LA ECONOMÍA COMO CIENCIA DEL ESPÍRITU

Rafael Alvira

1. Entendemos por *espíritu* un ser capaz de autoconocimiento y autogobierno, es decir, un ser libre. Sin el propio conocimiento no es posible dirigir y ordenar la propia vida, de tal manera que ella se pierde a través de un conjunto de acciones que responden o al impulso sentimental y emocional o al cálculo instrumental y utilitario.

Por eso Sócrates consideraba que el autoconocimiento es «lo divino en el hombre», o sea, aquello que muestra nuestra superioridad sobre los demás seres de este mundo. Sólo el ser que conoce es libre, y sólo el que se conoce a sí mismo es libre en el sentido más profundo. Ahora bien, el problema está en que el ser humano se da cuenta de que puede intentar conocerse, pero percibe también que apenas se conoce de hecho, o sea, que vive «olvidado» de su propio ser.

Ese «olvido» se da en dos planos. El primero es «subjetivo» y el segundo «objetivo»; el primero es «culpable» y el segundo no. El «subjetivo» consiste en la *dispersión* o *distracción*: ponemos nuestro interés en lo que nos rodea y no fijamos nuestra mirada en nuestro ser; atendemos a nuestras inclinaciones y estados de ánimo, pero no nos preguntamos por cuál es nuestro verdadero *nombre*. El *disperso* es tanto menos libre cuanto menos se da cuenta de que no está en el camino de aumentar su libertad, por el mal olvido de sí en el que vive.

El «olvido objetivo» es el que aquí nos interesa ahora y se genera por lo que se pueden denominar los «pliegues» de la realidad objetiva. Con la idea de *pliegue* se alude a lo que comúnmente denominamos *implícitos* y *explícitos*. Captamos en primer lugar lo explícito, pero lo implícito es *fundamental*: no hay explícito sin implícito, de tal manera que lo primero que percibimos no es lo primero en la constitución de la realidad.

Substancial y accidental, o realidad y apariencia de ella, o implícito y explícito, van unidos y no es lo uno mejor que lo otro, pero para expresar el paradójico orden entre las dos dimensiones, Aristóteles acudió a su famosa afirmación según la cual lo accidental, apariencial y explícito era primero en el

orden del tiempo, mientras que lo substancial, real y explícito lo era en el *orden del ser*.

Esta sencilla distinción me parece de gran profundidad y sirve para entender por qué en el camino del conocimiento tardamos en darnos cuenta —hace falta precisamente la reflexión— de la realidad de aquello que, sin embargo, está presente y operando ocultamente desde el principio; y, con todo, sólo cuando lo descubrimos lo podemos usar, y tanto mejor cuanto más a fondo lo comprendamos.

2. Como he intentado mostrar en otros trabajos[1], a mi modo de ver la *sociedad* es un cierto sistema, y lo es de forma articulada; es decir, contiene subsistemas, que también pueden denominarse *categorías* de la sociedad.

Frecuentemente se mencionan diversos subsistemas sociales, en número diverso y a veces de manera rapsódica, sin que haya un criterio lógico de definición y división. Sin embargo, encontrar el criterio es importante, pues permite hacer patente la relación señalada del orden del tiempo y del ser.

Entiendo que las categorías sociales son —en el orden que expongo— las siguientes:

Orden del tiempo	a) hábitat b) economía c) derecho d) política e) ética f) religión	Orden del ser	a) religión b) ética c) política d) derecho e) economía f) hábitat

Desde el punto de vista del «orden del tiempo» lo primero que hace el ser humano es «tomar tierra», «habitar» en un sitio; después *organiza su habitar* (economía); después comprende que si no hay un derecho no puede mantener pacíficamente su economía, ni desarrollarla; más tarde descubre que el derecho no resuelve todos los conflictos y que, además, necesita de una instancia que lo haga eficaz (o sea, que fuerce su cumplimiento), y que esa instancia es el gobierno político; a continuación se da cuenta de que la *decisión política* necesita un criterio, y que tal criterio está en una nueva dimensión, que es la ética; por último capta que la ética o es práctica o no es nada, pero que los principios de la razón práctica no lo son sin el apoyo en una *instancia concreta*, la cual sólo puede ser la política (con lo que incurrimos en *petición de principio*) o en la religión.

Desde el punto de vista del «orden del ser» todo va en sentido contrario. La religión es fundamento de los principios universales de justicia y es también

1. Cfr., sobre todo: *Intento de clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al derecho*, en «Persona y Derecho» 33 (1995).

la fuerza que nos empuja a cumplirlos; la justicia fundamenta todo gobierno político (si no se quiere la justicia no hay orden social ni sociedad alguna, sino la guerra o la pseudo-sociedad que es la sociedad con esclavitud) y empuja al buen gobierno; el gobierno es lo que da sentido y hace realmente eficaz al derecho; el derecho da la orientación y el sentido a la economía, pues no tiene sentido organizar el hábitat más que en *sociedad*, y el derecho es la osamenta de ella; por último la *vida organizada* es la que nos genera *bienestar* (fin de la economía) y si tomamos posesión de la tierra es para desarrollar ese bienestar.

3. Los pueblos menos «humanizados» son los que se centran en el mero «habitar» —el hombre de las cavernas, paleolítico, por ejemplo— y apenas desarrollan los otros subsistemas. Sin embargo, aunque sea mínimamente, los tienen. Los pueblos muy centrados en la economía agropecuaria suelen tener un fuerte derecho (consuetudinario), y una organización política poco fuerte, a no ser que caigan bajo el despotismo, pero ese es un sistema políticamente pobre. Los pueblos sin ética y religión tienen generalmente una política corrupta. En general, sin ética y religión desarrolladas no hay verdadera «humanización», «civilización».

4. La ética se hace práctica en cada persona mediante la adquisición de la *virtud*. A su vez, el esfuerzo necesario para adquirirla tiene sentido sólo si la *perfección* (la virtud perfecciona, es decir, coloca en el *límite activo* adecuado la vida humana) tiene un sentido concreto y existencial, lo cual no puede ser verdad más que si hay transcendencia con respecto a este mundo, es decir, si existe Dios.

El primero y —a mi juicio— el que mejor se ha dado cuenta de esto en la historia del pensamiento es Platón.

Su tesis, defendida en los libros de la *República* fundamentalmente, es que toda sociedad está articulada en estamentos, y que su funcionamiento depende del *recto ajuste* entre ellos, es decir, de la *justicia*, virtud ético-política por excelencia. Ahora bien, para que se dé el ajuste, piensa Platón, es preciso que cada estamento cumpla correctamente su función, lo cual se ha de realizar necesariamente a través de la *virtud*. Como las funciones son diversas, también lo serán las virtudes correspondientes.

Los estamentos son:

a) Agricultores, artesanos, «profesiones liberales».

b) «Guardianes», cuidadores del orden.

c) Gobernantes, «reyes filósofos».

El primero de estos estamentos (a) tiene por virtud propia la *templanza*; el segundo (b) la fortaleza; el tercero (c) la *prudencia*.

A mi modo de ver —y a diferencia de lo que se suele decir por parte de muchos comentaristas— esta tesis, lejos de ser utópica, es de un realismo to-

tal. No hay sociedad avanzada que no siga ese esquema. Y es bien claro que al estamento (a) le compete *sobre todo* la templanza, virtud económica por excelencia, al (b) la fortaleza, para hacer cumplir las directrices del buen gobierno, y al (c) la prudencia política.

Tal vez no resulta inadecuado el intentar ver desde aquí cómo se aplica un esquema semejante a la tabla de categorías o subsistemas mencionadas al comienzo de esta exposición. El cuadro podría quedar, inicialmente, así:

a) hábitat
b) economía ———— templanza
c) derecho ———— fortaleza
d) política ———— justicia
e) ética ———— prudencia
f) religión

Sobre el cuadro son precisas dos puntualizaciones. Primera: El *habitar* y el *ser* «*religioso*» son las actitudes por excelencia de *enraizamiento*. Habitar es querer tener una cierta estabilidad de vida, aceptar el vivir social en la tierra. «Religarse» es querer encontrar la plenitud de la vida mediante el arraigo en la transcendencia.

Como mostró bien el aristotelismo medieval, la *raíz* de todas las virtudes es el *amor*, y esto se puede ver aquí en su doble dimensión. Si queremos perfeccionar nuestra vida —eso es lo que la virtud, que es un aprendizaje práctico, concede— es porque nos merece la pena vivirla, porque deseamos *habitar* en este mundo y en esta sociedad. Si nos esforzamos por una virtud más acabada es también porque amamos la vida eterna que se nos ofrece como una invitación.

En la medida en que el ser humano transciende la mera materialidad —aunque vive en ella y goza de ella— no llega a *habitar* propiamente la tierra más que cuando acepta la religión. Sin religión se habita mal, pues o bien se menosprecia la vida por su caducidad, o bien se quiere poseer plenamente lo material, lo cual es imposible. Sólo si hay un «más allá» se puede poseer el «más acá».

La segunda puntualización consiste en recordar la tesis, también clásica, de la *unidad de la virtud*, que se expresa igualmente con la idea de la «conexión de todas las virtudes». No se puede vivir bien una virtud, y de forma constante, si no se tienen —al menos en desarrollo— las otras. Un prudente que es cobarde, acabará por ser imprudente, y un valiente borracho habitualmente —o sea, sin templanza— acabará por ser cobarde; etc.

Esta doctrina la conocía bien Platón —no por casualidad escribió el Diálogo «Protágoras», sobre la unidad de la virtud— y por eso extraña más el malentendimiento de su doctrina política ahora aquí aludida, por parte de la crítica. Se dice que el filósofo ateniense «encajona», «sectorializa» y, así, empe-

queñece a las personas, al colocarlas en un solo estamento, al que le corresponde una sola virtud. Pero claramente lo que Platón quiere decir es que en cada *lugar* de la sociedad caben las personas con *inclinación primaria* por esa determinada posición y, consiguientemente, con obligación principal de adquirir esa determinada virtud; no quiere decir que tengan sólo ésa, o que no comprendan las demás.

Cada uno comprende su propio trabajo y función social sólo si entiende suficientemente el *todo social* en el que esa función tiene sentido; y cada uno entiende una virtud sólo en su relación con las demás, es decir, en «la unidad de la virtud». En realidad, *cada virtud* no es —desde este punto de vista— más que la intensificación de una determinada dimensión de *la virtud*. *La virtud* es, por excelencia, el ser bueno y hacer el bien, es decir, el *ser justo*. La bondad es la *adecuación en las relaciones existenciales* y eso, en el sentido más profundo, es la justicia, tanto con respecto a los demás como —lo que es inseparable— con respecto a uno mismo. El bien propio es inseparable del de los demás. La religión añade a la «justicia ética» simplemente —y no es poco— un aumento en sabiduría y concreción, cuyo resultado es una justicia más perfecta.

Así pues, el fundamento «moral y espiritual» de la economía, el derecho, la política, está dado inmediatamente en la naturaleza de esas actividades. Ese fundamento se olvida y rebaja de dos formas posibles, que —en realidad— son la misma:

a) Por una mala comprensión del sentido y significado de algún subsistema social;

b) Por una colocación desordenada de unos subsistemas con respecto a los otros.

La tesis que voy a sostener, brevemente, a continuación es que la «economía política» moderna tiene una fuerte inclinación a desordenar el cuadro de la sociedad, como consecuencia de un cierto desenfoque en la concepción de la economía misma.

5. El desenfoque no es fácil de ver con claridad, porque en su origen es muy sutil. A primera vista parece evidente: la sustitución del sentido originario de la *economía* como administración de los bienes de la casa, o sea, de la familia, por la *economía política* como administración de los bienes del individuo en la «polis», en la sociedad política, trae fácilmente consigo la transformación del sentido de la economía misma. En la familia, lo primordial son las *personas y su promoción*, mientras que en la sociedad política lo primordial es la *posición*, que se adquiere a través del poder, el cual con frecuencia se obtiene con dinero. De este modo, la economía política sería una especie de «fatalidad inevitable», pues no podemos dejar de vivir en sociedad. La vuelta a un estado de naturaleza simple, en el que el bien de la persona fuese lo central, estaría imposibilitado por el *desarrollo* y por el *progreso* de la hu-

manidad, aparte de que se puede pensar que ese estado es una hipótesis irreal o una mera imaginación.

Es posible considerar, por ejemplo, que la familia se mantiene unida —al contrario de lo dicho antes— por el deseo de bienestar material, que en épocas pasadas no se podía conseguir sin ella. Y también, e igualmente a diferencia de lo antes señalado, que la economía política al entrelazar, al relacionar sin barreras a todos los seres humanos, contribuye de la manera más eficaz a potenciar la *libertad* y el *diálogo* social, elementos centrales del espíritu humano.

De otro lado, no podemos ver a la economía política como un fenómeno propio exclusivamente de los últimos siglos. Es cierto que tanto el *nombre* como el gran desarrollo de la *ciencia* así llamada se dan en esos siglos, pero tanto el hecho como la reflexión científica correspondiente existen de antiguo. En Roma había algo más que economía doméstica, y lo mismo en otros momentos históricos.

Lo que me parece decisivo para el desenfoque actual de la economía es el planteamiento científico que de ella se hace fundamentalmente desde la síntesis realizada por Adam Smith. Según muchos de sus defensores actuales, la concepción económica smithiana sin ser estrictamente ética —pues él pensaba en una ciencia distinta— estaría en el fondo impregnada de ética, o, al menos, no defendería nada contrario a ella, es decir, tendría una posición ética *neutral*. El bien o el mal entrarían en la economía, en todo caso, desde fuera de ella.

Ahora bien, entiendo que las cosas no son así[2]. La economía smithiana contiene unos presupuestos ético-antropológicos bastante claros, y responsables en última instancia de buena parte de la situación actual. Son presupuestos newtonianos y, sobre todo, jansenistas. Newton es su espejo, no en las cuestiones de fondo, sino en las metodológicas. La ciencia ha de actuar con hipótesis, pero hipótesis verificables. La hipótesis verificable principal de Smith es la idea de *hombre medio* (que no coincide con la de hombre *moderado*, ni la de hombre *sencillo*), y está inspirada en la tradición jansenista, si bien radicalizada por su formación protestante-anglicana.

El hombre medio no es héroe ni villano, no está buscando hacer el mal, ni tampoco tiene fuerzas para ocuparse por mucho más que por sí mismo. Según Smith, nada es comparable a la virtud, que nos engrandece, pero —lamentablemente— son tan pocos los que llegan a tenerla —y aún muchos de los pocos que parecen tenerla no son más que hipócritas— que tomarla científicamente en cuenta carecería de sentido.

Se debe, por tanto, procurar reducir todo lo posible aquellas instituciones que *presuntamente* se fundamentan en la virtud, pues cabe sospechar —se-

2. El mejor estudio sobre esta temática me parece el de R. LÁZARO, *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*, Pamplona 2002.

gún lo dicho— que apenas pueden poseer aquello de lo que presumen. Se trata del Estado y de la Iglesia.

El *gobierno* se ocupa, por principio, del *bien común*, el cual es superior al bien *meramente particular*. Hacer el bien común supone, por tanto, *transcender la mera voluntad particular*; ahora bien, ésta es justamente la esencia de la virtud. El político ha de ser necesariamente virtuoso, pero como casi nunca lo es, porque —como queda dicho— es casi imposible abandonar la condición de *hombre medio*, entonces es normalmente un hipócrita. Conclusión: cuanto menos política haya es mejor. Hemos de tener un aparato estatal mínimo.

Con respecto a la Iglesia, la tesis es aún más dura. La Iglesia tiene gran influencia en las decisiones de las personas y en la configuración de la vida social. A través de la apariencia de virtud, los eclesiásticos pueden ejercer un gran dominio que —por la esencia de la religión— tiende a ser «conservador». La receta que da Smith no es en este caso la minimización de la Iglesia, sino su multiplicación. Considera fundamental que en cada país haya múltiples confesiones religiosas —«religiones»— reconocidas, lo cual traerá consigo —espera— una situación que impedirá *de facto* que cualquier «iglesia» pueda adquirir un poder social relevante.

Es fácil ver hasta qué punto el tipo de liberalismo que ha seguido esos principios continúa hasta nuestros días con el paciente esfuerzo de intentar ponerlos en práctica. Al igual que Smith, piensa que lo más fiable es el *mercado*, puesto que en él actúa con sencillez el «hombre medio». Se trata, pues, de dejarlo lo más libre posible y su propia energía «natural» conducirá de la mejor manera al bien de la sociedad. Dios es sabio —así pensaban los jansenistas— pues ya sabía que el ser humano no podría resistir a su egoismo, y por eso Él (Dios), en su gran bondad, había previsto que de la búsqueda del propio interés de cada uno surgiera un equilibrio y una paz excelentes. Y esta es la «mano invisible». A nadie le interesa, piensa Smith, hacer las cosas mal, pues entonces perdería «clientes».

El predominio del mercado lograría así más paz y menos *guerras*, las cuales provienen del orgullo, de la falsa virtud, y son provocadas —según esta tesis— por motivos políticos o religiosos, mientras que al comercio le interesa la paz. Lograría también más democracia, pues con el «hombre medio» se extendería una clase media amplia y alejada de tentaciones dominadoras en sociedad. La riqueza estaría mejor repartida, y la libertad crecería, al no ser conculcada por la falsa virtud.

¿Se alcanza, en la realidad, una situación así? A mi juicio, el éxito es dudoso.

a) El «hombre medio», dado que actúa por intereses, se salta las «reglas de juego» tan famosas del liberalismo siempre que puede. Es la *corrupción*. La lógica es clara: si no hay una ética transcendente, la regla número uno es, simplemente, ganar, triunfar. El resultado de la aplicación de las ideas de Smith ha sido en este punto el *darwinismo social*.

b) Toda persona débil o en situación desventajosa busca la *seguridad* antes que la libertad. Como la naturaleza de las cosas hace que, en cada dedicación humana, sólo unos pocos sean los mejores y ellos, en principio, dominan, la situación, así sucede también con respecto a la riqueza. Los débiles —mayoría— buscan contrapesar su poder a través de sindicatos y, en último extremo, del Estado.

De esta manera, ese tipo de liberalismo necesita un Estado que simplemente garantice las reglas de juego y la seguridad ciudadana, pero lo que se encuentra, *de facto*, es un Estado cada vez mayor y más intervencionista. La manera de evitar esto hoy día es la mundialización —o «globalización»—, pero no se podrá resistir mucho tiempo sin una autoridad «supranacional» clara y eficaz, pues el «tercer mundo» es el que sufre las consecuencias.

c) Si las cosas no cambian pronto, aumentará un fenómeno que ya se dio en la democracia griega, y es que se genera un «cinturón de esclavos» alrededor de la ciudad de «hombres libres». Ahora, las personas del actual cinturón que es el «tercer mundo» son jurídicamente libres, pero esclavos *de facto*.

d) Al poner la clave en el *interés*, es virtualmente inevitable que todo se subordine a la búsqueda de la *riqueza*. Ahora bien, y por el contrario, dedicarse a la *educación* hace perder el tiempo en la competencia comercial, de modo que las tareas educativas —imprescindibles para asegurar el futuro económico, entre otras cosas— se dejan en manos de madres de familia y profesores, pero ambas dedicaciones pasan automáticamente a considerarse secundarias en una sociedad cuyo ideal es la riqueza. El resultado es el *feminismo* radical, que deja sin crecimiento de la población, y la baja de calidad en los centros educativos. En esas condiciones, el futuro económico no está garantizado.

e) La dureza de la competencia comercial y la gran movilidad e inestabilidad de los puestos de trabajo hacen que la familia se encuentre en situación precaria. Ahora bien, sin familia no hay futuro social, no hay gente educada y, sobre todo, no hay gente educada en la virtud moral y en la confianza, que es la clave de la vida humana.

f) Sin familia, sin la presencia del espíritu aristocrático (ética, y estética unidas) y sin la garantía de una Iglesia, la persona y la sociedad están abocadas a un empobrecimiento, superficialización, vacío. Es lo que ahora se llama la «crisis de valores».

* * *

Una economía política orientada de este modo individualista no sólo impide el desarrollo del espíritu —de los llamados «valores»—, sino que corre el peligro de autodestruirse a medio plazo, como economía y como civilización. Quiere aumentar sus ventas en un «tercer mundo» al que no educa y por el que no se interesa humanamente. Pero, cada día más, necesita completar la propia población con sangre venida de esos países.

Esta *economía política* genera necesariamente una *política económica*, al menos en dos sentidos:

a) Como el puro mercado no resuelve los problemas básicos de una sociedad en la cual y de la cual, sin embargo, vive, el Estado tiene que intervenir en la economía.

b) Como consecuencia, y de modo progresivo, la política se convierte en actividad económica ella misma.

* * *

La situación actual —tan amenazante— no se arregla con la introducción de mejores técnicas en el sistema económico, y menos aún con un cambio radical de sistema. Se puede orientar bien sólo si se transforma el espíritu, la filosofía, los principios sociopolíticos sobre los que está construido.