
LA RACIONALIDAD ECONOMICA Y LA SECULARIZACION*

Andrés Bilbao

Universidad Complutense de Madrid

I

Uno de los trazos con los que se suele definir la sociedad moderna es la secularización. Su significado genérico alude a la pérdida de relevancia social del pensamiento, la práctica y las instituciones religiosas, basadas en la creencia en una realidad sobrenatural. La noción de desacralización acompaña, algunas veces, a la de secularización, queriendo significar el despliegue de la crítica y la racionalidad, frente a la acrítica aceptación de realidades exteriores que condicionan la vida de los individuos¹. Dentro de este amplio perímetro, la secularización ha sido uno de los focos de atención en el análisis de las sociedades modernas.

Con referencia a él se han señalado, también, tendencias contrarias. En repetidas ocasiones, se ha hecho referencia al índice creciente de afiliación a las Iglesias, en las sociedades desarrolladas². Los fenómenos de la religiosidad contracultural, así como la creciente influencia política de ciertas formas de pro-

* *Este artículo ha sido escrito durante mi estancia en la Universidad de Cambridge, dentro del programa de movilidad temporal de personal funcionario, docente e investigador, de la Dirección General de Investigación Científica y Técnica.*

¹ En este sentido se ha utilizado para describir la acción política moderna en sociedades en las que predomina un fuerte sentimiento de lo sagrado. Vid. M. Pillai (1982).

² En lo que en su momento fue el modelo de una sociedad atea —los países socialistas— se detectaron, también, parecidas tendencias. Vid. M. Tomka (1981).

testantismo, serían síntomas de la persistencia de lo religioso, que llevan a cuestionar la equivalencia ente modernidad y secularización³. Incluso esta misma presencia de lo religioso ha sido detectada en el corazón mismo de la racionalidad contemporánea, el grupo profesional de los científicos⁴. Con carácter más general, Bellah ha proyectado la religión como un rasgo común a todas las formas sociales.

La presencia de lo religioso en las sociedades modernas ha sido objeto de diferentes aproximaciones. En unas, lo religioso es visto como un residuo que, tarde o temprano, terminará desapareciendo. En otras, lo religioso no es una dimensión residual, sino un acontecimiento que acompaña al propio desarrollo de la modernidad.

Parsons y Luhmann ejemplifican ambas aproximaciones. El universalismo evolucionista del primero contempla un horizonte final en el que racionalidad, libertad y democracia componen un orden completamente secularizado. En este proceso, lo religioso se va extinguiendo. Para Luhmann, por el contrario, la modernidad incluye el hecho religioso. La religión constituye un sistema social que tiene funciones de integración, semejantes a las de otros sistemas, pero con la particularidad de que permite enfrentar las consecuencias de la diferenciación, que es otro hecho característico de las sociedades modernas⁵. Luhmann establece su relación con la economía, constituyendo ambos y su relación el aspecto más singular de la sociedad moderna. La economía impone y condiciona la evolución de todos los sistemas, mientras que la religión es el único sistema que remite al mundo como totalidad⁶.

La primera perspectiva se asienta en una concepción de lo racional cuyo despliegue expulsa a lo religioso. Mientras, en la segunda perspectiva, lo religioso y lo racional se desarrollan paralelamente. En una y otra aproximación, el sentido de lo racional tiene distinto alcance. O es una racionalidad que permea la totalidad de las relaciones sociales, o es una racionalidad parcial.

Weber desarrolló la tesis que identificaba racionalidad moderna con racionalidad instrumental. Esta identificación es el blanco de la crítica de quienes ven en la racionalidad moderna el germen de un proceso cuyo desarrollo disolverá las supersticiones que atenazan la vida de los individuos. Es el caso de Habermas, para quien la tesis de Weber es parcial. La racionalidad instrumental amenaza, efectivamente, con fosilizar la vida del mundo. Pero también se ha abierto la posibilidad de una creciente racionalidad comunicativa, cuyo efecto es abrir la vía hacia la mayoría de edad de la Humanidad.

³ «La modernidad no entraña ni el obvio ni el necesario declive de las creencias y prácticas religiosas en las sociedades modernas.» W. Clark (1985), p. 77.

⁴ Vid. R. Wthrow (1985), pp. 142 y ss.

⁵ «La sociedad moderna puede existir como sistema autorreferencial, puede operar y reproducir comunicaciones solamente dentro de un mundo godeliano. Esta condición general hace a la religión inevitable.» Luhmann (1990), p. 147.

⁶ «... el problema fundamental del mundo paradójico puede ser “solucionado” (por ejemplo, transformado en un problema menor) mediante la religión». *Ibid.* p. 148.

En una perspectiva opuesta, en *La dialéctica del Iluminismo*, Adorno y Horkheimer habían descrito la convergencia entre racionalidad y barbarie. W. Benjamin, en la misma línea, había descrito el fascismo como la combinación entre irracionalidad y moderna racionalidad técnica⁷.

La distinción que se encuentra en Habermas, entre la racionalidad técnico-instrumental y la racionalidad comunicativa, remite a un doble plano, protagonizado, respectivamente, por el proceso de trabajo y las relaciones entre los individuos. En otros términos, el ámbito de lo económico y el de las relaciones sociales. Por el contrario, tanto la perspectiva de Weber como la de Adorno aluden a una única racionalidad, que permea la totalidad de la vida del individuo y sus relaciones sociales. A través de estas perspectivas, el fenómeno de la modernidad es analizado bajo un sesgo diferente.

Uno de los rasgos de la conciencia moderna es la noción de progreso. Entre las múltiples alusiones que esta noción contiene, es especialmente significativa la que hace referencia a la liberación del individuo respecto de las constricciones del mundo natural. La generalización del sistema industrial se percibía como la progresiva independencia del individuo respecto de los ciclos naturales. Con ello, ponía al alcance del individuo la gestión de un sistema de necesidades. La economía era el saber en el que se contenían las reglas de la organización material del nuevo mundo liberado de las limitaciones de la naturaleza.

Esa noción del progreso material se percibe en forma distinta, dependiendo de la perspectiva que se adopte. En un caso, es vista como consecuencia de la relación técnica entre individuo y naturaleza. El ámbito de lo económico estaría regido por la racionalidad técnico-instrumental, susceptible de ser subsumida bajo otra forma de racionalidad. En otro caso, el progreso es regido por la misma racionalidad que rige las relaciones entre los individuos.

La racionalidad instrumental es meramente operativa, un procedimiento autista, ajeno a sus consecuencias. Un mundo racional en este sentido es, como señala Luhmann, un mundo en el que lo religioso se desarrolla como una dimensión más. Por el contrario, las nociones de racionalidad comunicativa, racionalidad social o sociedad reflexiva se colocan en un espacio en el que los individuos trazan su propio destino. Lo sobrenatural, como recurso del individuo ante un destino incontrolable, iría, de este modo, perdiendo relevancia.

En los últimos años, la racionalidad económica se ha constituido en un inapelable principio de organización social. La noción del mercado autorregulado, por medio de la oferta y la demanda, es el lugar en el que esa racionalidad se materializa. Su desarrollo promete el progreso material indefinido, que ha pasado a ser el emblema más característico de la modernidad.

⁷ El genocidio de los judíos devino en la Alemania nazi un problema de naturaleza técnico-burocrática, en el que la eficacia, el orden y la planificación cerraron el paso a cualquiera otra consideración. Se ha llegado a afirmar que «sin la civilización moderna y sus logros más esenciales no habría habido Holocausto». Z. Baumant (1989), p. 87. La técnica, la planificación contable y la eficacia se pusieron al servicio de la construcción y funcionamiento de aquella maquinaria de matar.

Sobre este horizonte, se trata de mostrar la relación que existe entre esa racionalidad y el hecho religioso. La existencia o no de esa relación —planteada aquí exclusivamente desde un punto de vista analítico y parcial— permite dar respuesta a la cuestión de si la racionalidad del mercado comporta la extinción o la propagación de lo religioso. Esto supone abordar dos cuestiones. La primera, si la racionalidad del mercado es parcial o es expresión de la racionalidad que permea la modernidad. La segunda, que presupone la respuesta a la primera, si existe relación entre el hecho religioso y la configuración del pensamiento racional.

II

Lo que ha venido a ser el sistema económico del libre mercado, ese principio autorregulado que determina las relaciones entre los individuos, tiene una representación duplicada. Como un saber codificado, ha dado lugar a la economía, formalizada a partir del XIX como una disciplina académica. Como ideología, sostiene que las relaciones de intercambio entre los individuos están regidas por leyes exteriores a ellos. La relación entre ambas representaciones tiene un perfil complejo puesto que el principio ideológico no es identificable con la economía, pero a la vez en la configuración de ésta se han ido explicando los rasgos, supuestos e implicaciones de esa ideología.

La economía como ciencia ha desarrollado construcciones teóricas y técnicas instrumentales, que permiten un conocimiento de las relaciones de intercambio, de naturaleza plausible. La funcionalidad de sus técnicas instrumentales radica en su carácter plausible. Los modelos econométricos se construyen a partir de la incorporación de determinados supuestos y dan lugar a proyecciones que resultan verosímiles. Lo que transforma esos saberes en ideología es la creencia de estar produciendo un saber exacto. Y esta ideología se revela como autoritaria, en cuanto que explica la distancia entre sus predicciones y lo que realmente sucede como la no adaptación de la naturaleza humana a los supuestos de los que se ha partido.

El rasgo más significativo del modelo neoclásico es su asociación con la constitución de la economía como ciencia, cuyo conocimiento se pretende exacto. Su fundación como ciencia tiene que ver con la posibilidad de tratar bajo forma matemática los fenómenos que componen su campo. Jevons hace una explícita declaración de principios en este sentido. Si la economía, dice, es una ciencia, «debe ser una ciencia matemática». Y esto es así porque «cuando las cosas tratadas son capaces de ser mayor o menor, las leyes y relaciones deben ser matemáticas por su naturaleza. Las leyes ordinarias de oferta y demanda tratan por entero de cantidades de mercancías demandadas u ofertadas, y expresan la forma en la que las cantidades varían en conexión con el precio»⁸.

⁸ Jevons (1970), p. 78.

Jevons es perfectamente consciente de que, en esa propuesta, la ciencia económica no trata con lo real, sino con su representación. El sentimiento de dolor y placer que subyace, según él, a la explicación de las relaciones económicas no puede cuantificarse, pero sí pueden serlo sus manifestaciones: «Una unidad de placer o de dolor es difícil incluso de concebir; pero es el conjunto de estos sentimientos lo que continuamente nos inclina a comprar y vender, tomar y pedir prestado, trabajar y descansar, producir y consumir; y es de los efectos cuantitativos de los sentimientos que estimamos sus cantidades comparativas»⁹. El dinero es la manifestación final y visible de los sentimientos que explican la configuración de la ciencia económica. Es lo que permite la medida y el cálculo, pues «así como podemos medir la igualdad o desigualdad de los sentimientos, así podemos estimar la igualdad o desigualdad de los sentimientos por las decisiones de la mente humana»¹⁰.

Sobre esa representación se dibujan los momentos de la mecánica del individuo económico. Primero, cada acontecimiento del mundo exterior está representado en la mente del individuo por un motivo. Segundo, en el balance entre motivos se mueve la voluntad. Tercero, los motivos son sopesados dentro de una misma mente. Nunca hay relación con los motivos de otra mente. Cuarto, «cada persona es para otra persona una porción del mundo exterior». Quinto, «los motivos en la mente de A pueden dar lugar al fenómeno que puede ser representado por motivos en la mente de B, pero entre A y B hay un abismo»¹¹.

Esta mecánica del comportamiento económico está asociada a una concepción del individuo autónomo y cerrado sobre sí mismo. A su vez, esta concepción no alude al individuo, sino a la representación del individuo. Stuart Mill, cuya línea de pensamiento sobre la economía seguirá Jevons, había puesto en el centro de la formación de la economía como ciencia la sustitución del individuo por su representación.

La constitución de la economía como ciencia tiene como eje al individuo sometido a una previa reducción. Supone «hacer abstracción de cualquier otra pasión humana o motivo; excepto aquellos que pueden ser vistos como protagonizando perpetuamente deseos de riqueza»¹². Se hace completa abstracción de todo comportamiento que no tenga que ver con la adquisición y consumo de riqueza. Es, como señala Stuart Mill, una abstracción tan necesaria como unilateral, pues «ningún economista político fue nunca tan absurdo como para suponer que la humanidad está realmente así constituida, sino porque es el modo en el que la ciencia debe necesariamente proceder»¹³. El individuo real es tamizado por una hipótesis que lo representa. De ella se deducen leyes psicológicas —«que una ganancia mayor es preferible a una más pequeña», por

⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 83-84.

¹¹ *Ibid.*, pp. 84-85.

¹² J. Stuart Mill (1974), p. 902.

¹³ J. Stuart Mill, *ob. cit.*, p. 902.

ejemplo— sobre las que se construirá un modelo de relaciones entre individuos.

Esta reducción permite trazar las leyes de la economía. El sentimiento es reducido por hipótesis a un vector de fuerza. La economía es así una geometría de las fuerzas¹⁴. Su resultado final puede representarse gráficamente: «si la duración de un sentimiento es representado por la abscisa de una curva, la intensidad será la ordenada y la cantidad de sentimiento será el área»¹⁵.

La sustitución del individuo por su representación se puede ver como colocada en el punto final de las nociones de individuo, desarrolladas durante un largo período. Durante los siglos XVII y XVIII tiene lugar una explosión de literatura sobre la naturaleza humana. Esto era un reflejo de la centralidad del individuo aislado frente al hecho social. Pero a la vez muestra, en toda la riqueza de matices que produjo, que la naturaleza humana estaba sometida a un intenso proceso de observación, que excluía cualquier hipótesis en su explicación¹⁶. Se pretendía describir al individuo tal como es, no como debería ser. En el siglo XIX la naturaleza humana ocupa el mismo lugar, pero, tal como es incorporada por la economía, reducido por una hipótesis. Esta reducción y su correspondiente representación preparan a la naturaleza humana para caer bajo la perspectiva del método científico natural.

La economía se constituye como una suerte de física social, en la que el individuo es subsumido bajo la condición de un cuerpo sometido a leyes. El objeto de esta física social es determinar las leyes que rigen su movimiento. Bajo la perspectiva del método físico-matemático, la naturaleza de los cuerpos es indiferente, puesto que se reduce a un punto homogéneo. La física social trata, de modo análogo a como lo hace la ciencia natural, de determinar las leyes del movimiento de los cuerpos. Con esto se traslada al campo del análisis de las relaciones sociales la perspectiva moderna, inaugurada por Galileo.

El aspecto distintivo de los experimentos de Galileo es que trata de establecer que, en su caída, la velocidad es independiente de la naturaleza del cuerpo. De su naturaleza sólo se destaca una dimensión, el peso, que permite la comparación y es la condición que permite formular las leyes del movimiento. Al operar en esta forma, Galileo señalaba que su método de explicación del mundo puede llevar a «conclusiones que violentan la experiencia visible»¹⁷.

Este rasgo de las leyes del movimiento se ratificará y adquirirá carta de naturaleza en la física de Newton. En esa construcción, «todos los cuerpos

¹⁴ Si su intensidad permanece constante, «la cantidad de sentimiento generado se obtiene multiplicando las unidades de intensidad por las unidades de duración». Si la intensidad de la fuerza es variable, «la cantidad de sentimiento se obtiene mediante sumación infinitesimal o integración». Jevons (1866).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Una descripción de estos análisis sobre la naturaleza humana puede verse en Esther Pascual (1986).

¹⁷ E. A. Burtt (1925), p. 68.

naturales son esencialmente de la misma clase»¹⁸. Como consecuencia, el movimiento de los cuerpos no estará determinado por la naturaleza específica de cada cuerpo, ahora homogeneizada, sino por una ley exterior a ellos que rige su movimiento.

Hay, sin embargo, una significativa diferencia entre el proceder de las ciencias naturales y el de la física social. En aquéllas, la distancia entre las leyes formuladas y el comportamiento efectivo de los cuerpos, lleva a la modificación de los primeros. En la física social, las leyes se constituyen en principio de realidad al que debe sujetarse el movimiento del individuo. Esta diferencia arroja luz, directamente, sobre el significado de la constitución científica del saber sobre las relaciones sociales.

El sistema astronómico de Kepler se desarrolló tanto como resultado de un supuesto teológico como sobre la observación. Su creencia, de raíz religiosa, en un mundo ordenado trata de verificarla experimentalmente. La enorme acumulación de observaciones de Tycho Brae es el material sobre el que Kepler desarrolla su concepción del mundo ordenado. La misma dualidad se observa en Newton, en el que si bien se cruzan sus creencias religiosas y el experimentalismo, este último es el rasgo dominante de su método¹⁹. Sus creencias religiosas no se imponen a los hechos, sino que son éstos, repetidamente fijados en la experimentación, los que respaldan sus creencias religiosas.

En el desarrollo de las ciencias naturales una explicación sustituye a otra. Esto es resultado de la constatación, mediante el experimento y la observación, de nuevos aspectos que no se ajustan a las formulaciones anteriores²⁰. El experimentalismo, por el contrario, no tiene cabida en la física social. Su desarrollo responde a una intención diferente. No trata de determinar las leyes que rigen los fenómenos, sino las leyes que deben regir la sociabilidad ordenada.

Tanto las ciencias naturales como las ciencias humanas comparten la misma centralidad del método²¹. El sentido de esta perspectiva es que del seguimiento del método se sigue la validez del conocimiento. Este desplazamiento hacia el método constituye, desde Descartes, el rasgo más característico del pensamiento moderno. En su origen, guarda relación con la solución de un

¹⁸ Esta concepción contrasta con la sostenida por Aristóteles, para quien «la clase de movimiento y lugar del cuerpo está determinado de acuerdo con la naturaleza del cuerpo» M. Heidegger (1993), pp. 284 y 286.

¹⁹ La experimentación «debe tener lugar al comienzo y al final de cada paso científico, pues to que son siempre los hechos sensibles los que buscamos comprender». Burt, *ob. cit.*, p. 210.

²⁰ Heisenberg describe los diferentes sistemas en los que se articulan distintos conjuntos de proposiciones en respuesta a nuevos fenómenos descubiertos. A cada nuevo aspecto de lo real descubierto, le corresponde un sistema explicativo. Estos sistemas son el de la mecánica de Newton; el desarrollado en relación con la teoría del calor; aquellos relacionados con los fenómenos del magnetismo y la electricidad; y el sistema de la teoría cuántica. Vid. Heisenberg (1962), pp. 90 y ss.

²¹ Nietzsche lo señala como rasgo característico de la ciencia moderna: «No es la historia de la ciencia lo que distingue nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia» (1968, p. 261).

antiguo problema: cómo los individuos, siendo independientes los unos de los otros, alcanzan las mismas conclusiones. La raíz de este problema está en una noción de individuo extrañado, para el que el fin de sus actos le es opaco, pues vive en un mundo que escapa a su comprensión. Esto responde a la noción cristiana de individuo, tal y como se encuentra en San Agustín, cuyo destino pertenece a la inaccesible esfera de Dios. Este individuo está reducido a seguir, sin conocer su sentido último, los principios grabados en su naturaleza. La iluminación divina es lo que permite que desde la individualidad aislada se alcance el mismo resultado. Gilson explica así el problema y la solución: «Es cierto que hay tantas mentes como hombres y que ninguno de nosotros puede ver nada de la otra mente, ni otro de la nuestra, y sin embargo estas mentes que están herméticamente cerradas las unas respecto de las otras encuentran que tienen idénticos contenidos»²². La sustitución de la iluminación por el método marca el pasaje hacia la forma moderna de abordar el problema del conocimiento²³.

La conexión entre la concepción «individualizada» del ser humano y el desplazamiento hacia el método muestra que es en el campo de las concepciones que describen las relaciones sociales donde nace y del que se extenderá hacia el campo del conocimiento científico natural. La imagen, que en el siglo XIX se desarrolla sobre el origen del método, borra esta génesis y produce la ilusión de un proceso inverso: la imagen de la importación del método de las ciencias naturales a las ciencias humanas. Esta ilusión confunde, además, dos aspectos, el de la centralidad del método y el de las técnicas operativas que incorpora. Mientras la primera tiene su génesis en la concepción del individuo, las segundas son meros instrumentos. Sin embargo, la extensión del método y el completo sepultamiento de sus raíces hacen pasar a estas últimas a un primer y exclusivo plano. De este modo, la ciencia, se identificará con la medida que utiliza. En este punto, la racionalidad moderna adquirirá su paroxismo como racionalidad técnico-instrumental. Cuando, en el siglo XIX, Stuart Mill señala que las ciencias sociales deben configurarse sobre el método de las ciencias naturales, se está refiriendo, en realidad, al aspecto operativo incorporado al método. En esta suplantación, ciencia equivale, como se observa en Jevons, a medir.

La primera consecuencia de la centralidad del método es la exclusión de las consideraciones acerca de las formas políticas. El problema de la física social no tiene que ver con la forma de organizar la vida de los individuos, a partir de la intervención de los propios individuos. La física política es una ciencia del orden, reducido a su aspecto puramente formal. La voluntad del Leviatán asegura esa formalidad. Pero, bien pronto, esa fórmula, en la que persisten rasgos antropomórficos, devendrá arcaica, siendo sustituida por la explicación del método que lleva al descubrimiento de las leyes de la sociabilidad. Pero tanto

²² E. Gilson (1961), p. 73.

²³ Gilson ha señalado la relación entre San Agustín y Descartes, así como las raíces medievales del pensamiento de este último. En esta perspectiva, Descartes no inaugura la modernidad como un corte respecto del pensamiento medieval, sino más bien como su continuación. Vid. Gilson (1930).

la voluntad del Leviatán como el método son instancias que rigen la vida de los individuos, independientemente de ellos. La voluntad del Leviatán es impenetrable e impredecible, del mismo modo que las consecuencias del método pueden ser paradójicas. Esto clausura la política como prudencia y la refunda como técnica.

La segunda consecuencia es la desvinculación entre las acciones de los individuos y sus consecuencias. Las acciones se cualifican como buenas o malas no por sus consecuencias, sino por su adecuación al procedimiento. La relación entre la acción del individuo y sus consecuencias pertenece a un ámbito inaccesible al entendimiento. En el mismo origen de la constitución de la economía se encuentra la paradójica fórmula en la que el individuo, persiguiendo su propio interés, promueve el bienestar general. La mano invisible es la metáfora que explica lo paradójico y que, bajo distintas formas, no ha cesado de repetirse hasta nuestros días.

El estatuto de la paradoja, que acompaña al nacimiento de la economía, está asociado al alcance que subyace en la noción de orden, que se pone de manifiesto en su distinta interpretación. Una interpretación muy en boga a comienzos de los ochenta, ya ahora muy cuestionada por los hechos, señala que se disolvería en un horizonte temporal. Está presidida por la separación entre los procesos de crecimiento y de distribución. La economía es vista como una técnica de crecimiento, condición indispensable para una futura distribución. Los efectos socialmente negativos de la aplicación de la lógica del mercado son vistos como un momento de necesario ajuste, tras el cual se alcanzaría una situación de bienestar social. La relación entre intereses privados, crecimiento del beneficio, e interés colectivo, bienestar social, es una paradoja reducida a un tiempo determinado. En este contexto, la afirmación de que el mercado es un mecanismo de asignación eficiente de los recursos tiene un preciso sentido en el que eficiencia es sinónimo de bienestar social. Otra interpretación, que a diferencia de la primera está alcanzando más relevancia, simplemente disuelve la paradoja al desvincular la física política de sus consecuencias sobre la vida de los individuos.

En esta perspectiva, la economía se constituye, como señala Luhmann, en un sistema autorreferencial de cálculo, que no guarda ninguna relación con las necesidades de los individuos. La afirmación de que el mercado es un mecanismo de asignación eficiente de recursos adquiere un sentido circular, pues la asignación es eficiente porque la realiza el mercado.

La paradoja tiene su origen en el pensamiento cuya vía al conocimiento es el método, que, a su vez, es la inevitable forma de plantear el problema de una sociedad entendida como suma de individuos. La racionalidad que recorre la economía es la racionalidad de la física política, y la única racionalidad concebible. La racionalidad instrumental, aquella centrada sobre la coherencia de las operaciones, es una inevitable consecuencia del pensamiento reducido a método. La noción de racionalidad social presupone la fijación de fines. Pero, en la sociedad ocupada por el individuo, los únicos fines son los propios del individuo. El término racionalidad social no tiene más capacidad que la de evocar

una ilusión. Lo mismo sucede con la racionalidad comunicativa, pues presupone que la forma de lenguaje contiene la posibilidad de entendimiento racional —racional respecto a fines— entre los individuos.

La perspectiva que reduce la racionalidad instrumental a una forma parcial de racionalidad comporta una representación escindida del sujeto. El individuo aparece colocado sucesivamente en distintos ámbitos. Hay un individuo en el plano de la producción, otro en el plano de la interacción y otro, por último, en el plano de las relaciones de poder. El mismo individuo aparece regido por la racionalidad instrumental, en el plano de la producción; por la racionalidad comunicativa, o por la racionalidad social. La parcialidad de la primera supone la posibilidad de su supeditación a la segunda y ésta es la que se erige en el hilo conductor de la acción del individuo.

Esta multiplicación del individuo se encuentra en el proceso de constitución de los saberes sociales, como ciencias construidas sobre el método científico natural. El individuo de la economía, de la sociología, de la psicología, etc..., no es el individuo real, sino una representación construida por una hipótesis que atribuía a cada uno un rasgo diferente. En relación a las formas de racionalidad se proyecta una analógica representación del individuo. En un orden jerárquico aparece sucesivamente el individuo en la producción, en la interacción con otros individuos y en el campo de las relaciones de poder.

El individuo unidimensional que mora en la jaula de hierro es sólo una parcial representación. Sobre un suelo, liberado de las constricciones de la racionalidad instrumental, habita el individuo racional. Sin embargo, esta perspectiva pasa por alto que la múltiple representación del individuo tiene como consecuencia la distancia entre lo que el individuo es y cómo la teoría lo describe. Esto es el origen de una ilusión cuyo contenido se puede ver en el distinto alcance de la física política.

Desde la primera formulación de la física política, de la mano de Hobbes, hasta la economía, otra forma de física política, hay un cambio en la extensión de lo que abarca. El resultado de la física política de Hobbes es el Leviatán, que rige la totalidad de la vida del individuo. La economía rige solamente un aspecto parcial, su cuerpo representado por la hipótesis del hombre económico. El Leviatán extendía sus poderes hasta el alma del individuo, prescribiéndole tanto lo que debía creer como lo que debía realizar; la economía sólo rige el cuerpo de los individuos.

La mecánica de Jevons describe la subordinación del cuerpo a una legalidad externa. La mente permanece libre, fuera de sujeción, como la esfera de la conciencia individual, autónoma e inviolable. Esta separación permite la descripción del individuo como sucesivos individuos²⁴. Esto permite la representa-

²⁴ La separación alma-cuerpo remite a la distinción entre esencia y existencia. Esta se plantea en el contexto de la doctrina de la creación, que se resuelve en la concepción del alma y el cuerpo como sustancias separadas. Se resuelve también en la doctrina escotista de la materia preexistente a la forma. La materia, común a todo lo existente, caerá bajo las leyes de la física.

ción del mundo de la política y las relaciones entre los individuos y el mundo de la economía. El mundo de la política es el mundo de la conciencia, de la individualidad desprendida de la materia. Es el ámbito de la igualdad y la libertad, donde se ha ido abriendo paso la tolerancia y la libertad de expresión. En la conciencia moderna, es el mundo liberado de las garras del Leviatán, pues ahora sólo el individuo rige su conciencia. Otro es el mundo de la economía que rige la vida de los cuerpos. El individuo es el autómatas, regido por leyes exteriores, análogas a las que rigen la materia. Al cortar la relación entre alma y cuerpo, conciencia y cuerpo, el proceso de formación de la conciencia se enraiza exclusivamente en el alma.

La racionalidad económica no es, pues, una forma aparte de la racionalidad. Es una manifestación de la peculiar estructura epistemológica, desarrollada en el pensamiento occidental. Asentada en la objetivación del sujeto y el objeto, cuyos rasgos centrales se ponen de manifiesto en uno y en otro. Desde la perspectiva del sujeto, el conocimiento no tiene que ver con lo real, sino con el método. El método contiene las condiciones bajo las cuales lo real es sustituido por la representación y puede devenir así objeto de conocimiento.

La hipótesis de Stuart Mill, aplicada a la economía, es la primera de una serie de reducciones cuyo objetivo es desarrollar una teoría internamente coherente del equilibrio general. La crisis teórica de la economía, la distancia entre lo que el modelo anuncia y cómo transcurren los acontecimientos, tiene que ver, entre otras cosas, con la simplificación del individuo. Esto confiere a ciertos planteamientos de la teoría económica su característica mezcla de sofisticada formalidad e irrealidad.

La racionalidad instrumental no es una racionalidad parcial que se encuentra sólo en el campo de las relaciones económicas. Lo específico en ese ámbito es la hipótesis que representa al individuo en su relación con la riqueza. El establecimiento de otras hipótesis da lugar a otros individuos, que componen la representación de las distintas ciencias sociales. Lo específico en todos estos casos es que el punto de partida lo constituye el individuo aislado respecto de otros individuos y que vive en un mundo cuyo significado le es opaco. Que ese individuo es subsumido bajo el método científico natural mediante su reducción a una representación hipotéticamente construida.

III

La extensión de la racionalidad económica es hoy en día uno de los síntomas de la modernidad. Esta racionalidad se construye sobre la norma que rige el pensamiento científico moderno, la centralidad del método. Lo característico de la economía es que se constituye como principio regulador de las relaciones entre los individuos.

La modernidad, en cuanto representada por el ámbito de lo económico, se articula como una relación triangular. El primer punto es el despliegue paralelo

entre la noción de individuo extrañado y racionalidad instrumental. El segundo es una perspectiva que pone el acento exclusivamente en la corrección del procedimiento. Lo decisivo desde el punto de vista de la racionalidad económica no son sus consecuencias sociales, sino el cumplimiento de sus supuestos. La creación de las condiciones sociales que hacen viable la lógica del mercado pasa a ser la función de la política. Una vez alcanzado este punto, la organización social se configura como plenamente moderna. El último aspecto lo constituye el estatuto del individuo. La configuración de la economía como ciencia implicaba la sustitución del individuo real por su representación. La práctica de la racionalidad económica requiere la desmaterialización del individuo real y su homogeneización bajo la figura del individuo representado por la teoría.

El origen de la racionalidad que preside esta estructuración triangular de la modernidad encierra parte de la respuesta a la cuestión de la secularización. Si lo racional y lo religioso se excluyen o avanzan paralelamente depende, entre otras cosas, de si existe o no relación entre ambos. Aquí solamente se quiere señalar un aspecto parcial de esta conexión y es el de su relación con el nominalismo, a partir de la cual se pueden clarificar algunos rasgos del significado del proceso de secularización.

Junto a otras consideraciones, la discusión remite a la cuestión de si existe o no existe conexión entre racionalidad y religión. O, expresado en otros términos, si la constitución de la racionalidad moderna es un proceso de ruptura con el mundo religioso o si, por el contrario, sólo se explica como prolongación de este mundo. En este sentido, un aspecto que permite ilustrar parcialmente esta cuestión es el de las relaciones entre racionalidad y teología tal y como se plantean en el mundo medieval²⁵.

La historia del pensamiento escolástico es compleja y está llena de matices. Pero esta laberíntica construcción presenta una sorprendente unidad. Un lenguaje común permitió su extremada codificación. Esto contrasta con el panorama del pensamiento moderno, en el que el especialista no sólo se enfrenta a distintos enfoques, sin también con frecuencia a lenguajes distintos. Esa unidad del pensamiento escolástico deriva de la precisión con la que se pone su problema.

La creencia en un Dios fuera del mundo pone el problema de explicar racionalmente el mundo en unos términos muy precisos. Uno de los rasgos que caracteriza la tradición cristiana es el orden entre fe y razón²⁶. La revelación que toma forma escrita en la Biblia es el horizonte inamovible del que se parte. Esto es lo que confiere unidad al pensamiento escolástico. La fe es la exclusiva puerta de entrada al mundo de la disputa racional. Una vez en su

²⁵ La imagen de la Edad Media como edad oscura y estéril ha sido en los últimos años puesta en entredicho. En esa revisión, el Renacimiento ha dejado de verse como el renacer que recuperaba el legado de la antigüedad clásica tras un período de estéril verbosidad. Es, por el contrario, un período en el que se desarrolla un poderoso y sostenido esfuerzo por entender el mundo en términos racionales.

²⁶ Gilson ha señalado esta relación y su importancia en San Agustín.

interior, las diferencias se multiplican, pero permanecen siempre bajo la unidad que pone su problema originario.

El pensamiento medieval se puede resumir como un intenso y sostenido esfuerzo de explicación racional del mundo a partir de la creencia en un Dios omnipotente, exterior al mundo. El uso de la razón contenía, sin embargo, la posibilidad de negar el estricto significado de esa creencia. La noción de un Dios omnipotente, creador del mundo, implicaba un insalvable abismo entre El y sus criaturas. La infinitud de Dios y la finitud de lo creado configuraba al mundo divino como inaccesible desde el mundo humano. Los intentos de acceder mediante la razón al conocimiento de las acciones de Dios suponían, sin embargo, la existencia de un ámbito común entre Dios y sus criaturas. La pretensión de conocer el mundo divino mediante la razón era lo mismo que afirmar que la omnipotencia de Dios estaba limitada por un orden exterior a él.

Desde la ortodoxia cristiana, este riesgo y sus consecuencias doctrinales fueron advertidos en relación a todos aquellos intentos de usar la razón en relación al mundo divino. La respuesta se encuentra en la Condenación de 1277, cuyo objeto fue detener la pretensión de establecer un continuo entre la razón del individuo y Dios. Una de las proposiciones que se condenaban era la que afirmaba la posibilidad de conocer a Dios mediante la razón. El tomismo estaba en el punto de mira de la ortodoxia cristiana. Tanto su racionalismo como su revalorización del pensamiento no cristiano, lo hacían aparecer como un peligro para la ortodoxia religiosa. Su característica convicción «de que la razón, y por consiguiente la filosofía, cuando es rectamente interpretada nunca podría contradecir la fe, cuando es rectamente interpretada», es lo que se percibía como incompatible con la referencia a un Ser infinito²⁷.

Ockham continúa el intenso esfuerzo de explicación racional del mundo dentro de la ortodoxia cristiana, que la Condenación de 1277 trató de preservar. Lo característico de su perspectiva es la forma radical de pensar a Dios, en la que toda relación entre El y el pensamiento humano está cortada. A partir de Ockham se restablece la relación entre razón y revelación en el contexto de la ortodoxia cristiana.

Ockham piensa en Dios en una forma radical cuyas consecuencias son la radical escisión entre fe y razón. De Dios sólo puede decirse una tautología: Dios es Dios. El lenguaje que el hombre utiliza para referirse a Dios nombra atributos que no le pertenecen, responde sólo a la concepción que el hombre tiene de Dios, no lo que El sea. Dios ni es bueno, ni justo, ni nada que el lenguaje humano pueda atribuirle a Dios.

A ese Dios sólo cabe acercarse en la contemplación mística, en la experiencia religiosa, rigurosamente circunscrita a la conciencia, iluminada por la fe, del individuo. Mientras la experiencia mística abre el camino más allá, la razón empieza y acaba en el individuo. De lo que el nombre de Dios significa no

²⁷ Vid. J. F. Wippel (1977).

puede probarse su existencia²⁸. La razón es ciega cuando se refiere al mundo divino.

Mediante el lenguaje sólo se pone de manifiesto la forma en la que el individuo se refiere a Dios, no en absoluto lo que Dios sea. Cuando el individuo pretende mediante el lenguaje referirse a Dios, pretendiendo mostrar lo que es, las palabras se confunden unas con otras, pues todas son sinónimas. Bueno, poderoso, inteligencia, etc., son, referidas a Dios, meras repeticiones, pues Dios es todo. En cuanto animado por esa pretensión, el lenguaje deviene un ruido y la ciencia que él construye una tautología. La palabra sólo tiene sentido, se refiere a algo individualizado, cuando así se le asigna el sujeto mediante un acto intencional. La palabra voluntad, referida a Dios, no tiene sentido, pues en El es indistinguible de la inteligencia, de la bondad, de la justicia, etc. Cualquier palabra significa lo mismo. Sólo cuando la voluntad es delimitada por el sujeto como potencia de actuar se diferencia de la inteligencia, también delimitada por el sujeto como potencia de conocer. Análogamente, lo bueno, lo justo, etc., son palabras que tienen significado en cuanto el sujeto ha delimitado distintas significaciones para cada una de las palabras. Todo el lenguaje que pretenda ser reflejo de lo exterior al sujeto —Dios— sólo es tautológico. El lenguaje que supera esa condición es aquel definido desde el sujeto.

Esta posición de Ockham tiene una importante consecuencia y es que separa la ciencia de Dios de las ciencias naturales y humanas. Esta separación arrastra dos consecuencias. Una primera, derivada de la transformación del lenguaje, en la que sólo supera su condición tautológica determinándose desde el sujeto. Una segunda consecuencia es que, al poner el conocimiento de Dios en el plano exclusivo de la fe, se coloca el fundamento último de las ciencias naturales y humanas en la fe. Al hacer esto las despoja de todo anclaje en la exterioridad del sujeto.

La desaparición de la ciencia de Dios del campo de la ciencia es una consecuencia del propio sistema teológico. El intenso desarrollo de la racionalidad escolástica es lo que ha conducido a este resultado. Esto ni rompe ni disuelve el principio que unificaba todo este esfuerzo de la razón, la creencia en un Dios fuera del mundo. Lo que hace es determinar cuáles son las condiciones del pensamiento racional. Condiciones que constituyen el contenido de la racionalidad moderna, caracterizada por dos rasgos. Uno es la noción de certeza asociada a la coherencia entre los términos de una proposición. Otro es la constitución del principio de no contradicción que rige la formación del pensamiento moderno.

El origen del principio de no contradicción lo sitúa Muralt en el punto final de la metafísica voluntarista de la absoluta *potentia Dei*. Para Ockham, este principio no es una consecuencia de que Dios actúa siguiendo la recta razón. Plantearlo de este modo significa limitar la omnipotencia de Dios. La secuencia de su argumentación es otra: la recta razón es lo que Dios quiere,

²⁸ Vid. Ockham (1991).

luego Dios no puede actuar contradictoriamente. El individuo, que no puede acceder al conocimiento de Dios, ve en el principio de no contradicción el único principio universal. En otros términos, un mundo configurado según la voluntad de Dios es un mundo regido por el principio de no contradicción, puesto que Dios no hace nada contradictoriamente.

El principio de no contradicción «tiende a jugar el papel de un principio trascendental, en el sentido kantiano regulador *a priori* de la coherencia significativa de todo discurso, independientemente (...) de todo fundamento ontológico»²⁹. Mediante este principio es posible acceder a la certeza absoluta. Supera los límites de la experiencia sensible, pues ésta es siempre parcial y relativa. Por el contrario, el principio de no contradicción proporciona un punto de partida inequívoco para un conocimiento de validez universal, despojado de toda contaminación de los prejuicios del individuo³⁰.

Sobre la identificación entre certeza y coherencia, y el principio de no contradicción, se levanta la moderna concepción del conocimiento científico. La univocidad y la exactitud son sus rasgos centrales. Estos se alcanzan cuando el conocimiento toma la forma que le presta la matemática³¹.

La sustitución de la estructura predicativa —que subyace al lenguaje usual humano— por la proposición matemática da entrada al lenguaje artificial. En esta entrada, lo real se desvanece en sus aspectos cualitativos y emerge bajo la forma exclusiva del número. Esta sustitución hace posible la exactitud, pues mientras la estructura predicativa enuncia lo plausible, el lenguaje matemático sólo enuncia lo exacto. Cuando el conocimiento de las ciencias humanas, particularmente en el caso de la economía, deviene sinónimo de exactitud, la realidad cotidiana de los individuos, expresada en el lenguaje natural, es expulsada del campo de la ciencia.

²⁹ A. Muralt (1993), p. 267.

³⁰ Como señala Muralt, «pues que una cosa sea o no sea, cualquiera que sea, es decir que tenga el medio de saber si ella es o no es, yo no puedo decir, si ella es, que ella no es, o que ella es si ella no es: si A, entonces A=A. Es bajo esta forma hipotético-tautológica que el positivista lógico que es Ockham y todos los que le seguirán, descubre el único principio absoluto de conocimiento, pretendidamente “neutral filosóficamente” y sustraído de hecho y de derecho a toda condición real y a toda condición “ideológica”». *Ibid.*, p. 270.

³¹ Muralt ha señalado las raíces y consecuencias de esta concepción del saber científico: «El discurso científico es matemático no únicamente porque haya tomado prestada una forma matemática, preocupado por el rigor de la exposición, sino porque es el reflejo de una ciencia que sólo considera formalmente lo cuantificable de la realidad. De este modo el discurso científico es intrínsecamente matemático. No se deja reducir al lenguaje predicativo, cuya estructura proposicional no tiene nada que ver con la estructura de equivalencia cuantitativa, de ecuación que pone en marcha la proposición matemática» (A. Muralt, *ob. cit.*, p. 270). El mundo exterior es captado y reexpedido, es decir hablado, en el lenguaje particular de la matemática. Es el lenguaje de la exactitud y del completo entendimiento en cuanto que «es claramente comprensible y totalmente explicable puesto que está enraizado en el sujeto, en nuestro propio aparato de representación». A. Schopenhauer (1974), vol., II, p. 116. La exactitud de la matemática se encuentra en el sujeto, que al representarse el mundo exclusivamente bajo esta forma evapora lo real y lo sustituye por la representación.

Una cierta conciencia moderna ha visto este proceso de formación de la razón como algo desarrollado en oposición o al margen de la cultura cristiana³². Con ello se entendía que el pensamiento se había liberado de la tutela teológica, de la creencia en lo sobrenatural, que se iniciaba la edad de la razón, de la mayoría de edad de la humanidad. En esta perspectiva tiene su origen la noción de secularización, con la que se alude al desarrollo simétrico de racionalidad y modernidad, cuya extensión iría reduciendo cada vez más el espacio de las creencias sobrenaturales. La noción de secularización se forja en un clima en el que «el fructífero método de las ciencias físicas está ahora siendo aplicado siempre con muchos frutos a la química, a las ciencias biológicas, a las ciencias sociales, a la psicología y a la sociología. Parecía que todos los fenómenos eran explicables en términos de materia y fuerza, todos eran gobernados por leyes mecánicas y matemáticas»³³. La religión se veía como una dimensión periclitada, batida por la aplastante superioridad de la explicación científico-racional³⁴. La secularización es entendida como sinónimo de la extensión de la racionalidad y la separación respecto de los valores extramundanos y una paralela revalorización de este mundo.

Sin embargo, la moderna racionalidad hunde sus raíces en la conclusión del pensamiento escolástico en la idea de un Dios Omnipotente. El voluntarismo y el empirismo son las caras de esa misma conclusión. La metáfora de Dios como relojero del mundo, tan característica del racionalismo de finales del XVIII, tiene sus raíces en la concepción del mundo como producto de la voluntad de Dios. La regularidad del mecanismo del reloj no deriva del reloj, sino de la voluntad del relojero. La necesidad de las leyes no deriva de la naturaleza de las cosas, sino de la voluntad de Dios. El desvanecimiento de la cuestión sobre la causalidad final tiene que ver con la imposibilidad del ser humano de acceder al conocimiento de la voluntad de Dios. El de la causalidad final no es, pues, campo para la razón, que se emplaza exclusivamente en el campo operativo de la causalidad eficiente.

La orientación de la razón y el conocimiento científico en una dirección exclusivamente instrumental y operativa es el correlato lógico de la noción de la infinita potencia de Dios. Si éste es el origen de la moderna racionalidad, la noción de secularización no es otra cosa que la interiorización de los valores religiosos. La separación ente fe y razón había reducido la primera al círculo de la intransferible e incommunicable experiencia personal. La religión se confina a la conciencia de cada individuo, mientras la razón constituye el círculo de lo comunicable.

³² «La ilusión de los primeros filósofos modernos que su filosofía estaba completamente basada en la evidencia de la razón (si eran racionalistas) o de la experiencia (si eran empiristas) les previno de más indagaciones acerca del origen de sus doctrinas, de en qué medida sus suposiciones estaban en deuda con la revelación cristiana.» O'Connor y F. Ockley (1969), pp. 33-34. La conexión entre la moderna idea de naturaleza y la tradición religiosa ha sido señalada, entre otros, por Match y Whitehead.

³³ C. J. H. Hayes (1941), p. 329.

³⁴ Una descripción de esta actitud se puede ver en O. Chadwick (1993), cap. 7.

El desarrollo de la racionalidad moderna no disuelve la dimensión religiosa, sino que se desarrolla en paralelo con ella. Lo religioso no es, pues, la dimensión que se extingue en la moderna sociedad secular, sino un rasgo que acompaña a su desarrollo. La presencia y crecimiento de las creencias sobrenaturales no es una paradoja, sino un hecho coherente con la modernidad.

El paralelismo entre lo racional y lo religioso ha sido repetidamente señalado. La intensificación de la racionalidad es también la intensificación de lo religioso. El hilo que une uno y otro punto pasa por el proceso de desdoblamiento del individuo, cuyo sentido último es la sustitución del individuo por su representación. El proyecto que pretende regir científicamente la vida de los individuos está construido sobre esa sustitución del individuo real por su representación. La racionalización del mundo es la paralela expulsión del individuo real de ese mundo. La ciencia aparece como un movimiento neurótico, limitado a «controlar la exactitud interna de sus propias operaciones». Su sentido último es la exactitud del procedimiento, con el resultado final de que la «ciencia se revela técnicamente perfecta y humanamente desprovista de sentido»³⁵. Este es precisamente el rasgo del proyecto científico que pretende dirigir, en el momento presente, la vida de los individuos. Un mundo regido en su totalidad por la racionalidad de la economía es lo que hoy emerge como la acabada expresión de la modernidad. La centralidad del procedimiento y el seguimiento objetivo de sus requerimientos, cualesquiera que sean sus consecuencias, hacen fácilmente reconocible que la modernidad así concebida no es más que una inmensa maquinaria burocrática. El individuo representado por la hipótesis reduccionista es el soporte de la racionalidad modernizadora. El significado de la expulsión del individuo real está enraizado en la supeditación de la vida de los individuos a la racionalidad técnico-instrumental.

Su constitución como principio de realidad proyecta la imagen de un mundo regido por la mano invisible, el mercado, una fuerza oculta de la que depende el destino de los individuos. La acción se circunscribe al cumplimiento de leyes. Entre esto y sus consecuencias media un impenetrable vacío, que las hace aparecer como un hecho providencial. Surge la aparente paradoja de que, a medida que se acrecienta el dominio técnico sobre la naturaleza, determinados acontecimientos sociales escapan a todo control³⁶. La racionalidad técnica y la incertidumbre parecen los principios que rigen la vida de las sociedades modernas. La extensión de la incertidumbre abona la extensión de las creencias en lo sobrenatural.

Pero lo religioso también cobra relevancia como expresión ideológica en todos aquellos grupos sociales a los que la extensión de la racionalidad econó-

³⁵ F. Ferrarotti (1984).

³⁶ El desempleo es, entre otros, un ejemplo de esta situación. Percibido universalmente como un fenómeno negativo, su solución es cada vez más un hecho azaroso. Un síntoma de esto último es que cada vez es más frecuente, en programas de consulta astrológica en los medios de comunicación, se haga la pregunta al adivino de turno acerca de si en el futuro se accederá a un puesto de trabajo.

mica empuja hacia la marginación. La emergencia de lo religioso aparece vinculada a la perspectiva de recuperar, en este mundo racional, la humanidad perdida.

La emergencia de lo religioso aparece vinculada a la perspectiva de recuperar, en ese mundo racional, la humanidad perdida. Los modernos fundamentalismos religiosos asientan su capacidad de movilización en la crítica a la exclusión del hombre por el progreso de la racionalidad. Bajo formas menos agresivas, la religión adquiere un creciente papel político como crítica a la deshumanización.

Como un matrimonio indisoluble, racionalidad y religiosidad caminan de la mano. El proyecto de la racionalidad y los proyectos teocráticos de reencontro del hombre con Dios, de recuperar la humanidad, son la cara y la cruz de la misma moneda. Están unidos en esa circularidad en cuanto que ambos contemplan al mismo individuo extrañado y sometido a los requerimientos de la racionalidad, en un caso, y a la voluntad de Dios, en otro. La modernidad —entendida en el estricto sentido temporal del presente— presentaría, entre uno de sus rasgos, un inacabado carrusel en el que giran lo racional y lo religioso. Las formas en las que esta combinación se produzca son imprevisibles e impredecibles. Sin embargo, sí pueden entenderse las raíces de la permanencia y desarrollo conjunto de uno y otro.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN, Z. (1989): *Modernity and the Holocaust*, Cambridge.
- BURT, E. A. (1925): *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science*, New York.
- CLARK, W. (1985): «The Study of Social Change in Religion», en P.H. Hamonds (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley.
- CHADWICK, O. (1993): *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge.
- FERRAROTTI, F. (1984): «Le destin de la raison et le paradoxe du sacré», *Social Compass*, vol. XXXI, núms. 2-3.
- GILSON, E. (1930): *Etudes sur la rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París.
- (1961): *The Cristian Philosophy of Saint Agustin*, Londres.
- HAYES, C. J. H. (1941): *A Generation of Materialism (1871-1900)*, New York.
- HEIDEGGER, M. (1993): «Modern Science, Metaphysics and Mathematics», en *Basic Writings*, Londres.
- HEISENBERG, W. (1962): *Physics and Philosophy*, Londres.
- JEVONS, W. S. (1866): Papel leído en la Asociación Británica de Estadística en 1862. Publicado en *Journal of the Statistical Society*, vol. XXIX, junio.
- (1970): *The Theory of Political Economy*, Londres.
- LUHMANN, N. (1990): *Essays on Self Reference*, New York.
- MURALT, A. de (1993): *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden.
- NIETZSCHE, F. (1968): *The Will to Power*, New York.
- OCKHAM, W. (1991): *Quodlibetal Questions*, Yale.
- O'CONNOR, D., y OCKLEY, F. (1969): *The Creation: the Impact of an Idea*, New York.
- PASCUAL, E. (1996): *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, tesis doctoral, Madrid.

- PILLAI, M. (1982): «The non brahaman Movement and Desacralization», *Social Compass*, vol. XXIX, núm. 4.
- SMITH, A. (1992): *La riqueza de las naciones*, México.
- SCHOPENHAUER, A. (1974): *Parerga and Paralipomena*, Oxford.
- STUART MILL, J. (1974): *A System of Logic Rationative and Inductive*, Toronto.
- TOMKA, M. (1981): «A Balance of Secularization in Hungary», *Social Compass*, vol. XXVIII, núm. 1.
- WIPPEL, J. F. (1977): «The Condemnation of 1270 and 1277 at Paris», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 7, núm. 2.
- WTHROW, R.: «The Study of Social Change in Religion», en P.H. Hamonds (ed.), *ob cit.*

RESUMEN

La racionalidad económica es uno de los principales rasgos de la modernidad. Esta racionalidad es, aparentemente, resultado de la ruptura con la vieja superstición religiosa. Sin embargo, sus raíces están en ese mundo religioso, que cree haber superado. En este sentido, el proceso de secularización, del que nace la moderna racionalidad, no es más que la interiorización de los valores religiosos del cristianismo. La creencia de que el individuo, siguiendo sus propios intereses, da lugar a un mundo ordenado, es el rasgo característico de la racionalidad económica. Esta creencia tiene sus raíces en la doctrina cristiana en más de un mundo providencial. El desarrollo de la racionalidad económica no sustituye a la superstición religiosa, sino que ella misma, como una nueva forma de superstición, se desarrollo en paralelo con ella.

ABSTRACT

The economic rationality is the main feature of modernity. That rationality break apparently with the old religious superstition. Nevertheless its root are within that religious world. In that sense, process of secularization, from spread modern rationality, is the interiorization of religious values of cristianity. To beleive that the individual following his own interest it gives occasion to an ordered society, is the characteristic feature of economic rationality. That beleif has its root in another beleif of christian origin: that the world is ordained by a Supreme Being. Developpment of economic rationality does not overcome the old superstition. Economic rationality is in itself another superstition, whose developpment does not involve the dissolution of religious forms.