

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
Y REALIDAD SOCIO-ECONOMICA
(en el centenario de la *Rerum Novarum*)

SEPARATA

XII Simposio Internacional de Teología

Pamplona, 3-5 de abril de 1991

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA TEORÍA ECONÓMICA

MIGUEL A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA

Introducción

Si se acepta la más que discutible afirmación de que la economía, tal como hoy se conoce, tuvo su origen hace unos doscientos años, con la publicación del famoso libro de Smith sobre las causas y el origen de las riquezas, puede decirse que, visto desde el momento presente, cuando en Mayo de 1891 León XIII publicaba la encíclica «Rerum Novarum», la economía se encontraba no sólo a mitad de su camino sino en una interesante encrucijada.

Adam Smith había fallecido un siglo antes, y se disponía de suficiente perspectiva para evaluar no sólo su importantísima aportación, sino también las realizadas por figuras tan destacadas como Thomas R. Malthus (1766-1834), David Ricardo (1772-1823), John S. Mill (1806-1873) y muchos otros autores menos conocidos que también pueden ser considerados seguidores y continuadores de la obras de A. Smith.

Apenas había transcurrido una década desde el fallecimiento de Karl Marx (1818-1883) que, aunque desde el punto de vista de la teoría económica quizás no merezca mayor consideración que la de un destacado seguidor de Ricardo, y de algún modo también de Mill, su pensamiento estaba destinado a ejercer una enorme influencia en la historia de casi todo el siglo XX. El pensamiento marxista representa sin duda el intento más crítico y radical a la doctrina social que subyace en el pensamiento económico de Smith.

Dejando fuera a Marx, el conjunto de autores antes citados constituyen el núcleo de lo que hoy conocemos como economía clásica, y que entre los años 1800 y 1950 lograría un predominio indiscutido en los ambientes intelectuales de la época.

Sin embargo, a partir de 1850, y hasta aproximadamente 1870 las contradicciones doctrinales y teóricas, así como la debilidad de las soluciones políticas aportadas, habían ido debilitando esta corriente hasta que finalmente quedó superada por la entonces joven y vigorosa economía neoclásica que había entrado en escena en forma de la llamada «revolución marginalista»

Este nuevo giro que se iniciaba en la teoría económica debía gran parte de su impulso al agotamiento e insatisfacción intelectual que se seguía de los instrumentos analíticos de los clásicos, pero sobre todo el rechazo social y político —que en forma de abierta revolución— se levantaba contra los supuestos doctrinales de que se nutría.

Esta conjunción de sentimientos y actitudes hizo que cuando apenas veinte años antes de la publicación de la encíclica «Rerum Novarum», vieran la luz los tres libros decisivos de Jevons, Walras, y Menger, que dieron lugar a la llamada «revolución marginalista»¹, fuesen saludados como un golpe de aire fresco que abría nuevas y esperanzadoras perspectivas a la teoría económica.

Aunque aparentemente León XIII publica su encíclica con motivo y ocasión de la llamada cuestión obrera, sus palabras se dirigen al núcleo doctrinal de la economía clásica, responsable último de los desarrollos teóricos y políticos que habían conducido a las duras consecuencias que sufría una parte tan importante de la sociedad. No desea tanto condenar, como dar una mayor profundidad al pensamiento moderno. Para eso es imprescindible abrirlo al mensaje cristiano, o al menos librarlo de su interpretación agnóstica².

Ante este esbozo histórico, parece que la atención debe dirigirse hacia el estatuto epistemológico de la teoría económica clásica, sistema doctrinal y teórico que subyacía bajo la cuestión obrera.

Doctrina social y teoría económica

Para facilitar una vía de diálogo entre el documento de León XIII y más en general de la Doctrina Social de la Iglesia, con la teoría

1. *Theory of Political Economy* de STANLEY JEVONS, 1871, *Éléments d'économie politique pure* de M. E. LEON WALRAS, 1874, y *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* de CARL MENGER, 1871.

2. JEAN LUC CHABOT, *La Doctrina Social de la Iglesia*. Ed. española Rialp.

económica clásica, es necesario, a mi entender, realizar una distinción de la que, desgraciadamente, con demasiada frecuencia, se prescinde.

La teoría económica se construye sobre unos supuestos de comportamiento de los agentes económicos. Esto implica partir de una concepción mas o menos explícita del hombre y la sociedad. Esos conceptos que subyacen en toda teoría económica constituyen lo que a partir de ahora llamaremos una doctrina económica³.

Si la economía no tuviese por objeto el comportamiento humano, sino los fenómenos físicos, no tendría tanta importancia esta previa distinción entre doctrina y teoría. En la física sólo tiene interés la elaboración de la teoría, ya que, de algún modo, la estabilidad y relativa predictibilidad de la realidad física, hace innecesario presupuestos básicos sobre la conducta de esa realidad. Sin embargo, en el comportamiento humano, por fortuna, no sucede lo mismo. Decía Lord Robbins, en una frase que por lo que sugiere evita mayores explicaciones, que «La influencia de la reforma no alteró las fuerzas de la gravedad, pero ciertamente cambió la demanda de pescado los viernes»⁴.

He querido emplear la expresión doctrina económica con toda intención. En economía se puede y se debe distinguir cuidadosamente entre lo que podríamos llamar una formalización de la conducta económica, lo que propiamente constituye la teoría y la subyacente doctrina económica, que actúa como un meta-teoría a partir de la cual se obtienen los conceptos fundamentales que permiten la posterior elaboración de la teoría.

Los economistas clásicos fueron los primeros que tuvieron clara conciencia de esa distinción de planos que se da en la economía, y no rehuyeron el calificativo de política, que advierte de esa inseparable combinación de juicios de valor con formalizaciones teóricas que permiten estudiar la conducta económica.

Atender a la epistemología de la economía clásica no implica en absoluto una reducción del enfoque global que pudiera presentar la economía actual. Puede decirse que, después del trabajo de síntesis rea-

3. Cairnes reconoce que: «mientras que la introducción baconiana era pertinente en las ciencias físicas porque la humanidad no conocía los últimos principios de la física, el economista empezaba su labor conociendo las causas últimas de su campo de investigación y por eso la posibilidad de la introspección compensaba la dificultad de la experimentación». «Logical Method» Londres 1875 pág 75.

4. *Theory of Economics Policy in the English Classical Political Economy*. Londres 1952. pág 26 Ed. española Rialp.

lizado por A. Marshall, el enfoque doctrinal clásico mantiene todavía gran parte de su vigencia en el seno del pensamiento económico de nuestros días.

La crisis que acabó con la economía clásica no afectó tanto a la doctrina como a la teoría. En cualquier caso, podría decirse alterando ligeramente una conocida idea de J. M. Keynes según la cual el influjo de la doctrina de los economistas es mucho más perdurable que sus teorías y modelos.

Esta necesaria distinción entre doctrina y teoría deja libre un espacio natural en el que el economista, moralista y teólogo, pueden debatir sobre las concepciones del hombre y la sociedad. En ese espacio no tiene que producirse confusión, ya que en muchas ocasiones las teorías siguen siendo válidas, e incluso alcanzar una mayor generalidad, sin más que examinarlas desde una perspectiva antropológica más completa.

En este sentido juzgamos muy esclarecedora la autorizada intervención de Juan Pablo II precisando que el estatuto de la doctrina social de la Iglesia es el de una parte de la teología moral⁵. Este tipo de precisión aleja el peligro siempre latente de que, desde posturas puramente doctrinales, se intente forzar la legítima autonomía de la teoría económica. Autonomía tan innegable como su ausencia de independencia. En las ciencias que tienen como objeto la conducta humana, negar la necesidad de unos principios doctrinales, es absolutizar la teoría.

Iusnaturalismo y doctrina económica

Lo primero que sugiere el estudio del comportamiento humano, no cabe duda, es acerca de los fundamentos de ese comportamiento. ¿De donde obtuvo Smith sus concepciones sobre el sentido y finalidad de la acción humana? Limitarse a responder que fue sin duda el iusnaturalismo la influencia intelectual preponderante, sería poco menos que decir nada, si no se examina, ya sea brevemente, los contenidos y consecuencias de esta sustantivización con que se designa la arraigada convicción de que los principios que regulan la convivencia humana se fundamentan en un «ius naturae».

5. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

El iusnaturalismo constituye y ha constituido parte integrante de la vertebración que mantiene erguida a nuestra civilización. Encierra el germen de la idea de providencia divina. Lleva implícito el reconocimiento de la creaturidad del hombre. Crear no es dejar abandonada a la creatura sino que plantea un mutuo requerimiento entre la creatura y su Creador. Una permanente convergencia entre lo justo y lo real.

«Ningún hombre, ningún poder, ninguna función, ninguna institución artificial, pueden hacer a los hombres... distintos de como Dios y la naturaleza y la educación y sus hábitos de vida lo hicieron»⁶.

Hay un diálogo entre Dios y su creatura que se realiza en la confluencia del obrar de ambos. Una obediencia a Dios que se realiza en esa providencia ordinaria que se esconde en el ser de las cosas. Obediencia entendida en el sentido latino de «audire», descubrir el sentido de una música que engrandece a quien la oye.

«Si en esta tierra y no en otra, los naranjos desarrollan sólidas raíces y se cargan de frutos, esta tierra es la verdad de los naranjos. Si esta religión, si esta cultura, si esta escala de valores, si esta forma de actividad y no tales otras, favorecen en el hombre la plenitud, descubren en él un gran señor que se ignoraba, en que esta escala de valores, esta cultura, esta forma de actividad, son la verdad del hombre»⁷.

Estas ideas forman parte del tronco común grecocristiano, hunde sus raíces en el pensamiento socrático, recibe impulso cristiano con San Pablo y San Agustín, y alcanza una notable penetración con la tarea especulativa de Santo Tomás.

Santo Tomás había hecho posible acercarse a la riqueza de la creaturidad del hombre a través del concepto de Naturaleza, con este fin había distinguido entre Naturaleza como esencia, y como estado.

La Naturaleza como esencia pertenece a la orden de lo empírico y puede definirse, aunque parezca un juego de palabras, como el «estado de naturaleza», aquella situación original en la que hipotéticamente vive el hombre antes de ser conformado por ese esfuerzo personal y social que se conoce como cultura.

Esa distinción posibilita la tensión entre el ser y el deber ser, abre el campo al ejercicio de la libertad y al crecimiento de las virtudes.

6. E. BURKE, *Reflexiones sobre la revolución Francesa* en Textos políticos. Ed. Fondo Cultural Económico. Mexico 1942.

7. A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Terre del Hommes Oeuvres VIII*, 1ª Ed. Gallimard Paris 1965. pág. 245.

A partir de estos fundamentos, la «escuela de Salamanca» tendría ocasión de proporcionar un importantísimo impulso a lo que ahora llamaríamos doctrina social cristiana⁸.

Hablando de manera imprecisa, y poniendo como disculpa la brevedad de la exposición, podría afirmarse que la Ilustración viene a introducir una confusión sobre el concepto de Naturaleza, en el cual todavía nos debatimos y cuyas implicaciones son decisivas para toda doctrina social. Esta confusión ha dado lugar a un abigarrado conjunto de doctrinas sociales que se conocen bajo el nombre de iusnaturalismo racionalista⁹.

El rasgo común del iusnaturalismo racionalista es la búsqueda de una reinterpretación de la primitiva adecuación entre justicia y realidad. La renuncia a la creaturidad del hombre hace incomprensible la acepción esencialista del concepto de Naturaleza, dejando como única alternativa un ambiguo y determinista concepto de Naturaleza como estado natural¹⁰.

El iusnaturalismo racionalista acabará por perderse en la confusión sobre el sentido de la Naturaleza humana. Confusión que siempre ha constituido un vértigo o vieja tentación intelectual, que en su forma más arcaica se expresa en el lenguaje simbólico de la serpiente, que incita con el aliciente de llegar a «ser como Dios», o en lenguaje más moderno pero menos sugerente de la filosofía de Baruch Spinoza, se expresa en su «Deus sive Natura sive Substantia».

Esta confusión se manifiesta en la increíble variedad y falta de precisión en el uso del término Naturaleza¹¹, haciendo que el mismo término se constituyera en talismán de toda una época intelectual.

De ese difuso concepto de Naturaleza se esperaba obtener todas las verdades y normas: la religión Natural, el Derecho Natural, la Mo-

8. Desde el punto de vista de la aportación de la «Escuela de Salamanca» al pensamiento económico es muy importante consultar el excelente trabajo de A. CHAFUEN, *Christian for Freedom Late-Scholastic Economics*, Ignatius Press, San Francisco 1987.

9. Véase A. TRUYOL, *Fundamentos de Derecho Natural* Barcelona 1949, pág. 12-13.

10. En expresión de J. MARITAIN, «la Naturaleza se convierte entonces en la exigencia esencial, divinamente depositadas en las cosas, de un cierto estado primitivo o precultural, para cuya realización han sido hechos las cosas». «Trois réformateur», Paris 1925, págs. 181-183.

11. PAUL HAZARD en su libro *La pensée européenne au XVIII siècle Notes et références*, Paris 1948, pág. 115, recoge hasta sesenta y seis sentidos diferentes en el uso de este término.

ral Natural, y la Política Natural, en cuyo seno se incluía entonces ese nuevo conocimiento que los fisiócratas habían bautizado como economía política.

La confusión, o mejor dicho, la reducción del concepto de Naturaleza, conlleva la desaparición de toda posible armonía entre el ser y el deber ser. Esto conduce a una ruptura entre moral y doctrina social que deja el positivismo como única salida.

Cuando H. Kelsen en su «Teoría Pura del Derecho» presenta la ciencia jurídica como ciencia sobre el deber ser (Sollen) de las normas jurídicas, no sobre el ser (Sein) de los correspondientes hechos sociales, lleva al iusnaturalismo racionalista hacia un positivismo, que, en acertada conclusión de Michel Villey¹², fue el mismo Kelsen el encargado de demostrar su falsedad por reducción al absurdo.

De las múltiples fracturas que, como en cascada, se siguen de este terremoto intelectual, no es menos importante la desaparición de unas bases sólidas para entender el concepto de libertad. Cuando la tensión convergente entre el ser y el deber ser se transforma en un enfrentamiento divergente, no es posible tampoco entender la virtud, y sin ella, la sociedad pierde su cohesión¹³.

A grandes rasgos, el iusnaturalismo racionalista podría agruparse en dos grandes tendencias. Una de clara inspiración calvinista-protestante y nórdica, que podría aceptar como común antepasados a Hugo Grocio (1583-1645) y Samuel Pufendorf (1583-1645). En su interior confluyen una multitud de variantes que van desde una vuelta hacia la trascendencia, propugnada por Leibniz, y el idealismo tardío de Krause y Ahrens, hasta un tránsito hacia el positivismo que tiene sus orígenes en Kant, y se continúa en Fichte, Schelling, y Hegel.

La otra gran tendencia, menos nítida en su configuración y más difícil de delimitar, se podría caracterizar por desenvolverse en un ambiente cultural francés en el que predomina lo que podría designarse como racionalismo católico. Podría aceptar como mentores tanto a Descartes como a Pascal. En su amplio seno podrían acogerse desde los fisiócratas hasta la mayor parte de los pensadores de la Revolución.

12. *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*, Paris 1962, 2ª ed. pág. 293.

13. Véase el sugerente análisis que sobre este aspecto realiza A. MACINTYRE, *After Virtue* University of Notre Dame Press, Indiana 1984.

14. J. PABÓN, *Franklin y Europa*, Ed. Sarpe, Madrid 1985.

Es precisamente Diderot el escritor del siglo XVIII que con más libertad e imprecisión ha usado el término Naturaleza¹⁴.

Se cuenta que fue Diderot, quien estando preso en Vincennes, puso en manos de Rousseau el problema de este término. Según relata la anécdota, cuando este último fue a visitarle y le dio a conocer el tema del concurso convocado por la Academia de Dijon: «Si el progreso de las ciencias y de las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres», Diderot, en uno de los impulsos que le eran característicos, le aconsejó que contradijese la común y extendida opinión tradicional, esto es, que se pronunciase por la acción corruptora de la cultura y las costumbres. «Lo hice y, desde ese instante, me perdí», dice Rousseau¹⁶.

Sea verídica o no la anécdota, sirve para poner de manifiesto un rasgo que distingue el iusnaturalismo grecocristiano del racionalista. Mientras el primero destaca los aspectos sociales e históricos de la naturaleza humana, el segundo se constituye como individualista y ahistórico, haciendo expresa renuncia a las costumbres y la tradición. El resultado fue una disgregación social que queda muy bien recogida en el comentario de Napoleón cuando se enfrentó con la pesada herencia del periodo revolucionario, «se ha destruido todo; se trata de recrear. Hay un gobierno, poderes; pero ¿qué es todo el resto de la nación? Granos de arena¹⁷».

La Escuela escocesa de filosofía moral

El iusnaturalismo, a través de Grocio, Pufendorf, Tomasio, Wolf, y Shaftesbury, llega hasta Francis Hutcheson (1649-1746) maestro y predecesor de Smith en la cátedra de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow¹⁸.

En su vertiente anglosajona, el iusnaturalismo racionalista se caracteriza por una fuerte influencia del arraigado empirismo y pragmatismo del pensamiento británico.

15. P. HAZARD, *ob. cit.*, pág. 159.

16. *La révolution a refaire. I. Le souverain captif*, Paris 1936, pag. 76-81.

17. Citado por JEAN JACQUES CHEVALIER, *Los grandes textos políticos desde Maquiavelo hasta nuestros días*, Ed. Aguilar, Madrid 1972, pág. 191.

18. Véase D. O. P. O'BRIEN, *The classical Economist*, Oxford University Press, 1975.

Desde Francis Bacon hasta David Hume, el empirismo británico representa una barrera y una actitud crítica a las tendencias absolutistas del racionalismo que acabaron dominando en el iusnaturalismo continental.

Esta influencia del empirismo va a dar lugar a una especie de refundación del iusnaturalismo británico que, dando un salto temporal, pasa por encima de Aristóteles y Platón, y trata de buscar sus raíces en el pensamiento presocrático.

Este es, a nuestro entender, el origen del iusnaturalismo atomista o individualista, ya sea de T. Hobbes, en el que es patente la influencia del determinismo de sofistas, cínicos, cirenaicos y epicúreos, o ya sea el derecho natural estoico de J. Locke, en el que es patente la pugna por conciliar la libertad con el determinismo subyacente en los principios utilitaristas.

El resultado de todas estas confluencias es una abigarrada resultante que se conoce como escuela escocesa de filosofía moral, en la que se formaría intelectualmente Adam Smith.

El núcleo de esa escuela lo constituye un iusnaturalismo racionalista entrecruzado por corrientes y elementos empiristas, individualistas, utilitaristas y, curiosamente, por una extraña paradoja, de antihistoricismo histórico.

Aún a riesgo de incurrir en imprecisión por la pérdida de tantos matices a que nos obliga una exposición tan apretada, podría resumirse la esencia del iusnaturalismo escocés del siguiente modo: La única manera de captar el orden subyacente en los fenómenos sociales es mediante la observación empírica y el uso de la razón, o en otro caso, admitiendo la existencia de un sentimiento moral innato. Este orden una vez captado se expresa en leyes naturales que, si son respetadas, conducen a la mejor solución social posible.

Desde esta óptica las leyes naturales son consideradas como fuerzas inmutables que el hombre no puede entorpecer ni impedir, en cuanto no proceden de ninguna voluntad exógena, sea divina o del tirano, sino de la uniforme y sempiterna constancia de la naturaleza humana.

No causa asombro que desde este enfoque las leyes naturales no sean consideradas como mandatos sino como «dictamina rectae rationis».

La presencia de este determinismo básico que inexorablemente conduce hacia nuevos y mejores estadios, constituye el núcleo de la

«teoría de la armonía». Armonía que surge en la medida que las leyes o fuerzas inmutables de la naturaleza sean liberadas de toda barrera que las impida manifestarse. Proceso de liberación que fundamenta la llamada doctrina de la libertad natural.

En este punto conviene distinguir entre las islas y el continente. El iusnaturalismo continental, concluía que si el hombre es naturalmente bueno, debe ser naturalmente libre. En este sentido, sólo una libertad entendida como no restricción de impulsos naturales puede conducir a la armonía entre los hombres. Planteamiento que se ajusta plenamente al mito literario del «buen salvaje».

El iusnaturalismo insular no está tan seguro de esa supuesta bondad natural. Nada garantiza, pensaba Hobbes, que la libertad entendida como ausencia de restricciones lleve necesariamente a la armonía. La libertad, en continuidad con la línea iniciada por Bacon, es interpretada por el iusnaturalismo anglosajón como la pura facticidad, o la pasión por hacer.

Queda así planteado el problema de la relación entre orden y libertad, entre razón y pasión, que subyace en las teorías contractualistas de los británicos.

La armonía, para Hobbes, la logra «la mano visible» del poder absoluto del soberano; sin embargo, para Locke, es el reconocimiento de la mutua conveniencia la fuente de toda armonía.

El mito que la literatura continental había construido alrededor de la figura del buen salvaje, se convierte para la literatura británica en la figura mucho más razonable de Robinson Crusoe: un marino de su majestad en funciones de salvaje.

Pero mientras para el «buen salvaje» el trabajo y la propiedad son entendidos como estados superables en el camino hacia la liberación¹⁹, Robinson Crusoe desembarca en la isla con su sentido del «comon law», y su caja de herramientas.

No tiene nada de extraño que tanto Hobbes como Locke, incluyeron dentro de sus sistemas de derecho natural una teoría que relaciona la propiedad con el trabajo.

19. Por boca de Prudhom ese «buen salvaje» llegará a proclamar que toda propiedad es un robo.

Para acabar de completar el cuadro intelectual en el que se desenvolvió Smith hay que tener en cuenta el fuerte y arraigado prejuicio antirracionalista de su amigo David Hume (1711-1776)²⁰.

Hume era un crítico del iusnaturalismo, para quien la sociedad no es ni un contrato ni un sistema montado para evitar el estado original de beligerancia. Curiosamente un autor tan moderno como Hume, sostiene que lo que une a los hombres no tiene base racional, sino que se fundamenta en la simpatía y en la utilidad, así como sobre todo en una autoridad que defiende los contratos y la propiedad.

También hay algo en Hume que no es posible pasar por alto, ya que contrasta fuertemente con la generalizada visión de la desutilidad del trabajo. Para Hume, hay un placer que emana de la realización del trabajo.

En el modo de pensar de todos estos autores británicos no deja de resonar esa forma rural de empirismo e individualismo británico que expresa en la frase popular «cerkas de espinos hacen buenos vecinos».

La doctrina económica de Adam Smith

El planteamiento económico de Smith, al igual que el fisiocrático, al que estaba destinado a sustituir, incluye dos elementos fundamentales: un marco general de doctrina iusnaturalista y una teoría de las relaciones económicas que se inscriben en ese marco.

Mientras el marco doctrinal de los fisiócratas debe mucho a una muy degradada tradición iusnaturalista escolástica, Smith elaboró su propia doctrina económica sobre los fundamentos del iusnaturalismo británico. Sin embargo, es innegable que heredó de los fisiócratas la idea de flujo circular de la actividad económica así como la organización de la sociedad en clases.

Smith escribió la «Wealth of Nations»²¹ con la declarada intención de elaborar un tratado sistemático de economía iusnaturalista. Su

20. Es la figura inglesa más en consonancia con Diderot, también en lo que se refiere a su atención al sentido del término Naturaleza, como lo atestigua su famoso «Treatise on Human Nature, Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects».

21. El título completo de la obra es «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations», 1776. Se ha usado la versión al castellano que hizo JOSÉ ALONSO ORTIZ, publicada en Valladolid en 1794.

objetivo era lograr una concepción unificada de sistema económico donde se integrasen partes recíprocamente independientes. Para conseguir esa unidad era imprescindible mantener y reforzar la teoría armónica. La famosa imagen de la «mano invisible» es sólo una traducción secular de la guía de la Providencia, tal como dice en «Theory of Moral Sentiments»²².

En opinión de Smith, la consecución de esa armonía requiere de dos factores: uno dinámico y endógeno, consistente en el impulso vital en la prosecución del propio interés, y otro estático y exógeno, constituido de leyes y costumbres.

Mientras en la «Theory of Moral Sentiments» quiere destacar la importancia del primero, en la «Wealth of Nations» parece más preocupado por destacar que la consecución de la armonía exige la acción de la ley.

La presencia del primer factor es manifiesta en la «Wealth of Nations»: «No esperamos nuestra cena de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero, sino del cuidado que pongan en sus propios intereses. No apelamos a su humanidad sino a su egoísmo y nunca les hablamos de nuestras necesidades sino de sus beneficios».

«Todo individuo está continuamente esforzándose en hallar el empleo más lucrativo para cualquier capital que pueda poseer. Es cierto que lo guía su propia ganancia y no la de la sociedad. Pero la atención a su propio provecho lo conduce de manera natural, o más bien necesaria, a preferir el empleo que resulta más ventajoso para la sociedad»²³.

El segundo factor aparece en un texto menos conocido de la misma obra: «Eliminando todos los tipos de posibles restricciones, el obvio y más simple sistema de libertad natural se establece por sí mismo. Cada hombre, en la medida que no viola las leyes de la justicia, queda en perfecta libertad para seguir su propio interés en el modo que mejor le parezca, y a poner tanto su industria como capital en competencia con los de cualquier otro hombre»²⁴.

22. El título completo es «*The Theory of Moral Sentiments; or an Essay Toward an analysis of the Principles by which Men Naturally Judge concerning the Conduct and Character, first of Their Neighbour and afterward of Themselves*», Londres 1759.

23. Vol I, pág 400.

24. Vol II, pág 180.

Queda así perfectamente delimitado el objeto central de la economía: la supuesta existencia de un orden que tiene la característica de no ser conseguible en forma intencional, sino de forma indirecta, a partir de la competencia entre las decisiones individuales, no interesadas de modo inmediato en la consecución de ese orden, sino en la búsqueda de sus propios intereses. No obstante, para conseguir ese orden es imprescindible un marco general de justicia. Sin ese marco, el conflicto entre los intereses individuales no genera, vía competencia, el logro de una armonía.

Smith ha recibido la herencia de una Moral que, al perder su recta fundamentación, poco a poco va perdiendo su sentido. Por un lado, la ve necesaria, por otro, la considera ineficiente para organizar la sociedad. Respecto de la armonía natural, no compartía el pesimismo de Hobbes, pero tampoco el optimismo de Rousseau. Consciente de las deficiencias del orden natural, propugnaba un orden natural vigilado. Los intereses propios convenientemente restringidos por la justicia generan una asignación de recursos óptima para el crecimiento. Smith, al contrario de lo que con frecuencia se cree, entendía que sin justicia no hay posibilidad de armonía. Dejando claro, al menos desde un punto de vista teórico que la justicia debía ser antepuesta al lucro y al propio interés. Lo cierto es que, al carecer de un sentido teleológico para el bien común, planteó un antagonismo entre justicia y propio interés que todavía permea el pensamiento económico.

El planteamiento que hace Smith del orden económico es adecuado, y en su formalidad no plantea solución de continuidad con la herencia clásica, el problema proviene de su nueva fundamentación antropológica.

Smith, más deísta que cristiano, reconoce explícitamente su deuda con la filosofía moral estoica, y en consecuencia confunde la virtud de la justicia con el cumplimiento de normas cuya objetividad se fundamenta en principios de utilidad individual.

Esto plantea una brecha lógica difícilmente salvable. D. Hume ya se había preguntado en su «Treatise» que si las reglas de justicia sólo deben ser respetadas en cuanto sirven a los intereses propios a largo plazo, que impide quebrantarlas cuanto no lo hacen, y de ese quebrantamiento no se siguen consecuencias peores.

Si no existe un concepto compartido de bien de la comunidad, definido como bien común del hombre, no es posible ningún concepto sustancial que ayude al logro de ese bien. La alternativa que queda

es definir la justicia en función de una especie de igualdad geométrica, cosa que Hume con indudable perspicacia se negaba aceptar, pero que Smith implícitamente aceptó al establecer su teoría del valor trabajo.

Las soluciones propuestas a este problema desde Hume a Smith, pasando por Hutcheson, no dejan de ser una ficción filosófica.

Smith no es más coherente que su maestro Hutcheson al sostener que si la Justicia Natural tiene un fundamento individualista, no puede provenir de la benevolencia sino de la simpatía, sentimiento innato que cada hombre experimenta hacia los sentimientos de los demás.

A pesar de sus críticas a Hutcheson, Smith compartió con su maestro dos ideas que desde un punto de vista racionalista son difícilmente justificables: La primera es la convicción, que contrasta con lo mantenido por Hobbes, de una supuesta compatibilidad entre libertad individual y un principio de armonía universal.

La segunda, que seguramente Hutcheson también recibiera de Locke, establece que las leyes naturales son aquellas normas de conducta que tienden a promover la mayor felicidad del género humano.

Curiosamente, este elemento de arbitrariedad moral con que Smith trató de paliar su fracaso en el intento de dotar de justificación racional a la moral ha sido interpretado por algunos autores como un éxito²⁵.

La prueba mas evidente del tipo de consecuencias a las que conduce una insuficiente fundamentación del concepto de justicia la proporciona la trágica historia de la teoría del valor-trabajo que Smith se propuso desarrollar.

Smith conocía perfectamente a través de Pufendorf y Hutcheson, la teoría subjetiva del valor que había heredado de los escolásticos españoles. No obstante, era consciente de que esa teoría conlleva un enfoque teleológico, por lo que con plena intención decidió rechazarla y sustituirla por una nueva mas conforme con su planteamiento del concepto de justicia.

Algunos autores posteriores han tratado de justificar esta decisión fundamentándose en que siendo la «Wealth of Nations» un trata-

25. McCULLOCH, J. R. Véase «*introductory Discourse*» en el prólogo a su edición de la «Wealth of Nations», Edimburgo 1863, donde interpreta ese hecho como algo que «ha hecho por la economía política lo que el tratado de Grocio «De Jure Belli ac Pacis» hizo por el derecho público».

do sobre el crecimiento, lo mas apropiado en ese caso era plantearse una teoría del valor desde el lado de los costes. Aunque no niego que eso pudiera tener su influencia, a mi entender es la coherencia ideológica la motivación de fondo.

Para un estoico optimista como Smith, el valor sólo puede tener estatuto de ley natural; algo que permanece igual a sí mismo en el largo plazo.

Su intento por buscar y justificar esa constancia del valor ocupa los capítulos V a VII de la «Wealth of Nations» y es sin duda la parte más compleja y confusa de todo su pensamiento. Intento ciertamente meritorio, pero que no fue coronado por el éxito. La misma dificultad y enrevesamiento del capítulo V ponen de manifiesto la imposibilidad de explicar lo que no tiene suficiente fundamento lógico.

Respecto a los motivos que le llevaron a elegir el trabajo como fuente de valor, no me cabe duda que es pura herencia del pensamiento fisiocrático. Pero mientras estos seguían aceptando la teoría subjetiva del valor, Smith la rechaza y se ve obligado a examinar el trabajo desde un enfoque individualista.

Hay un texto de Smith que pone bien a las claras que su concepción del valor del trabajo sólo se entiende en un marco de pura idealidad individualista: Sólo «En aquel estado rudo y primitivo de la sociedad que precede tanto a la acumulación del capital como a la apropiación de la tierra, la proporción entre las cantidades de trabajo necesarias para adquirir los diversos objetos parece ser la única circunstancia que determina la medida en que serán intercambiados. Por ejemplo, si en un país de cazadores cuesta normalmente el doble de trabajo matar un castor que un venado, naturalmente un castor se cambiará o valdrá dos venados. Parece natural que aquellos que usualmente es producto de dos días o dos horas de trabajo valga el doble que el producto de un día o una hora»²⁶.

El trabajo al que se refiere Smith sólo tiene algún sentido en el marco de una hipotética economía del estilo de un Robinson Crusoe, en la que desde luego no tiene sentido la propiedad.

Smith, a quien tanto asombro causaba esa dimensión social y creativa que es el proceso de la división del trabajo, y que tan brillan-

26. Vol. I, pág 49.

temente describió, no se dio cuenta de que sin un «telos» humano toda esa inmensa riqueza se perdería.

Su concepto del «trabajo mandado u ordenado» (*Labour commanded*), que describe en el Capítulo V de la «Riqueza de las Naciones», es muy revelador en este sentido: Su idea es que, después de la división del trabajo, las personas obtienen la mayor parte de las mercancías mediante el intercambio. Las riquezas, por tanto, consisten en mandar u ordenar sobre el trabajo ajeno. De lo cual deduce que el trabajo mandado es el precio real de todas las cosas. El valor real de las cosas es el sacrificio que el comprador se evita, e impone a otros. Lo que subyace en todo este planteamiento es que el trabajo queda reducido a la pura inutilidad que le reporta al individuo. Inutilidad entendida como algo físico medible y constante, «en todo tiempo y lugar se puede decir que la misma cantidad de trabajo supone un valor igual para el trabajador».

Desde una concepción de la justicia como la smithiana es imposible entender el sentido y el valor del trabajo.

El trabajo, como todo valor, es algo que se comparte, algo que tiene esa permeabilidad difusiva de la bondad.

La supuesta constancia del valor del trabajo hizo intuir a Smith la existencia de una tasa salarial natural constante a largo plazo que se determina por relación natural entre el volumen de la población y el crecimiento. Una intuición a la que aparentemente no dio mucha importancia, ni a la que tampoco dedicó posterior desarrollo, pero de la que tanto Malthus como Ricardo obtuvieron consecuencias fatales.

Ricardo o la teoría económica

David Ricardo, no era un intelectual, en el sentido de Smith, sino un inteligente hombre de negocios y un brillante polemista parlamentario.

Aburrido, mientras acompañaba a su esposa que tomaba las aguas en Bath, leyó la «Wealth of Nations» y aplicó su instintiva mente analítica a las observaciones de Smith.

El resultado fue una forma de plantearse los problemas y analizarlos que todavía predomina en la economía.

Partía de unos supuestos sumamente restrictivos, la mayoría de las veces con una muy vaga referencia a la vida real y, a partir de

ellos, alcanzaba conclusiones lógicas. Planteamiento ciertamente legítimo, que se conoce como construcción de modelos, pero muy peligroso si se desconecta del marco antropológico en el que se desenvuelve, sobre todo si, como ha sucedido con harta frecuencia, a partir de las conclusiones de ese ejercicio intelectual se pretenden obtener llamativas conclusiones políticas.

No deja de tener razón Schumpeter²⁷ cuando califica de «vicio ricardiano» a esta manera de proceder.

No obstante en un ambiente intelectual ilustrado, esa manera de proceder le dará un prestigio tal que durante un tiempo llegó a tener entre los economistas más fama que el mismo Smith. Parte de esa fama se debe a su brillantez para elaborar prescripciones políticas a partir de modelos tan simplificados de la realidad. Pero, curiosamente, entre los políticos tuvo bastante menos prestigio, y un compañero suyo en la Cámara de los Comunes, Henry Brougham²⁸ llegó a decir con cierta sorna que Ricardo daba la impresión de «haber descendido de otro planeta».

La aparente relación entre el salario y el enfrentamiento de un nivel natural de población con una tasa de crecimiento de capital, que ya había sugerido Smith, adquirió especial importancia después del «Essay» de Malthus y de las propias reflexiones de Ricardo sobre los rendimientos decrecientes que había observado en la producción del grano inglés, cuando, como consecuencia de la postguerra napoleónica, hubo que ampliar los terrenos destinados al cultivo de cereal.

El «vicio ricardiano» diseñó un modelo relativamente sencillo. Se trataba de un mecanismo muy simple en el que actuaban dos fuerzas: el ansia de procreación y la necesidad de subsistir. La primera garantizaba un continuado empuje de la población hacia su ininterrumpido crecimiento, la segunda actuaba como freno impidiendo que esa expansión fuese más allá que lo permitido por los salarios de subsistencia. Si los salarios se colocaban por encima del nivel de subsistencia, la población aumentaba y, ese mismo crecimiento volvía los salarios hacia su nivel de subsistencia, y la población, por el hambre, disminuía volviendo así a restablecerse el salario de subsistencia.

27. *History of Economic Analysis*, Oxford university Press, Londres, 1954, pág 473.

28. Citado por SRAFFA en su edición de las Obras de Ricardo.

Smith no había precisado qué era exactamente el salario de subsistencia, pero no era quizá necesario si se examina su teoría del valor. Hoy día, muchos autores, sin demasiado fundamento, dicen del salario de subsistencia que se trataba de «una exigencia psicológica variable». Desde luego Ricardo no lo entendió así, ni nadie de los inmediatos seguidores de Smith corrigió su interpretación. Para Ricardo el salario de subsistencia era un concepto físico, lo que es necesario para conservar la vida. Además, sin esta estricta interpretación, su mecanismo de control a través de la muerte no habría podido funcionar.

El método deductivo de Ricardo contrasta con el inductivo de Smith, pero no se oponen sino que se complementan. Ricardo no hace más que llevar a sus últimas consecuencias lo que Smith había dejado insinuado. Es este un ejemplo paradigmático de como la doctrina social, representada por la inducción smithiana influye y condiciona la teoría económica, representada por la deducción ricardiana.

Schumpeter representa muy bien el método ricardiano en las siguientes palabras: «Su interés apuntaba hacia los resultados tajantes de significación práctica y directa. Para lograrlo desmenuzó el sistema general, agrupó lo máximo que pudo y lo encerró en el congelador, de tal forma que la mayor cantidad de aspectos posibles podía ser considerada congelada o «dada»²⁹.

Es una pena que no dispongamos de tiempo suficiente para exponer con más detalles todas las consecuencias teóricas que el método de Ricardo dedujo de la doctrina económica de Smith.

Sólo expondremos muy brevemente las que ahora interesan a efectos de entender el sentido del mensaje social de León XIII: a) establecimiento de desmoralizadoras «leyes de bronce» para los salarios. b) Visión estática, con la consiguiente rigidez y separación de las clases sociales. b) Negación del ahorro y la propiedad para las clases obreras.

Ni tampoco podemos detenernos a exponer y criticar las fatales consecuencias sociales que produjo la conjunción del vicio ricardiano con una mente como la de Marx formada en la más pura tradición del racionalismo alemán. Marx fue Ricardo al revés: es decir, a partir de las deducciones de Ricardo intento construir una doctrina que presentó como teoría, un método que es indudablemente ilegítimo y que pro-

29. *Ob. cit.*, pág 474.

dujo el más fabuloso y desgraciado mal entendido que ha padecido la humanidad en los últimos años.

Una frase de Cairnes que, en el sentido que aquí empleo dice más de lo que quería su autor, puede muy bien resumir esta trágica historia: «Y así como la ignorancia económica una vez que emerge, trae aparejado el socialismo, el socialismo engendra al despotismo y la culminación del despotismo desata guerras, miseria y ruina»³⁰.

La postura de León XIII

Cuando León XIII trata de dar soluciones a las perniciosas consecuencias sociales a que habían conducido los errores que subyacían en los brillantes planteamientos de la doctrina económica clásica, con gran clarividencia sitúa la raíz del problema en la imposibilidad de un teoría del valor sin un enfoque teleológico de la existencia humana: «No podemos, indudablemente, comprender y estimar en su valor las cosas caducas si no es fijando el alma sus ojos en la vida inmortal de ultratumba, quitada la cual se vendría inmediatamente abajo toda especie y verdadera noción de lo honesto; mas aún, todo este universo de cosas se convertiría en un misterio impenetrable a toda investigación humana»³¹.

Esta visión teleológica que realiza León XIII entronca con la visión aristotélico-tomista de la naturaleza humana. «Pues el hombre abarcando con su razón cosas innumerables, enlazando y relacionando las cosas futuras con las presentes y siendo dueño de sus actos, se gobierna a sí mismo con la previsión de la inteligencia, sometido además a la ley eterna y bajo el poder de Dios; por lo cual tiene en su mano elegir las cosas que estime más conveniente para su bienestar, no sólo en cuanto al presente, sino también para el futuro»³².

De este modo, una vez «puesto el fundamento de las leyes sociales en la religión, el camino queda expedito para establecer las mutuas relaciones entre los asociados, para llegar a sociedades pacíficas y a un floreciente bienestar»³³.

30. J. E. CAIRNES, *Essays in Political Economy*, pág 264.

31. LEÓN XIII, *Rerum novarum*, n. 15.

32. *Ibidem*, n. 5.

33. *Ibidem*, n. 40.

León XIII confirma así la intuición que Smith había tomado de la tradición iusnaturalista de que para lograr el orden y la paz social, el interés propio debe someterse a la justicia. «Toda la doctrina de la religión cristiana, de la cual es intérprete y custodio la Iglesia, puede grandemente arreglar entre sí y unir a los ricos con los proletarios, es decir, llamando a ambas clases al cumplimiento de sus deberes respectivos y, ante todo, a los deberes de justicia»³⁴.

Pero el concepto de justicia que León XIII expone está muy lejos de una visión estática y determinista de Smith. «Lo justo es dejar a cada uno la facultad de obrar en libertad hasta donde sea posible, sin daño del bien común y sin injuria de nadie»³⁵.

La justicia es una fuerza, una virtud, que impulsa al ejercicio y la consecución de la libertad. La justicia no es algo estático que restringe la prosecución del propio interés, sino un impulso al logro de un fin propio que se integra en un fin o bien común.

Ahora bien la conexión entre el último fin o bien común y los fines inmediatos o propios no es algo que pueda ser establecido a priori. Mientras la ordenación al último fin es permanente y necesaria, no ocurre así con los medios o fines mediatos que pueden cambiar incesantemente. Los caminos que dirigen al último fin nadie los conoce y debe ser dejados a la iniciativa, libertad y responsabilidad de cada hombre. Es precisamente en esta lucha que cada hombre debe llevar a cabo mediante su trabajo para descubrir el sentido de su acción donde se pone de manifiesto que la «verdadera dignidad y excelencia del hombre radica en lo moral, es decir, en la virtud; que la virtud es patrimonio común de todos los mortales, asequible por igual a altos y bajos, a ricos y pobres»³⁶.

En esta visión de la actividad humana, el trabajo y la propiedad aparecen integrados como elementos decisivos para la cohesión social: «Pues se dice que Dios dio la tierra en común al género humano, no porque quisiera que su posesión fuera indivisa para todos, sino porque no asignó a nadie la parte que habría de poseer, dejando la delimitación de las posesiones privadas a la industria de los individuos y a las instituciones de los pueblos»³⁷.

34. *Ibidem*, n. 14.

35. *Ibidem*, n. 26.

36. *Ibidem*, n. 17.

37. *Ibidem*, n. 6.

El trabajo adquiere entonces su plena dimensión y León XIII rechaza abiertamente todo enfoque individualista y cerrado del valor trabajo. «Que lo verdaderamente vergonzoso e inhumano es abusar de los hombres como de cosas de lucro y no estimarlos en más que en cuanto sus nervios y músculos pueden dar de sí»³⁸. «Trabajar es ocuparse en hacer algo con el objeto de adquirir las cosas necesarias para los usos diversos de la vida y, sobre todo, para la propia conservación»³⁹. Por tanto, para León XIII, la valoración del trabajo sólo es posible si pone en conexión con los propósitos humanos, con los esquemas de prioridades que se fijan los hombres. Es decir, implícitamente vuelve a afirmar la teoría subjetiva del valor.

León XIII cierra el paso a todo falso concepto de salario de subsistencia, y a todo tipo de «leyes de bronce» que se deduzcan de la teoría del valor trabajo, al afirmar la necesidad de fomentar el hábito de ahorro y la difusión de la propiedad entre los obreros, y no por una actitud oportunista sino por exigencia de la misma naturaleza de la condición humana.

Finalmente, León XIII, con una visión certera y profética, descalifica la solución socialista con las siguientes palabras: «... se deja ver con demasiada claridad cual sería la perturbación y el trastorno de todos los ordenes, cuan dura y odiosa la opresión de los ciudadanos que habría que seguirse; se abriría de par en par la puerta a las mutuas envidias, a la maledicencia y las discordias; quitado el estímulo al ingenio y a la habilidad de los individuos, necesariamente vendría a secarse las mismas fuentes de las riquezas, y esa igualdad con que sueñan no sería ciertamente otra cosa que una general situación, por igual miserable y abyecta, de todos los hombres sin excepción alguna. —De todo lo cual se sigue claramente que debe rechazarse de plano esa fantasía del socialismo de reducir a común la propiedad privada, pues daña a esos mismos a quienes se pretende socorrer, repugna a los derechos naturales de los individuos y perturba las funciones del Estado y la tranquilidad común»⁴⁰.

Economía o cataláctica

Es indudable el acierto de Smith al haber planteado la economía en el marco de la tradición iusnaturalista. Desde ese punto de vista no

38. *Ibidem*, n. 14.

39. *Ibidem*, n. 32.

40. *Ibidem*, n. 11.

hace más que continuar una venerable tradición. El problema, es que desde un ambiente intelectual en donde se ha producido la fatal confusión entre esencia y naturaleza, se vacía de contenido al mismo sentido del iusnaturalismo clásico.

Eso supone suprimir la distinción entre posibilidad y acto, y con ello toda referencia a un «telos» humano que da unidad y sentido a la distinción entre «el-hombre-tal-como-es» y el «hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial».

Supresión que no solamente provocaría la inevitable renuncia a cualquier fundamentación objetiva de la moral, sino fracturas letales en la misma estructura lógica de la teoría económica. La razón dejó de interesarse por las esencias o por los pasos de potencia a acto, quedando constreñida a los agobiantes límites del cálculo. De este modo, la razón se vio reducida a hablar de medios sin fines, y acabó por no entender el sentido de la ley moral divina que como pedagogo forma en las virtudes y marca los hitos que conducen desde una naturaleza ineducada hasta la «naturaleza-humana-como-podría-ser-si-realizara-su-telos».

Si, como le sucedió a Smith, la moral se hace ininteligible no queda más remedio que confundir las virtudes con el mero cumplimiento de las normas. Esto implica, como hubo ocasión de comprobar a propósito de la teoría del valor-trabajo, una concepción individualista y estática del orden social en que el sentido de la acción humana se hace incomprensible.

En esta mezcla de acierto lógico y error antropológico consiste la grandeza de Smith. A él corresponde el mérito de haber señalado que el objeto de la economía es el estudio de un orden que supera los designios de una voluntad individual. Un orden que, siguiendo la imagen aristotélica, se extiende más allá de lo que alcanza la voz del heraldo.

Es decir, un orden que sólo puede ser descrito en la medida en que se configura, que ninguna mente es capaz de abarcarlo íntegramente, y que sólo surge como el resultado no buscado de la interacción de muchas conductas individuales que se mueven buscando sus propios objetivos.

También a Smith corresponde haber establecido que ese orden surge de un marco de justicia, con la búsqueda descentralizada de la satisfacción de fines inmediatos por parte de cada uno de los agentes. Produciendo como consecuencia el logro de otros fines no directamente buscados.

Las limitaciones de Smith son ahora manifiestas y podrían reducirse en su último término a la renuncia de un enfoque teleológico de la acción humana.

Por eso la sugerente imagen de la «mano invisible» se ha convertido en un quebradero de cabezas para todos los que, desde posiciones racionalistas, han intentado ir más allá de lo que sugiere la imagen.

En nuestra opinión toda la virtualidad de ese orden no se encierra en la imagen de la «mano invisible» sino que subyace con mayor plenitud en el admirable concepto de precio justo, tal como lo expuso Sto. Tomás. Claro que, para entenderlo en toda su profundidad, es necesario liberarse del concepto moderno de justicia que ha dominado desde Hume y Diderot hasta el más reciente de los autores postmodernos.

Mientras la contradictoria imagen de la «mano invisible» conduce a un orden estático, determinista y estacionario, el orden que subyace bajo el concepto de precio justo es estocástico, impredecible y dinámico. Un orden que no es independiente de la acción de todos los humanos y que se encuentra muy bien reflejado en el siguiente texto del Dante en «De Monarchia»: «El intelecto posible, esta facultad de conocer de la que decimos que es propia del hombre, tiene necesidad de ser actualizado por el intelecto agente, y ningún intelecto individual, por completamente actualizado que esté, conoce todo lo que un intelecto posible puede conocer. La única comunidad humana en la que una vez actualizados, tomados en conjunto todos los entendimientos, alcanza la totalidad de lo que el intelecto humano puede conocer, es el género humano entero, toda esa multitud de seres pensantes es necesaria como requisito para actualizar la posibilidad total del intelecto humano, primero por la especulación, después por la acción, que no es más que una especie de prolongación de la especulación»⁴¹.

Un orden que supera las posibilidades del conocimiento y la percepción de cada uno de los individuos que se integran en ese posible orden. Un orden siempre germinal y nunca cerrado. Un orden que reside más en los principios que en los resultados.

En la configuración de ese orden son decisivas el desarrollo de las virtudes en cada hombre. Se apoya en un proceso de aprendizaje

41. Citado por E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, p. 143, Rialp Madrid, 1965, Edic. orig. Louvain 1952.

que se apoya en ese cañamazo social en el que se entrelazan el trabajo con las instituciones.

Aprendizaje entendido como proceso evolutivo que forma a las gentes, sacándolas de su primitividad particularista para integrarlas en una universalidad ordenada. Evolución que se manifiesta en el hecho de que, como ese orden se gobierna por principios que superan la limitada comprensión del individuo aislado, genera incentivos que confirman con el éxito a largo plazo la elección de la conducta acertada. Sólo perdura aquello que se atiene a un «telos» humano que se descubre y confirma en la misma perfección de la acción. Esto supone una tradición, un sentido trascendente que es aceptable y alcanzable por todos, un recibir que exige entregar, ya que se requiere que todos aporten su información parcial, aquella visión de la verdad que no es accesible a todos de la misma manera, ya que aunque todos tienen el mismo fin no todos tienen los mismos intereses.

El objetivo principal de este orden del que venimos hablando no es fundamentalmente producir eficientemente más y más cosas materiales, ni ésta presidido por la eficacia, sino por una tarea cultural. Se trata de crear las condiciones para que cada uno tenga la posibilidad de alcanzar su perfección en la manifestación de sus mejores cualidades. Un orden que se impulsa y desarrolla al compás de las formidables energías que nacen de la motivación individual. Un orden presidido por un concepto de justicia que no sólo plantea oposición entre el fin común y los fines propios, sino que potencia la generación y multiplicación de nuevos fines y nuevos medios. Una justicia que es una invitación a la felicidad como despliegue exigente de los dones recibidos.

Sólo en este marco de justicia no estática, la competencia no es entendida como un juego de suma cero, ya que en frase de Aristóteles «la virtud, como el arte, siempre tiene por objeto aquello que es más difícil, ya que el bien es de más alta calidad cuando es contrariado»⁴².

A la vista de las virtualidades de este orden, habría sido más propio que en lugar de la designación de economía que le impusieron los fisiócratas, y en la que es manifiesta el enfoque racionalista, recibiera la designación de cataláctica, tal como sugirió el arzobispo R.

42. «Ética a Nicómaco» II, nº 1105, a5-10.

Whately en 1838⁴³, que deriva del vocablo clásico «Katalattein» o «Katalassein», que expresa la idea no sólo de «intercambio o relación mutua», sino también la de «integrar en comunidad», e incluso «convertir el enemigo en amigo».

«Confiadamente y con pleno derecho nuestro, decía León XIII, atacamos la cuestión, por cuanto se trata de un problema cuya solución aceptable sería verdaderamente nula si no se buscara bajo los auspicios de la religión y de la Iglesia. Y, estando principalmente en nuestras manos la defensa de la religión y la administración de aquellas cosas que están bajo la potestad de la Iglesia. Nos estimaríamos que, permaneciendo en silencio, faltábamos a nuestro deber»⁴⁴. Ahora, un siglo después, es de justicia que, en nombre propio y el de muchas otras gentes que amamos la libertad y dignidad del hombre, rindamos homenaje a quien no sólo enseñó con sus palabras sino con su valiente actitud.

43. Citado en pág 180 de *La fatal Arrogancia*, F. A. HAYEK, Unión Editorial, Madrid 1990.

44. LEÓN XIII «Rerum Novarum», n. 12