mismo énfasis que se pone al afirmar que ya hace cuatro mil que Nabucodonosor se convirtió en buey” (Kierkegaard, 1984: 76).

<sup>27</sup> La mano invisible como una versión mecanicista y secularizada de la Providencia divina que resuelve los problemas como por arte de magia es un ejemplo de la reposición de la mitología en la modernidad. Tal reposición es un síntoma de pesimismo en la capacidad productiva, ética y antropológica del hombre (Termes, 2001: 228).

<sup>28</sup> Si bien Polo aborda en las páginas anteriores las peculiaridades de varios de estos pensadores centra su atención en su pesimismo común y su pretensión de un juego de suma cero (Polo, 2012: 301-302).

<sup>29</sup> En las últimas décadas el estudio sobre el don ha madurado considerablemente. Germán Scalzo (2016: 31-45) ofrece una visión global de este itinerario y sus principales claves.

<sup>30</sup> Ofrezco una propuesta axiomática de la lógica del don aprovechando la tradición del discurso de la teoría de juegos en mis trabajos “Teoría axiomática de los juegos donales: una propuesta desde la antropología de Leonardo Polo” (2017) y “Los juegos teándricos: el acceso antropológico a la intimidad divina” (2017).