

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

José Carlos Fernández D.

Amor, justicia y relación.

Bases de la economía según la encíclica *Caritas in Veritate*.

Tesis de Doctorado dirigida por el
Prof. Dr. D. Sergio Sánchez-Migallón.

Pamplona
2014

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| ÍNDICE..... | 5 |
| TABLA DE ABREVIATURAS..... | 9 |
| INTRODUCCIÓN..... | 11 |
| | |
| I. ANTECEDENTES FILOSÓFICOS Y MARCO INTERPRETATIVO | 23 |
| 1. Una visión general de la CV | 26 |
| 2. Raíces intelectuales del tratamiento de la economía en la CV | 32 |
| 2.1 <i>La relación de la CV con las encíclicas precedentes</i> | <i>32</i> |
| 2.2 <i>Claves hermenéuticas en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI.....</i> | <i>40</i> |
| a) Razón, verdad, libertad..... | 40 |
| b) La persona y la relación | 47 |
| c) Don y gratuidad..... | 50 |
| d) Ciencia y moral | 53 |
| 2.3 <i>La influencia de la Economía Civile en la CV</i> | <i>58</i> |
| a) El trasfondo filosófico de la economía..... | 61 |
| b) Un cambio de mentalidad: del intercambio de cosas a la relación entre personas | 63 |

| | |
|---|------------|
| 3. ¿Novedad en la CV? La relación entre las aportaciones anteriores de la DSI y la CV..... | 77 |
| | |
| II. CARITAS IN VERITATE Y ECONOMÍA: CONTINUIDAD Y PROFUNDIZACIÓN | 81 |
| 1. Los problemas antropológicos y filosóficos de la economía vistos por la DSI..... | 81 |
| 2. Antropología y doctrina económica en la CV..... | 100 |
| 2.1 <i>¿Amor y economía?</i> | 101 |
| a) Moral y economía..... | 108 |
| b) Técnica y Moral | 114 |
| 2.2 <i>Don y gratuidad</i> | 119 |
| a) Mercado y acción personal en el mercado..... | 128 |
| b) Globalización, relación y fraternidad | 132 |
| | |
| III.ECONOMÍA, MERCADO, RELACIÓN. LOS PROBLEMAS DE LA RECIPROCIDAD EN EL PENSAMIENTO ECONÓMICO..... | 137 |
| 1. La relación interpersonal como problemática para la economía..... | 139 |
| 2. Nuevas teorías: ¿mismas soluciones?..... | 153 |
| | |
| IV.LOS FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DEL AMOR EN EL MERCADO: LA VISIÓN DE ADAM SMITH | 175 |
| 1. ¿Por qué Adam Smith?..... | 175 |
| 1.1 <i>El interés propio y el mercado: de la filosofía a la economía</i> | 181 |
| 1.2 <i>Conciencia y Justicia</i> | 191 |
| 1.3 <i>Vanidad y Riqueza: una solución providente</i> | 197 |
| 1.4 <i>Egocentrismo</i> | 208 |
| 2. La crítica de la <i>Economía Civile</i> | 215 |

| | |
|--|-----|
| 3. El planteamiento antropológico como configurador del orden social. | 230 |
| 3.1 <i>El contexto iusnaturalista de Adam Smith</i> | 232 |
| 3.2 <i>El iusnaturalismo moderno y la Ilustración escocesa</i> | 235 |
| 3.3 <i>Grocio, Pufendorf y Hutcheson</i> | 239 |
| 3.4 <i>Smith y su jurisprudencia natural</i> | 258 |
| | |
| V. AMOR, JUSTICIA Y RELACIÓN COMO FUNDAMENTOS DEL ORDEN ECONÓMICO | 279 |
| 1. El amor: generador de bienes comunes y salvaguarda de la justicia | 281 |
| 2. La justicia y el papel del Estado | 303 |
| | |
| CONCLUSIONES | 315 |
| BIBLIOGRAFÍA | 323 |
| a) Escritos de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI | 323 |
| b) Comentarios sobre la <i>Caritas in Veritate</i> | 325 |
| c) Escritos de los principales autores de la <i>Economia Civile</i> | 330 |
| d) Fuentes secundarias..... | 332 |

TABLA DE ABREVIATURAS

- CV* BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, Editrice Vaticana, Vaticano, 2009.
- SS* BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, Madrid, San Pablo, 2007
- DCE* BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, Madrid, San Pablo, 2006
- DSI* Doctrinal Social de la Iglesia
- PP* PABLO VI, *Populorum progressio*, 1967, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html.
- OA* PABLO VI, *Octogesima adveniens*, 1971, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_sp.html.
- CA* JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 1991, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html#-Z.

- LE* JUAN PABLO II *Laborem exercens*, 1981, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens_sp.html.
- TSM* SMITH, A., *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. The Theory of the Moral Sentiments*, ed. RAPHAEL, D.D.; MCFIE, A.L., vol. I, Indianapolis, Liberty Fund 1982.
- LJ(A)* y *LJ(B)* SMITH, A., *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Lectures on Jurisprudence*, ed. RAPHAEL, D.D.; MEEK, R.L.; STEIN, P.G., vol. V, Indianapolis, Liberty Fund 1982.

INTRODUCCIÓN

Benedicto XVI propuso en su tercera encíclica *Caritas in Veritate* (CV) un concepto de desarrollo plenamente teológico. Tenía como punto de partida la comprensión del desarrollo del hombre como cumplimiento de su vocación divina. Dicha vocación es una llamada a corresponder al Amor de Dios, que tiene como una de sus primeras manifestaciones el amor al prójimo. Precisamente porque ese desarrollo alcanzará su plenitud cuando el hombre goce de Dios, Benedicto XVI entiende que en este mundo es utópico pretender un desarrollo que garantice la felicidad.

En esta perspectiva, es fácil notar la interrelación entre las tres encíclicas de Benedicto XVI. En *Deus Caritas Est* explicó en qué consiste el amor. En *Spe Salvi* mostró el rol que la esperanza en el mundo futuro tiene en la configuración de la vida terrena del cristiano. Y en *Caritas in Veritate* indicó que el amor y la esperanza deben constituirse en la columna vertebral de la vida en común con los demás hombres.

Pero, ¿y qué sucede si esos hombres no comparten lo que los católicos piensan sobre el amor y la esperanza? Al fin y al cabo, Benedicto XVI escribía para toda la humanidad.

¿Pueden los católicos configurar el mundo –en el que viven todos– si no todos comparten sus presupuestos?

Estas preguntas las aborda Ratzinger constantemente en su trayectoria intelectual¹. Por eso, hay que acudir a sus escritos para comprender en qué medida la *Caritas in Veritate* tiene un mensaje para la humanidad, y no sólo para la Iglesia. La respuesta de Ratzinger pasa por aceptar que la razón humana es capaz de encontrar una verdad objetiva. Esta verdad, en la medida en que no es creada por el hombre, puede ser reconocida por todos. De esta manera, la trascendencia de la verdad constituye una condición para reconocerla como vínculo de unidad entre los hombres. La pretensión del cristianismo es que si se acepta la existencia de una verdad objetiva –y por tanto no depende de nadie en particular–, puede llegar a aceptarse el horizonte de la fe que él vive. Porque para los cristianos, la razón y la fe surgen de la misma fuente –Dios–; no son contradictorias entre sí, sino complementarias. Por eso, el mensaje de la encíclica podría ser comprendido por todos.

Dicha posición tiene unos supuestos básicos. El esquema de Ratzinger depende de la objetividad de la verdad y de la posibilidad de su reconocimiento por la razón. Si se niega la verdad objetiva, dicha posición es insostenible. Sucede lo mismo si se le niega a la fe su complementariedad con la razón. En ese caso, la fe quedaría separada de la verdad cognoscible por todos. De ahí que sea crucial

¹ Es el tema de varias de las conferencias contenidas en sus distintos libros. Cfr. RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de ecclesiología*, Madrid, Editorial Católica 1987; *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 5ª ed., Salamanca, Sígueme 2005; HABERMAS, J.; RATZINGER, J., *Dialéctica de la Secularización: sobre la Razón y la Religión*, Madrid, Encuentro 2006; RATZINGER, J.; PERA, M., *Sin raíces: Europa, relativismo, cristianismo, islam*, Barcelona, Península 2006.

mantener un concepto de verdad que dé cabida tanto a lo que el hombre descubre, como a lo que la fe le revela; sin embargo, según Ratzinger, esto entró en crisis cuando la modernidad redujo el ámbito de lo razonable a lo técnico². La técnica era el medio de reconocer lo verdadero, lo comprobable. Esto provocó que lo técnico se considerara como el único criterio de lo que podía ser compartido por todos. Todos podrían reconocer la verdad técnica, cuya veracidad dependía de la experimentación y no de una posición filosófica o teológica. Pero si la técnica colmaba el espacio de lo verdadero, no cabía ya ninguna otra verdad. Esta postura causó que la fe, incapaz de cumplir con los requisitos de la nueva verdad, se relegase al ámbito privado. Pero si la fe deja de ser relevante, indica Ratzinger, aparece la pérdida de lo absoluto en el horizonte del hombre, con consecuencias trágicas para la convivencia humana. Por ello propone suturar la ruptura: recuperar la trascendentalidad de la verdad y, por tanto, posibilitar que la fe pueda regresar al ámbito público.

Pues bien, esta línea es la de la última encíclica. La *Caritas in Veritate* constituía un esfuerzo más por mostrar cómo la fe podía iluminar los problemas sociales, en este caso relacionados con el desarrollo y la economía.

Con lo visto, se comprende lo difícil que es explicar satisfactoriamente el alcance de la *Caritas in Veritate* al margen tanto de las encíclicas anteriores de Benedicto XVI, como de sus escritos previos a su pontificado. El gran tema de la encíclica, el desarrollo y su relación con la economía contemporánea, debía ser enfocado bajo esta luz. A esto, se tendría que añadir la tradición de los escritos pontificios sobre desarrollo y economía, en la que la *CV* se insertaba al

² RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 7ª ed., Salamanca, Sígueme 1994, pp. 38-56.

estar proyectada para coincidir en el cuadragésimo aniversario de la *Populorum Progressio*³. Solo así se pondrían de manifiesto el mensaje de la encíclica y su relación con los graves problemas que tienen algunas maneras de comprender la economía actual.

Lamentablemente, estas consideraciones estuvieron ausentes en muchos medios de comunicación que cubrieron la publicación de la encíclica. Esto no significa que la acogida mediática fuese negativa. Lo que ocasionó fue que el mensaje de la encíclica se interpretase no a la luz de su contexto intelectual, sino en la medida en que podía solucionar problemas técnicos. Y si había algo que la encíclica no daba, era una receta para la crisis económica. Además, ¿cuándo había hablado Ratzinger de economía?, ¿no era un tema ajeno a sus publicaciones?

En ámbito académico, la encíclica corrió mejor suerte. Muchos teólogos se dieron cuenta de la unidad de la encíclica y su relación con los escritos anteriores de Ratzinger. Y esto les facilitó valorar en justa medida el mensaje que ofrecía la encíclica para la economía. Lo que Benedicto XVI estaba planteando era un giro de ciento ochenta grados respecto al modo dominante de entender dicha ciencia. En esto coincidía con algunas de las críticas que desde la filosofía de la economía se realizaban a algunos aspectos de la teoría económica⁴. Esta coincidencia planteaba otro reto de

³ MARTINO, R.M. ET AL., “Conferenza stampa di presentazione dell’enciclica del Santo Padre Benedetto XVI dal titolo: *Caritas in Veritate*”, 2009, http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/24136.php?index=24136&po_date=07.07.2009&lang=fr.

⁴ Especialmente en el terreno de la antropología y del método de la economía contemporánea. Cfr. SEN, A.K., “Rational Fools: a critique of the behavioral foundations of Economic Theory”, *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), pp. 317-344; HAUSMAN, D.M.; MCPHERSON, M.S., “Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral

investigación: ¿de quién obtenía Benedicto XVI su visión del pensamiento económico dominante? ¿Simplemente tenía en cuenta esa crítica contemporánea o más bien se apoyaba en algunos autores específicos? No solo se tendría que justificar la relación de la encíclica con el pensamiento de Benedicto XVI, sino también hacer un análisis de las posibles influencias externas.

Pero regresando al tema de la comprensión del mensaje: ¿cómo cayeron esos teólogos en la cuenta de la magnitud de lo que proponía la *Caritas in Veritate*? La pista que habían seguido era que la encíclica no contenía una crítica a un sistema económico determinado. De hecho, no hablaba ni de socialismo ni de capitalismo. Hablaba simplemente de economía. Y lo que estaba diciendo es que los problemas de la economía actual estaban provocados, en gran parte, por relegar el amor a un plano irrelevante. La crisis de la que hablaba la *Caritas in Veritate* no era simplemente una crisis técnica, de la caducidad de un modelo económico. Hablaba de una crisis que había ocurrido porque la técnica se había convertido en sustituto de la moral.

La *Caritas in Veritate* no ve la economía únicamente como técnica. De hecho, la trata como una ciencia moral y no como una ciencia matemática o exacta. La considera como

Philosophy”, *Journal of Economic Literature* 31, n.º 2 (1993), pp. 671-731; ETZIONI, A., *La dimensión moral: hacia una nueva economía*, Madrid, Palabra 2007; HODGE, A.; DUHS, A., “Implicit a prioris in the Evolution of Economics: Ratzinger’s Alternative”, *Journal of Economic Issues (M.E. Sharpe Inc.)* 45, n.º 4 (2011), pp. 941-964; MARGLIN, S.A., *The Dismal Science: how thinking like an economist undermines community*, Cambridge, Mass. [etc.], Harvard University Press 2010; CRESPO, R.F., *Filosofía de la economía*, Pamplona, EUNSA 2012. En un contexto más cercano a la encíclica, pueden estudiarse también con fruto las actas de las reuniones de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, especialmente los volúmenes XI, XIV y XVI.

parte de la vida del hombre. Pero si es parte de esa vida, esto implica que juega también un papel en orden a obtener el desarrollo integral, es decir, su vocación. Si un medio indispensable para lograr ese desarrollo integral es el amor, no resulta extraño pedirle a la economía que colabore en esa tarea. ¿O sí?

Responder a esa pregunta exige hacer frente a la cuestión de la relación entre amor y economía. No solamente en términos filosóficos, como en la encíclica, sino también en los términos actuales de la economía contemporánea. Solamente la combinación de estos dos campos lograría que el pensamiento económico recogiera el reto que Benedicto XVI le planteaba. Solo si el pensamiento económico descubría que necesitaba del amor para resolver problemas internos de su conceptualización, aceptaría modificar sus parámetros. Y este es el camino que se traza en este trabajo.

Su estructura es la siguiente. En el primer capítulo, se aborda la cuestión de las fuentes de la encíclica y su unidad interna. ¿Estaba la encíclica dividida en partes, sin relación entre sí, como algunos habían aventurado? Y si había una relación entre esas partes, ¿en qué consistía? En orden a responder a la pregunta era necesario un estudio del pensamiento de Ratzinger y de las posibles fuentes externas, señaladas por quienes comentaban la encíclica. La investigación de las fuentes externas de la encíclica arroja como primer resultado que la encíclica se apoya en investigaciones técnicas. Stefano Zamagni junto con Luigino Bruni y el movimiento de la *Economia Civile*, proporcionan ese respaldo técnico. Hay una buena cantidad de textos de la *Caritas in Veritate* que tienen casi su correspondencia exacta con escritos de ambos italianos. Un segundo punto de análisis es el descubrimiento de semejanzas terminológicas entre la *Economia Civile* y los escritos de Ratzinger (por ejemplo, los conceptos de relación, donación –gratuidad– y fraternidad).

La investigación de las fuentes y de la unidad interna muestra cómo el pensamiento de Ratzinger se integra con el de la *Economía Civile*, proporcionándole un sustrato teológico. Este entramado sustenta el reto planteado por la *Caritas in Veritate*.

Una vez estudiado el marco, se puede hacer frente a un segundo aspecto. Al decir que el amor tenía un rol central en la economía, ¿la encíclica estaba planteando algo nuevo? Había que indagar qué es lo que se había dicho antes en la tradición de la doctrina social de la Iglesia, dado que el diálogo entre fe y economía tenía una historia propia. Así se podría valorar cuáles eran los puntos que Benedicto XVI consideraba relevantes para el diálogo con la economía contemporánea. Se podría resumir en una palabra, repetida a lo largo de la encíclica: relación. No es una sorpresa si se considera la influencia de la filosofía del diálogo y los personalistas en Benedicto XVI⁵. Ahora bien, dar entrada a la relación en la economía implica adentrarse en el modo de comprender la antropología. Concretamente en el modo de explicar los fines y las motivaciones de los sujetos que interactúan en el mercado.

El tercer capítulo muestra que la relación interpersonal no ha sido un punto considerado como relevante en la historia de la economía. Una de las razones es que la economía carece de un método que le permita incorporarla⁶. Es cierto que el intercambio es una relación. Pero en el pensamiento económico se había entendido solamente como un traspaso de bienes particulares. Desde ese

⁵ BLANCO SARTO, P., “La teología de la persona en Joseph Ratzinger”, en *Propuestas Antropológicas del Siglo XX*, ed. SELLÉS, J.F., Pamplona, EUNSA 2004, p. 100.

⁶ BRUNI, L., *Reciprocità: dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Milano, Bruno Mondadori 2006, p. 19; *Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni*, Roma, Città Nuova 2012, p. 218.

marco, y eso es lo que se intentará mostrar de la mano de la *Economía Civile*, solo aparece el individuo, pero no la persona. Esto suscita a su vez otro punto digno de atención: ¿desde cuándo ha estado ausente la relación en la economía? La búsqueda de la respuesta conduce a Adam Smith, tema del cuarto capítulo.

Curiosamente, Adam Smith considera la economía como parte de la moral y no, como ahora, aislada de ella. En cuanto se aborda la constitución de la moral smithiana, el terreno a explorar deja de ser técnico y se convierte en filosófico. Dada la pertenencia de la economía a la moral, hay que averiguar cuáles son los elementos que constituyen el fenómeno moral en Smith. Una vez identificados, se puede plantear la cuestión de qué aspectos de la moral soportan la configuración de la economía. Por otra parte, si la deficiente conceptualización de la relación es fruto de un problema moral, ¿ha sido Smith el primer moralista que tenía dificultades con el concepto de relación?, ¿de dónde vienen esas deficiencias?

Smith menciona, como fuentes de inspiración de su jurisprudencia natural –en la que él inserta a la economía–, a los iusnaturalistas protestantes⁷. En ellos, como en Ratzinger, los supuestos teológicos juegan un papel decisivo en sus propuestas. Se podría decir que el enfoque de la Creación y la Redención termina por fundamentar la visión de la comunidad humana y las relaciones materiales que debe haber entre ellos. Smith, sin embargo, no hereda directamente ese planteamiento. La recepción del iusnaturalismo por parte

⁷ SMITH, A., *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Lectures on Jurisprudence*, ed. RAPHAEL, D.D.; MEEK, R.L.; STEIN, P.G., vol. V, Indianapolis, Liberty Fund 1982, pp. 1-4; HAAKONSSON, K., *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge (United Kingdom), Cambridge University Press 1981.

de la Ilustración escocesa es la que explica las modificaciones filosóficas y teológicas que perfilan el sistema de Smith⁸.

El estudio de la filosofía de Smith revela la importancia de la comprensión del amor y de la justicia en la construcción de aquel primer sistema económico. No es casualidad que el amor y la justicia sean dos aspectos que sostienen el planteamiento de la *Caritas in Veritate* en cuanto manifestaciones del carácter relacional de la persona.

El objeto del quinto capítulo es la explicación de cómo el amor y la justicia, desde la perspectiva de Ratzinger, están llamados a construir la sociedad. Así se comprende mejor el caso específico de la economía, que se ha estudiado especialmente en el tercer capítulo desde el punto de vista de las micro-relaciones.

En la medida en que, para el teólogo alemán, el amor y la justicia no son independientes de la religión y la fe, hay que indagar también en las implicaciones de dicha relación. Se descubre así una de las grandes diferencias entre el planteamiento de Smith y el de Ratzinger. Mientras el primero relega la religión al ámbito privado –siguiendo a una buena parte de los iusnaturalistas protestantes–, Ratzinger la concibe como fundamento de la convivencia humana y, como tal, necesariamente pública. Por tanto, también en este último capítulo se profundiza en el diálogo que Ratzinger propone entre amor, justicia y religión.

La investigación pretende mostrar, en último término, que la *Caritas in Veritate* puede concebirse como un caso particular del diálogo fructuoso entre razón y fe, mediado por

⁸ HAAKONSSSEN, K., “Natural jurisprudence and the theory of justice”, en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. BROADIE, A., Cambridge (United Kingdom), Cambridge University Press 2003, pp. 205-221.

la filosofía. Pero para ponerlo en evidencia hace falta encontrar los puntos de conexión internos a la economía. Una vez mostrados, es más fácil comprender el rol purificador que la fe desempeña en la sociedad. De ahí que el esquema de la exposición sea, en cierto sentido, circular. Se evita así que los primeros puntos de la encíclica, marcadamente metafísicos, se piensen como una introducción que no aporta nada al pensamiento de la actividad económica. Más bien se encuentran al principio precisamente porque son las bases sobre las que se debería construir.

Otro aspecto relacionado con el método, y que se observará claramente en el lenguaje de los capítulos, es la necesidad de la interdisciplinariedad. Hay una continua relación entre aspectos filosóficos, teológicos y económicos. En orden a señalarla, se cambia con frecuencia de planos. Esto intenta proporcionar una visión de conjunto e integradora, con las inevitables limitaciones de no poder explicar exhaustivamente todos los conceptos de cada ciencia.

Finalmente, deseo agradecer el apoyo y la confianza de D. Sergio Sánchez-Migallón al aceptar dirigir este trabajo. También a los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras Rafael Alvira, Alejandro Llano, Alejo Sison, Raquel Lázaro, Montserrat Herrero, Alfredo Cruz y Ana Marta González que con su tiempo y paciencia ayudaron a perfilar su estructura. Muy especialmente a los profesores de la Facultad Eclesiástica de Filosofía Enrique Moros y José Ángel García Cuadrado. También a los profesores Miguel A. Martínez-Echevarría, Alfredo Rodríguez y Luis Ravina que me proporcionaron interesantes puntos de encuentro entre la filosofía de la economía y la teología.

Por supuesto, y no menos importante en una tesis que trata acerca de la economía, agradezco a todas las personas e

instituciones que hicieron posible, gracias a su financiamiento la realización de este estudio.

Agradezco a Dios el haber conocido a todas estas personas y el haber podido realizar este estudio en la Universidad de Navarra, universidad impulsada por San Josemaría, a quien le debo tanto.

I. ANTECEDENTES FILOSÓFICOS Y MARCO INTERPRETATIVO

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) se forma en diálogo con los hechos históricos¹. Es así porque en cuanto es teología moral² tiene una dimensión de principios y otra de guía para la aplicación prudencial de los principios a los acontecimientos.

La *Caritas in Veritate* (CV) refleja claramente esa doble dimensión. Y tiene ante ella un acontecimiento histórico. Sin identificarlo –y este es un primer peligro– no se terminará de comprender el alcance de la encíclica. Su subtítulo lo indica con claridad: el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, en continuidad con el mensaje contenido en la *Populorum Progressio* de Pablo VI. Es con ocasión del tema del desarrollo que se abordan áreas necesariamente vinculadas con éste: la economía, la ecología, demografía, etc. Pero el mensaje parece no haber sido identificado con tanta facilidad.

¹ COMISIÓN PONTIFICIA “IUSTITIA ET PAX”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana 2005, n. 104.

² *Ibid.*, n. 73.

Un segundo peligro de incomprensión puede aparecer si se lee la encíclica solamente centrándose en lo que Benedicto XVI dice sobre la economía. Bien es cierto que el tema que discute este trabajo es la relación de la CV con la economía – precisamente porque se considera que es el mensaje más importante de la encíclica–. Después de todo, el mismo Benedicto XVI, en un discurso días antes de la publicación de la encíclica, se refería a ella como “dedicada precisamente al amplio tema de la economía y del trabajo”³. Pero la razón por la que se considera que es así es porque solo al tener en cuenta el desarrollo humano integral, resultan iluminados algunos de sus problemas fundamentales.

Un tercer peligro es seguir la línea de algunos comentaristas que han recalado, principalmente al glosar los puntos relacionados con la economía, que es un tema ajeno al camino intelectual de Joseph Ratzinger⁴: hecho reconocido por biógrafos de Benedicto XVI⁵. Frente a esa crítica, es necesario advertir que es usual en este tipo de encíclicas, precisamente porque los principios se aplican a los hechos – en este caso económicos–, que en su redacción participen

³ BENEDICTO XVI, “Discurso a los miembros de la Fundación «Centesimus annus, pro Pontifice»”, Roma 13-06-2009, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20090613_centesimus-annus_sp.html.

⁴ SANDONÀ, L., “The reception of *Caritas in Veritate* in the USA: appreciation and perplexity”, *Oikonomia* 9, n.º 2 (2010), pp. 39-47; LUCKEY, W.R., “Suggestions on Rebuilding Catholic Social Teaching on Economics”, *Economic Affairs* 30, n.º 1 (2010), pp. 27-32; WEIGEL, G., “*Caritas in Veritate* in Gold and Red: The revenge of Justice and Peace (or so they may think)”, *National Review Online* (2009).

⁵ BLANCO SARTO, P., “Ética, ecología y economía. *Caritas in veritate*: la encíclica global de Benedicto XVI”, *Empresa y Humanismo* 14, n.º 1 (2011), p. 20.

colaboradores expertos en la materia⁶. Por eso, de aquí no puede concluirse que las encíclicas, y específicamente la *CV*, tengan “partes”, de tal manera que su contenido pueda atribuirse al colaborador y no al autor. Más que preguntarse qué es lo íntegramente aportado por Benedicto XVI y qué lo que pertenece a los miembros de la Comisión de Justicia y Paz –como hace Weigel– habría que preguntarse por qué ambas aportaciones están unidas por el autor. En caso contrario, la relación entre las supuestas “partes” vendría a ser de pura contigüidad.

Además, hay que advertir que muchos temas que se encuentran en el fundamento de la economía, sí que han sido tratados por Benedicto XVI. De ahí que más bien se debería sostener que Benedicto XVI ha encontrado en los desarrollos intelectuales de sus colaboradores –tanto de los miembros de la Comisión “*Iustitia et Pax*” como de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales– una continuidad en lo social de su pensamiento teológico y filosófico.

En esta parte se buscará mostrar los antecedentes – intelectuales y no tanto históricos–, del tratamiento de la economía en la encíclica: de ahí que se presenten las bases hermenéuticas necesarias para una comprensión más profunda del mensaje de la *CV* para la economía.

⁶ SANZ, D. DE, “Lo nuevo y lo viejo en *Caritas in Veritate*”, *Estudios eclesiológicos* 85, n.º 332 (2010), p. 150. Entre ellos se encuentran H. Pesch, O. von Nell-Breuning y P. Pavan entre otros. EDERER, R.J., “After *Caritas In Veritate*?”, *The Catholic Social Science Review* 16 (2011), pp. 345-355; LÓPEZ, T.; ALVIRA DOMÍNGUEZ, R.; MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., “En el XXV Aniversario de la Mater et Magistra”, *Scripta Theologica* 18, n.º 3 (1986), pp. 891-903.

1. Una visión general de la CV

La CV es la tercera encíclica de Benedicto XVI. Publicada el 29 de junio de 2009, era un documento esperado. Primero, porque sería la primera encíclica social de este Papa. Segundo, porque la *Deus Caritas Est (DCE)* bosquejaba ya unas líneas de acción social de la Iglesia⁷. Tercero, ya había sido el aniversario de la *Populorum Progressio (PP)* y se acercaba el de la *Rerum Novarum (RN)*, fechas en las que pontificados anteriores habían profundizado en la DSI. Cuarto, la crisis financiera (que constituyó un motivo del retraso –y no el objeto– de la encíclica⁸). Quinto, era la encíclica social después de *Centesimus Annus*: encíclica que fue recibida efusivamente por los católicos defensores del liberalismo, especialmente en ámbito estadounidense⁹.

CV consta de 79 puntos distribuidos en 6 capítulos, una introducción y una conclusión. En la introducción (nn.1-9) se hace un esquema de las relaciones entre caridad, verdad, racionalidad y su articulación social. Basado en ese esquema, recuerda el papel del anuncio de la Iglesia en el campo de la DSI.

El primer capítulo (nn.10-20) expone el mensaje de la PP. Benedicto XVI inserta su contenido dentro de una hermenéutica de la continuidad, y resalta la relación entre

⁷ MARTINO, R.M. ET AL., “Conferenza stampa CV...”; LORDA, J.L., “Claves teológicas para una lectura de *Caritas in veritate*.”, *Scripta Theologica* 42, n.º 1 (2010), p. 104; MUÑOZ, R., “Caritas. Amor cristiano y acción social”, *Scripta Theologica* 38, n.º 3 (2006), pp. 1005-1022.

⁸ MARTINO, R.M. ET AL., “Conferenza stampa CV...”

⁹ BELLOCQ, A., “El estatuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia: Magisterio, teología y cultura política”, *pro manuscripto*, Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz 2011, pp. 375-381.

desarrollo humano y respuesta a la vocación trascendente del hombre. Si el desarrollo es visto como vocación, su centro es la caridad y por tanto no es ajeno a la fraternidad y a la solidaridad¹⁰.

En cuanto la *PP* trata del desarrollo, Benedicto XVI muestra la relación que otras encíclicas de Pablo VI tienen con este tema. Aparece por una parte la *Humanae Vitae*, que coloca al matrimonio como base de la sociedad y “señala los fuertes vínculos entre ética de la vida y ética social, inaugurando una temática del magisterio que ha ido tomando cuerpo poco a poco en varios documentos”¹¹. La otra, *Evangelii nuntiandi*, muestra la relación entre desarrollo y evangelización. Benedicto XVI, refiriéndose a *Gaudium et Spes* n. 22 lo explica así: “El Evangelio es un elemento fundamental del desarrollo porque, en él, Cristo, «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre»”¹². Es esta relación entre vocación y Evangelio, la que “legitima la intervención de la Iglesia en la problemática del desarrollo. Si éste afectase solo a los aspectos técnicos de la vida del hombre, y no al sentido de su caminar en la historia junto con sus otros hermanos, ni al descubrimiento de la meta de este camino, la Iglesia no tendría por qué hablar de él”¹³.

El segundo capítulo (nn. 21-33) constituye una actualización del contenido de la *PP* a la situación actual. La crisis financiera y su estado en el 2009 salen a relucir. Aquí se observan ya unas primeras pinceladas acerca de la economía: el papel de la ganancia (n. 21), el crecimiento real

¹⁰ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, Vaticano, Editrice Vaticana 2009, n. 19.

¹¹ *Ibid.*, n. 15. La cursiva es del original.

¹² *Ibid.*, n. 18. La cursiva es del original.

¹³ *Ibid.*, n. 16.

pero desigual (n. 22), el nuevo papel de los gobiernos ante la gestión de una economía globalizada (n. 24-25). También vienen mencionados otros problemas sociales relacionados con el desarrollo: hambre, pobreza, respeto a la vida, libertad religiosa.

En los puntos finales (nn. 30-33) comienza el diálogo con la economía. Son puntos que se insertan con facilidad en el pensamiento anterior de Benedicto XVI: la necesidad de superar la mera razón técnica¹⁴, la relación de la fe con la razón¹⁵ y la inserción de la moral en la economía¹⁶.

El tercer capítulo consta de 9 puntos (nn. 34-42). El n. 34 es uno de los más comentados: ahí, basado en la exposición precedente, indica la necesidad de insertar el don en la economía, a través del principio de gratuidad. Plantea la cuestión de la relación entre justicia conmutativa y la justicia distributiva –que remite a la problemática entre producción y redistribución, ya abordaba por la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales¹⁷–. Sale a relucir explícitamente el tema de la relación entre los supuestos morales del mercado y la ética, que ya Benedicto XVI había tratado en 1985¹⁸. Insiste en el carácter antropológico que subyace a toda decisión

¹⁴ BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, Madrid, San Pablo 2007, n. 16, 17 y 23; ESLAVA, E., “La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger”, *Scripta Theologica* 39, n.º 3 (2007), pp. 838-841; BENEDICTO XVI, “Discurso en la Universidad de Ratisbona. Fe, razón y universidad. Recuerdos y Reflexiones”, Baviera 12-09-2006, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html.

¹⁵ BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger: una introducción*, Madrid, Palabra 2011, pp. 157-161.

¹⁶ RATZINGER, J., “Church and Economy: Responsibility for the future of the world economy”, *Communio* 13 (1986), pp. 199-204.

¹⁷ AA.VV., *Social and Ethical Aspects of Economics: A Colloquium in the Vatican*, Vatican City, Pontifical Council for Justice and Peace 1992.

¹⁸ RATZINGER, J., “Church and Economy...”

económica, y en esa medida, su relación con el amor y el don. La solidaridad, en consecuencia, no es solo papel de quien se encarga de la distribución de la producción, sino también de quien decide económicamente. En este contexto, indica la insuficiencia de una sociedad articulada en el binomio Estado y Mercado.

En los últimos tres puntos señala, como una consecuencia de lo anterior, la necesidad de entender de un nuevo modo la empresa (n. 40), la iniciativa empresarial (n. 41), y la manera de enfocar la globalización (n. 42).

El cuarto capítulo (nn. 43-52) contiene una reflexión sobre los deberes y los derechos en la sociedad moderna y su anclaje en la verdad del hombre. Un punto fundamental sobre la verdad del hombre lo constituye el crecimiento demográfico y por ende la vida, como lo recordó ya en el segundo capítulo.

Ese reconocimiento de la verdad del hombre, vuelve a recordar Benedicto XVI, incluye advertir la conexión de la ética con la economía. Atender a este requerimiento es para la economía moverse en el plano de la realidad del hombre. Si no, la economía dejaría de ser humana. De ahí la importancia del sistema moral de referencia que la economía posea.

En este plano, desarrolla más la idea expuesta en el tercer capítulo sobre el modo de concebir la empresa (n. 46). Aceptar que la empresa no existe solo ni principalmente para la utilidad, borra la distinción entre empresas con fines o sin fines de lucro. Hace mención, como una de las formas nuevas, de la economía civil y de comunión.

Este apartado cierra con la articulación entre el desarrollo y el medio ambiente, también abordada desde un plano filosófico-teológico. Aquí incluye también la «ecología humana» que constituye el marco que encierra esta breve

exposición, pues la interacción con el medio ambiente no es ajena al respeto a la naturaleza humana (n. 51).

Otra de las novedades¹⁹ de la encíclica abre el capítulo quinto (nn. 53-57): el llamado a la “una *profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación*”. Pero no es una novedad que no tenga antecedentes en el pensamiento de Benedicto XVI²⁰. Ésta categoría sirve de base para entender el papel de las relaciones interpersonales en el desarrollo del hombre y la pertenencia de todos los pueblos a la familia humana. Benedicto XVI encuentra su fundamento la naturaleza de la relación en la teología trinitaria (n. 54) y en la metafísica de la persona (n. 55). Una vez puestos estos dos principios, Benedicto XVI analiza algunas relaciones societarias: la religión y su papel en la vida pública, la solidaridad y la subsidiaridad, y diversas manifestaciones de la relación del desarrollo entre y en los pueblos: ayuda económica, educación, migración, trabajo, las finanzas, el consumo. El capítulo cierra con un llamamiento que ha provocado una cierta polémica²¹: la presencia de una verdadera autoridad política mundial, en la línea del Beato Juan XXIII.

El sexto y último capítulo (nn. 68-77) pone en relación el desarrollo y la técnica. Benedicto XVI vuelve a sintetizar lo dicho hasta este momento: la unión del desarrollo social con el personal, el papel de la libertad humana en este desarrollo, y Dios como fundamento y meta del desarrollo de

¹⁹ DONATI, P., “La novità della «*Caritas in Veritate*»”, (2009), accedido 11 enero 2012, en <http://www.zenit.org/article-19045?l=italian>.

²⁰ BLANCO SARTO, P., “La teología de la persona en Joseph Ratzinger...”, pp. 359-364.

²¹ NOTHELLE-WILDFEUER, U., “The anthropological and the ethical focus of the globalization: the fundamental statements of the Social Encyclical *Caritas in veritate*”, Colonia 05-09-2009, p. 19, <http://www.ordosocialis.de/pdf/Nothelle-Wildfeuer/Ordo%20socialis%20Vortrag%20engl.pdf>.

la persona constituyen la referencia constante en este capítulo. También profundiza en el papel de la técnica, ya incoado en el segundo capítulo, y los peligros de entender el desarrollo como fruto exclusivo de la técnica.

Fruto de este análisis, Benedicto XVI presenta como cierre de este epígrafe dos ideas. La primera: “*No hay desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas, consideradas en su totalidad de alma y cuerpo*” (n. 76). La segunda: “se necesitan unos ojos nuevos y un corazón nuevo, que *superen la visión materialista de los acontecimientos humanos* y que vislumbren en el desarrollo ese «algo más» que la técnica no puede ofrecer. Por este camino se podrá conseguir aquel desarrollo humano e integral, cuyo criterio orientador se halla en la fuerza impulsora de la caridad en la verdad” (n. 77).

Finalmente, en la conclusión (n. 78-79), Benedicto XVI hace una reflexión teológica, encuadrada en la tres virtudes teologales, del significado del desarrollo en nuestro contexto actual. Sintetiza, en pocas palabras, el mensaje de la encíclica: “Solo si pensamos que se nos ha llamado individualmente y como comunidad a formar parte de la familia de Dios como hijos suyos, seremos capaces de forjar un pensamiento nuevo y sacar nuevas energías al servicio de un humanismo íntegro y verdadero. Por tanto, la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano, que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad, acogiendo una y otra como un don permanente de Dios” (n. 78).

2. Raíces intelectuales del tratamiento de la economía en la CV

Si se tiene en mente el contenido de la encíclica, es más fácil abordar, sin temor de reduccionismos, su punto de vista sobre la economía. Se puede entrever que las bases de esa aproximación no son del todo ajenas al pensamiento de Benedicto XVI, a pesar de que claramente hay fuentes externas. Aquí se exploran, por una parte, las ideas que en documentos precedentes Benedicto XVI había tratado, como lo tomado de desarrollos filosóficos de la economía, más lejanos a Benedicto XVI. Como se verá, dado que el encuadre de la investigación es filosófico, en lo fundamental los planteamientos son coincidentes. Las diferencias radican en las premisas de las que se parten, y, en el caso de la economía, por el nivel práctico al que se llega.

2.1 *La relación de la CV con las encíclicas precedentes*

En la CV se citan directamente cuatro veces la *Spe Salvi* (SS: los puntos a los que refiere son nn. 17, 23, 31,35) y otras 6 la DCE (refiere a los puntos nn. 1, 3, 6, 18, 28, 49). La relación entre las encíclicas ha sido puesta de relieve por varios comentaristas. Unos detectan una unidad de base entre las tres encíclicas²². Otros, señalan la evidente relación entre

²² MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., “Don y desarrollo, bases de la economía”, *Scripta Theologica* 42, n.º 1 (2010), pp. 121-138; RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “La ética de la ayuda al desarrollo”, *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad*, n.º 132 (2009), pp. 47-58; SANZ, D. DE, “Lo nuevo y lo viejo en *Caritas in Veritate*...”; WOEHLING, F., “*Caritas in Veritate*: love shaping the real world through rational understanding”,

el tema de la *DCE* y la teología de la caridad que fundamenta la *CV*²³. Sin embargo, no siempre suelen detallar en qué consiste la relación: ya sea porque la consideran evidente, o porque no es su intención. Aquí importa sobre todo su relación en cuanto anticipan el marco de la concepción de la economía que late en la *CV*.

Respecto a *SS*, Benedicto XVI recurre a ella para sostener su “crítica de las concepciones inmanentistas del progreso”²⁴, y para mostrar el verdadero horizonte del quehacer cristiano. El progreso y su conceptualización es uno de temas tratados en la *SS* (nn. 16-23). Woehrling²⁵ además

The Catholic Social Science Review 16 (2011), pp. 11-15; BERETTA, S., “Los modelos de regulación de los mercados financieros: el mensaje de la Encíclica”, *Revista Cultura Económica* 27, n.º 75/76 (2009), pp. 44-76; CAPIZZI, J.E., “From individuals to Neighbors to Brothers: an Augustinian Analysis of *Caritas in Veritate*”, presentado en *The logic of gift and the meaning of Business*, Roma 24-02-2011, <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgift/doc/CapizziPCJPPaper.pdf>; TOSO, M., “L’annuncio della verità dell’amore di Cristo nella società. Linee pastorali dalla *Caritas in Veritate*”, presentado en *L’annuncio della verità dell’amore di Cristo nella società.*, Asís 19-10-2009, http://www.chiesacattolica.it/ccl_new_v3/allegati/6728/TOSO.pdf.

²³ BLANCO SARTO, P., “Ética, ecología y economía...”; BURKE, J.A., “Pope Benedict on Capitalism, Marxism and Globalization”, *The Catholic Social Science Review* 14 (2009), pp. 167-191; MARTINO, R.M. ET AL., “Conferenza stampa CV...”; PÉREZ-SOBA, J.J., “Renovación moral de la vida económica”, presentado en *Simposio de Doctrina Social de la Iglesia Fundación Pablo VI*, Madrid 12-09-2011, http://www.instituto-social-leonxiii.org/index.php?option=com_content&view=article&id=623:la-renovacion-moral-de-la-vida-economica&catid=29:simposio-2011&Itemid=177; RENCZES, P.G., “Grace Reloaded: *Caritas in Veritate*’s Theological Anthropology”, *Theological Studies* 71, n.º 2 (2010), pp. 273-290; SMALL, G., “Connecting Economics to Theology”, *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics* 1, n.º 1 (2011).

²⁴ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “La ética de la ayuda al desarrollo...”, p. 48.

²⁵ WOEHRLING, F., “*Caritas in Veritate*: love shaping...”, p. 13.

señala que ya en *SS* se encuentra una crítica al tecnicismo científico y por otra parte, anticipa el encuadramiento de la existencia como don²⁶.

En la *SS*, Benedicto XVI recordaba el fin trascendente del hombre –Dios mismo–, que mediante el amor de Dios y a Dios, influye en la configuración de su acción temporal²⁷. Esta vida de amor, es como todo amor, vivir una relación, que pone de manifiesto que “la vida en su verdadero sentido no la tiene uno solamente para sí, ni tampoco solo por sí mismo”²⁸. Pero el amor de Dios y a Dios no es únicamente una relación entre el hombre y el Dios Trino: es un fin esencialmente abierto a la comunidad, imposible de alcanzar al margen del prójimo, pues “del amor a Dios se deriva la participación en la justicia y en la bondad de Dios hacia los otros; amar a Dios requiere la libertad interior respecto a todo lo que se posee y todas las cosas materiales: el amor de Dios se manifiesta en la responsabilidad por el otro. [...] Cristo murió por todos. Vivir para Él significa dejarse moldear en su «ser-para»”²⁹.

Es al hablar del progreso y su deriva como fin inmanente, que Benedicto XVI aborda otro de sus grandes temas: el reduccionismo racionalista y la apertura de la razón a la fe. El primero influye en una concepción tecnicista del progreso. Benedicto XVI advierte que “si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. *Ef.* 3,16; *2 Co* 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo”³⁰.

²⁶ *SS*..., n. 31, 33 y 35.

²⁷ *Ibid.*, n. 15, 26 y ss.

²⁸ *Ibid.*, n. 27.

²⁹ *Ibid.*, n. 14 y 28.

³⁰ *Ibid.*, n. 22.

Es porque el progreso no es solo cuestión de técnica, sino que incluye intrínsecamente la dimensión moral, que la razón debe ensancharse: por un lado, como razón humana, dejando el estrecho camino del método experimental³¹; por otro, abriéndose al horizonte de la fe. Una fe que tiene dentro de sus objetivos “la victoria de la razón sobre la irracionalidad”³². Más adelante afirma: “la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión”³³.

Un tercer tema está íntimamente ligado con la idea de progreso y de razón: la libertad humana. Al tratar del progreso en Marx³⁴, Benedicto XVI señala que su error fundamental consistió en no haber comprendido la libertad humana. Error anclado en otro más profundo: su materialismo antropológico. Tomar en consideración la libertad significa caer en la cuenta que la posibilidad «de lo otro» está siempre ahí. Por eso no cabe, como en lo material, un progreso siempre acumulativo³⁵: “en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones”³⁶.

Benedicto XVI extrae de esta visión de la libertad dos consecuencias que el desarrollo humano no puede obviar: 1) las estructuras no bastan para garantizar el desarrollo moral. De hecho, las estructuras presuponen unas convicciones que son las que las hacen funcionar, y también son las

³¹ *Ibid.*, n. 16.

³² *Ibid.*, n. 23.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibid.*, n. 21.

³⁵ *Ibid.*, n. 24.

³⁶ *Ibidem.*

convicciones las que la libertad considera para actuar³⁷. 2) La fragilidad del hombre, impide que haya una consolidación *definitiva* del reino del bien. El bien no puede ser conquistado al precio de la libertad, o sin tenerla en cuenta: “el hombre nunca puede ser redimido solamente desde el exterior”³⁸. Por eso, la búsqueda de “rectos ordenamientos para las realidades humanas es una tarea de cada generación; nunca es una tarea que se pueda dar simplemente por concluida”³⁹.

La cercanía con la temática de la CV, tanto por su insistencia de la introducción en la moral en la economía y en su presentación del papel de la técnica parece clara, como por la idea de que el funcionamiento de las estructuras sociales es posible solo gracias a las convicciones que aquellas suponen. La SS explica el marco antropológico que encuadra la idea de progreso rectamente entendido, basado en dos conceptos que suelen estar presentes en la economía: libertad y razón. Pero, al igual que hará en CV, ambos términos tienen como horizonte práctico el amor, la verdad y el bien.

La relación de DCE con CV es fácil de identificar, sobre todo en los primeros puntos de la encíclica relacionados con el amor. Para Benedicto XVI el amor de Dios a los hombres encuadra la existencia humana⁴⁰, que es concebida como respuesta al don del amor divino. Un amor gratuito que se manifiesta tanto en la Creación⁴¹, como en la Redención⁴² y es el fundamento del amor al prójimo⁴³. Y no es un amor que

³⁷ *Ibidem*. Simona Beretta observa que la temática de las instituciones y la justicia se repite en las tres encíclicas. Cfr. BERETTA, S., “Los modelos de regulación de los mercados financieros...”, p. 44.

³⁸ SS..., n. 25.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, Madrid, San Pablo 2006, n. 1.

⁴¹ *Ibid.*, n. 9.

⁴² *Ibid.*, n. 17.

⁴³ *Ibid.*, n. 18.

el hombre puede devolver en solitario: si el amor a Dios y el amor al prójimo están unidos esto es imposible. A los hombres no solo nos une el mismo objeto de nuestro amor, sino el modo en que debemos ejercitarlo, que también nos unifica y “nos transforma en un Nosotros [sic]”⁴⁴.

La *CV* cita a la *DCE* a partir del n. 11, para volver hacerlo a mitad de la encíclica (nn. 29, 30 y 34). Se apoya en ella para recordar el contenido de la visión trascendente que proporciona la fe cristiana en relación con los demás hombres⁴⁵ –son imagen de Dios–. Más adelante, la cita al indicar la centralidad del amor de Dios en el desarrollo humano y el daño que conlleva impedir su búsqueda como política de Estado⁴⁶. Posteriormente⁴⁷, hace referencia a la apertura de la razón científica a la caridad, como exigencia de la verdad que la razón tiene como objeto: se trata de la purificación de la razón, tratada en *DCE* n. 28. La última cita establece una correlación entre el don del amor y el don de la verdad, conectando con *DCE* n. 3: ambos dones están dados.

Aunque sin hacer referencia a la *DCE*, existen otros puntos de *CV* claramente relacionados con estas temáticas. *CV* n. 2b y n. 3 recuerdan el peligro de reducir el amor a sentimiento, que en *DCE* n. 17 se reconducía a la necesidad de integrarlo en la voluntad e inteligencia. Si bien es cierto que en la *DCE* se habla en primer lugar del amor del hombre con Dios, no puede olvidarse que este es el punto de partida para el amor del hombre respecto a su prójimo⁴⁸.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *CV*..., n. 11.

⁴⁶ *Ibid.*, n. 29.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 30. La necesidad de la purificación de la razón por la caridad y fe vuelven a aparecer en para 32 y 56.

⁴⁸ *DCE*..., n. 18.

El tratamiento de la dualidad *eros-agapé* (o *amor concupiscentiae-amor benevolentiae*) es también importante para fundamentar en qué consiste el amor propio, un tema recurrente en discusiones de filosofía de la economía (*egoísmo ilustrado-altruismo*)⁴⁹. En DCE n. 7 Benedicto XVI advierte que esta dualidad suele convertirse en contraposición, cuando lo cierto es “que nunca llegan a separarse completamente”, porque el *agapé* incluye al primero, si bien transformándolo, purificándolo⁵⁰. Esta conexión es, para Bruni, una de las claves para entender en profundidad el mensaje de la CV⁵¹.

Restan por analizar los puntos que el Card. Martino en su presentación de la CV recordaba haber definido como “una pequeña encíclica social”⁵². Aunque en estos puntos se trata más de la relación del Estado con la Iglesia, su relación con la economía puede resumirse en tres puntos: menciona la dialéctica caridad-justicia que puede encontrarse en economía como contraposición entre la filantropía/altruismo y el contrato; anticipa la importancia de la gratuidad en las relaciones sociales⁵³ al indicar que “el amor —*caritas*— siempre será

⁴⁹ BRUNI, L., “Ego facing Alter: How Economists have depicted Human Interactions”, *Annals of Public & Cooperative Economics* 71, n.º 2 (2000), pp. 285-313.

⁵⁰ DCE..., n. 4.

⁵¹ BRUNI, L., “Reciprocity and Gratuitousness in the Market: a challenge for the Economic Theory”, presentado en *The logic of Gift and the meaning of business*, Roma 25-02-2011, p. 116, <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgiftdoc/BruniPCJPPaper.pdf>.

⁵² MARTINO, R.M., “Intervento alla Conferenza inaugurale dell’Assemblea Generale di Caritas Internationalis”, 2007, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20070604_caritas-internationalis_it.html. Se refería a los nn. 19-29.

⁵³ CV..., nn. 7, 34.

necesario, incluso en la sociedad más justa”⁵⁴; y porque al describir la justicia, Benedicto XVI hace referencia a su trasfondo ético, basado en la razón.

De hecho, podría decirse que la crítica que Benedicto XVI hace aquí a una concepción meramente técnica de la justicia se traslada al ámbito de la economía en la *CV*. En *DCE* n. 28, Benedicto XVI señala que “la política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia, y ésta es de naturaleza ética”⁵⁵. Sin forzar la interpretación, es una idea que se repite, pero ésta vez en el ámbito económico, en *CV*: la verdad de la economía, si es realmente humana, no puede estar garantizada únicamente por la técnica. Por otra parte, continuaba Benedicto XVI en su encíclica sobre el Amor, la justicia, al ser de naturaleza ética debe ser determinada por la razón práctica en su aquí y ahora, pero en cuanto el influjo del interés y del poder pueden cegarla parcialmente, ha de ser de ser purificada constantemente. ¿Por quién? Por la fe. Una fe, que proviene del Dios Amor y del Dios *Logos*, y por eso puede ser una garantía para el juicio de la razón. Por eso la DSI puede decir algo al mundo del hombre: porque “la fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio”⁵⁶ y sin embargo, no la sustituye: la ilumina.

Como se ve, es el fundamento racional –no en su sentido tecnicista– de la realidad humana el vínculo intrínseco con la fe cristiana: sobrenatural sí, pero no irracional. De ahí que la DSI argumente “desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de

⁵⁴ *DCE*..., n. 28; *CV*..., n. 7.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

todo ser humano”⁵⁷. La Iglesia ante la lucha por la justicia, “debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales”⁵⁸ sin buscar sustituir a la política en la realización de lo justo. Éste método se sigue en *CV*: Benedicto XVI busca primero el trasfondo antropológico de las teorías económicas; y luego, teniendo en cuenta la naturaleza humana, más que dar recetas anti-crisis se limita a proporcionar orientaciones prudenciales, que cada Estado deberá considerar en su caso particular. No es descabellado proponer que la *CV* es respecto a la economía, una ampliación de lo que en *DCE* indicaba respecto a la política. Benedicto XVI busca mostrar cuál es su objeto y plantear los medios con los cuáles se realiza.

2.2 Claves hermenéuticas en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI

La breve exposición de los temas tratados en las encíclicas anteriores a *CV* muestra una parte del sustrato antropológico con el que Benedicto XVI aborda el complicado tema de la economía. La otra parte se encuentra en sus otros escritos. En ellos, los temas ya vistos se encuentran más desarrollados, con lo que permite descubrir matices que aparecerán como supuestos básicos en la *CV*.

a) Razón, verdad, libertad

El primer punto, de claro interés para quien intenta abordar desde un punto de vista filosófico el mensaje de *CV*, es la identificación de la raíz del reduccionismo de la razón a

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

técnica. Ratzinger los sitúa en la autolimitación de la razón realizada por Kant en su filosofía crítica⁵⁹. La criba tiene como resultado dejar fuera de los límites de lo que Kant entiende por razón a la fe y a la metafísica. La fe, siguiendo la senda de Schleiermacher⁶⁰, terminará cayendo en cierto sentimentalismo subjetivo, alejada de la razón. Por su parte, la razón derivará en el dominio de la técnica, caracterizada –y limitada– por el conocimiento de lo factible⁶¹.

Si la fe es subjetiva, quedará relegada al ámbito de la conciencia, de lo privado. Si lo objetivo es la ciencia, le corresponderá el ámbito público. El problema es que la ciencia ha reducido el campo de lo objetivo a lo experimentable: “lo único que le queda es el lenguaje de las fórmulas, del puro cálculo técnico. Tener una razón para estas fórmulas es algo, pero terriblemente poco si no se tiene para nada más. La absolutización del positivismo –tal como la había profetizado Comte– imposibilita no solo la pregunta sobre Dios, sino también sobre el hombre y la realidad en general”⁶². Es una razón mutilada⁶³, privada del honor que merece. Una razón así, “que se presenta de modo exclusivo y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas”⁶⁴: el hombre ha logrado su habitáculo al precio de cerrarse al mundo.

⁵⁹ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 7ª ed., Salamanca, Sígueme, 1994, p. 39; BENEDICTO XVI, “Discurso en la Universidad de Ratisbona. Fe, razón y universidad. Recuerdos y Reflexiones...”

⁶⁰ BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo: la victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Madrid, Rialp 2005, p. 108; ESLAVA, E., “La razón mutilada...”, pp. 836-837.

⁶¹ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo...*, pp. 43-46.

⁶² BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo...*, p. 110.

⁶³ RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 5ª ed., Salamanca, Sígueme, 2005, p. 139.

⁶⁴ BENEDICTO XVI, “Discurso al Parlamento Federal de Alemania”, Berlín 22-09-2011, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/

Ligada a la primera se encuentra la segunda cuestión: la reducción de la verdad a los límites de la razón positiva. Ésta no busca “cómo son las cosas en sí y para sí, sino la función que tienen *para nosotros*. [...] En lugar de la verdad del ser en sí entra la utilidad de las cosas para nosotros, que se confirma en la exactitud de los resultados. Es incontestable que solo esta actitud se nos brinda como posibilidad de cálculo, mientras que la verdad del ser mismo escapa al saber como cálculo”⁶⁵. El dejar de lado ese ser de las cosas conlleva el grave peligro de que el hombre, en lugar de avanzar hacia el conocimiento de las cosas, se quede encerrado en su propio método⁶⁶. La verdad de la técnica es sin lugar a dudas parte de la verdad de la realidad, pero no puede reemplazarla: es más, debe fundarse en ella⁶⁷.

Ante esta situación, Ratzinger propone la ampliación del horizonte de la verdad en dos vertientes. Una, es el reconocimiento que la verdad no se reduce a mera teoría⁶⁸. Es cierto que es contemplación, pero también hay una verdad en la acción: el bien. Superar la estrechez del planteamiento positivista conlleva abrirse a la moral. De hecho, Ratzinger considera que la razón práctica acerca más al hombre a la realidad. “La razón práctica (o moral) es razón en su más alto

speeches/2011/september/documents/hf_benxvi_spe_20110922_reichstag-berlin_sp.html.

⁶⁵ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo...*, p. 53.

⁶⁶ BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo...*, p. 110.

⁶⁷ RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia...*, pp. 139-140.

⁶⁸ BENEDICTO XVI, “Discurso a la Universidad “La Sapienza” de Roma (no pronunciado)”, 17-01-2008, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html. Ratzinger conecta ese triunfo absolutista de lo teórico sobre lo práctico con una concepción de la ciencia de tipo platónico-cartesiana, como explica en el mismo discurso –y en escritos anteriores–.

sentido, porque penetra en el misterio específico de la realidad con mayor profundidad que la razón experimental”⁶⁹.

La otra es descubrir la verdad como uno de los fundamentos que garantizan una comunidad. Sin una verdad común es imposible vivir con otros hombres⁷⁰. El argumento metafísico-teológico subyacente es la participación de todos los hombres en el Logos divino, autor de la Creación y garante también de la racionalidad del mundo⁷¹. Pero Ratzinger no termina aquí su razonamiento. Hace uso de la teología para mostrar la unión que ya desde los tiempos de Santo Tomás se había descubierto entre los diversos nombres de “ser”, los trascendentales⁷². Porque como bien ha recordado ya en *DCE* n. 1 y en *CV* n. 1, Dios es Amor, pero también es Verdad. Así, en el pensamiento del teólogo alemán, los hombres están abiertos a una Verdad y también a un Amor. Son las bases de su comunidad. No extraña que entienda que en el contenido del cristianismo coincidan el amor y la verdad “como verdaderos y propios pilares de la realidad: la razón verdadera es el amor, y el amor es la razón verdadera. En su unidad, son el verdadero fundamento y el fin de todo lo real”⁷³. Esta es la base sobre la que se apoya la fe en su deber de purificar la razón, solo posible si ésta última ha sido ya ampliada.

La ampliación de la razón a una verdad que no es creada por ella misma, sino reconocida, tiene efectos tanto en el estudio del mundo físico como del mundo humano. En el mundo físico, porque cualquier explicación evolucionista se

⁶⁹ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa: Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*, Madrid, Rialp 1993, p. 58.

⁷⁰ BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo...*, p. 145.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 126-132.

⁷² AQUINO, T. DE, *La Verdad y la Falsedad*, 3ª ed. ampl., Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1999, pp. 54-57.

⁷³ RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia...*, p. 160.

queda corta, al terminar por sustituir lo racional por lo irracional⁷⁴. Choca frontalmente con “lo que constituye la convicción fundamental de la fe cristiana y de su filosofía: «In principio erat Verbum», al principio de todas las cosas se halla la fuerza creadora de la razón”⁷⁵.

La ciencia del mundo físico, sin la superación de sus criterios positivistas, corre el peligro de la reducción de lo real a lo experimentable –que termina en la ya señalada paradoja de lo irracional–. Ratzinger ve aquí también un peligro práctico y no solo un error teórico: cuando se juzga que el mundo carece de un *logos* propio, entonces el hombre lo juzga a partir de sí mismo. Ya lo denunciaba en *Introducción al cristianismo*, y ahora identifica su consecuencia práctica: la explotación de la naturaleza⁷⁶, hecho que recuerda tanto en la CV⁷⁷ como en su discurso al Parlamento alemán⁷⁸.

¿Qué sucede en el mundo de los hombres cuando se aborda desde la perspectiva del positivismo? Al abordar el tema de la verdad, se decía que el juzgar el mundo solo en función del *para nosotros*, deriva en el juzgar de acuerdo en la utilidad y ésta termina en el cálculo. Pero el cálculo – asociado a la cantidad y por tanto a la materia–, no puede trasladarse sin más al ámbito del mundo de los hombres, de la libertad humana. El cálculo funciona para el estudio de lo sometido a leyes, a lo necesario⁷⁹. Pero aquí nos encontramos en el ámbito de lo libre. La verdad de lo libre es distinta a la verdad de lo mecánico: pero esa diferencia solo puede percibirla una razón que abra las puertas, nuevamente, a la metafí-

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 155-158.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 140; ESLAVA, E., “La razón mutilada...”, p. 841.

⁷⁷ CV..., nn. 48-51.

⁷⁸ BENEDICTO XVI, “Discurso al Parlamento Federal de Alemania...”

⁷⁹ ESLAVA, E., “La razón mutilada...”, p. 843.

sica y a la fe. Una razón que reconozca la realidad como algo ya dado, como un don.

La libertad humana no entra dentro del esquema de lo necesario. Pero no por ello es independiente de toda realidad. La libertad para Ratzinger está vinculada desde su origen a la verdad: a la verdad de la naturaleza del hombre, como lo recordaba en su intervención en el Parlamento alemán⁸⁰. Es una constante en su pensamiento el recordar que este primer vínculo suele estar ausente en la conceptualización común de la libertad⁸¹. Cuando se entiende la libertad en clave anárquica, en términos de independencia de cualquier vínculo, la primera víctima es la realidad, y con ella, la moral y Dios⁸².

Y muy pronto se cobra la segunda: los demás. Cuando la verdad desaparece del mapa y prima la utilidad y el cálculo, no se comprende la relación con los demás como relación entre iguales⁸³: el otro se convierte en objeto. ¿Qué habría de común con ellos, a no ser el mero instinto? ¿Qué criterio de orden se adoptaría ante el choque de diversos instintos? Por eso, el entonces Prefecto recuerda que “la libertad para la destrucción de sí mismo o para la destrucción del otro no es libertad, sino su parodia diabólica. La libertad del hombre es libertad compartida, libertad en la coexistencia de libertades, que se limitan mutuamente y que se sustentan así mutuamente: la libertad tiene que medirse por lo que yo soy, por lo que nosotros somos; en caso contrario, se suprime a sí misma”⁸⁴.

⁸⁰ BENEDICTO XVI, “Discurso al Parlamento Federal de Alemania...”

⁸¹ BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo...*, p. 150; RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 284.

⁸² RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 284.

⁸³ *Ibid.*, p. 286.

⁸⁴ RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia...*, p. 214.

La libertad es de cada uno, pero debe ejercerse no en el sueño anárquico sino en el mundo en el que vivimos: mundo que nos antecede y que compartimos con nuestros semejantes. “El hombre no está hecho para el aislamiento, sino para la sociabilidad”⁸⁵. Es la tradicional doctrina del hombre como ser social, donde el fundamento de la sociabilidad no es la mera necesidad, sino la perfección mutua: algo que solo pueden hacer juntos. Una justa visión de la libertad humana debe partir “de una relación en la que toda persona permanece libre y, precisamente por esto, está vinculada a los demás; debe ser una doctrina de la interrelación y debe buscar un tipo de relaciones que no consista en una situación de medio-fin, sino más bien en una donación recíproca entre las personas”⁸⁶.

La libertad, en este esquema, está ligada a la responsabilidad: porque las acciones se realizan dentro de una comunidad, que puede ser tal gracias al fundamento proporcionado por la verdad y el bien. El triple anclaje de la libertad en la razón, verdad y bien llevan a Ratzinger a definir la responsabilidad en los mismos términos: “vivir el ser como respuesta, como respuesta a lo que nosotros somos en verdad”⁸⁷. Esto tiene serias repercusiones teológicas: la fe –respuesta a Dios– llega a ser el núcleo de la libertad⁸⁸. Razón y fe vuelven a unirse como fundamento de la libertad.

Teniendo en cuenta lo anterior puede decirse, siguiendo al teólogo alemán, que la libertad en sentido positivo conlleva que los vínculos –con la realidad y los demás– pertenecen a su forma esencial; que, por tanto, la indeterminación no constituye su esencia, pues no se trata

⁸⁵ RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 286.

⁸⁶ RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 287.

⁸⁷ RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia...*, p. 219.

⁸⁸ RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 220.

tanto de elegir como del contenido de la elección; y finalmente, su conceptualización en la dirección “de la autoposeción, como posibilidad de autorrealización, de la realización de la propia esencia y de sus posibilidades”⁸⁹.

b) La persona y la relación

Ratzinger conecta la libertad personal con la libertad de los demás: vivir en sociedad es vivir en relación con los demás. Pero la categoría de relación no tiene su origen en la realidad política. En el pensamiento del teólogo alemán hunde sus raíces en el concepto de persona, introducido en la teología y en la filosofía por el cristianismo. Su exposición más clara al respecto se remonta a una conferencia pronunciada en 1966, publicada muchos años después en la revista *Communio*⁹⁰.

La relación, ya presente en su tratamiento de la verdad y del amor, tiene su fuente en la teología trinitaria, en cuyo desarrollo el concepto de persona es fundamental⁹¹. Algunos autores⁹² han visto que en *CV* la profundización en el concepto de relación debe ir por la línea de la «ontología trinita-

⁸⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁹⁰ RATZINGER, J., “Concerning the notion of person in theology”, *Communio*, n.º 17 (1990), p. 439. Todas las traducciones del inglés son mías.

⁹¹ BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo...*, pp. 129-130.

⁹² ARBOLEDA MORA, C., “Para una hermenéutica de la *Caritas in Veritate*”, *Cuestiones Teológicas* 36, n.º 86 (2010), pp. 17-22; GRASSL, W., “Hybrid Forms of Business: The logic of Gift in the commercial World”, presentado en *The logic of gift and the meaning of Business*, Roma 25-02-2011, p. 3, <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgiftdoc/GrassiPCJPPaper.pdf>.

ria», que en último término supone el estudio de las categorías antropológicas bajo la luz de las trinitarias. De hecho, Ratzinger propone ese intento, aunque no bajo ese título: si el concepto de persona nace dentro de la comprensión cristiana del dogma de la Trinidad, la comprensión de lo que significa ser persona para el hombre solo se alcanza bajo esa luz. Más aún cuando el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios⁹³ y el cristiano está llamado a identificarse con Cristo, Segunda Persona de la Santísima Trinidad, perfecto Dios y perfecto hombre⁹⁴.

Los fundamentos del tema de la relación los encontramos en clave trinitaria, como paradigma de la realizada en el hombre, teniendo como nexo el concepto de persona. Pero en cuanto se parte del dato revelado, la discusión se sitúa ya en el terreno de la dogmática, y esto excede las intenciones de este estudio.

A pesar de ello, tres consideraciones vienen al caso. En primer lugar, Ratzinger obtiene de su teología trinitaria y de su comprensión de las Personas divinas la necesidad de la donación interpersonal⁹⁵ en el hombre. Su análisis no pretende construir todas las consecuencias, sino esbozar las repercusiones de considerar la Cristología como meta y plenitud respecto al término «relación» –y por tanto de la persona–⁹⁶.

⁹³ BLANCO SARTO, P., “La teología de la persona en Joseph Ratzinger...”, pp. 371-374.

⁹⁴ RATZINGER, J., “Concerning the notion of person in theology...”, p. 452; BLANCO SARTO, P., “La teología de la persona en Joseph Ratzinger...”, pp. 354-364.

⁹⁵ SÁNCHEZ DE LA CRUZ, C., “Don y Gratuidad en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI”, *pro manuscripto*, Madrid, Pontificia de Comillas 2011, pp. 88-92.

⁹⁶ RATZINGER, J., “Concerning the notion of person in theology...”, p. 450.

De ese esbozo –y este es el segundo punto– Ratzinger obtiene algunas conclusiones importantes. Por una parte, señala que en la naturaleza del espíritu hay una particular llamada a autotranscenderse: no solo de ponerse en relación con el otro, sino de caer en la cuenta de que “siendo con el otro llega a ser él mismo. [...] El espíritu, llega a ser él mismo y actualiza su propia plenitud solo yendo hacia afuera de sí, yendo hacia quién es otro, distinto de él”⁹⁷. Llevado al plano de la fe, esto implica que si la persona es más ella misma mientras es más capaz de alcanzar al otro, de estar con él, entonces “la persona es más ella misma mientras más está con el totalmente otro, con Dios”⁹⁸.

Por otra parte, de la teología trinitaria se extrae la importancia del «nosotros»⁹⁹. No solo porque revela la Trinidad: también muestra que la relación con Dios se lleva a cabo plenamente estando en comunión con los demás. Para el teólogo alemán esta indicación se perdió en el transcurso del desarrollo de la doctrina trinitaria, influyendo tanto en la eclesiología como en la antropología. Pareció que la relación con Dios era en todo caso una relación de un yo finito con un “nosotros” [el de la Trinidad]; olvidando que el «nosotros» se da en ambos lados de la relación.

La última observación es que en el tratamiento de la relación se distingue con mayor claridad las fuentes filosóficas de Ratzinger: la influencia de la filosofía personalista alemana, la fenomenología y la filosofía del diálogo¹⁰⁰. Al tratar el tema de la relación, hay una crítica a los enfoques substancialistas, centrados en el individuo, en los que la rela-

⁹⁷ *Ibid.*, p. 451.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 452.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 452-454.

¹⁰⁰ BLANCO SARTO, P., “La teología de la persona en Joseph Ratzinger...”, p. 355.

ción no es más que «accidente»; también ante la propuesta tomista en que la relación en Dios es el caso excepcional y no la regla fundante¹⁰¹. Santo Tomás no es, en el tema de la Trinidad y la relación, el filósofo de referencia. Esto no quiere decir que la filosofía tomista no juegue ningún papel en su pensamiento. Pese a un inicial distanciamiento, está presente sin lugar a dudas en sus obras posteriores¹⁰²: de hecho, la doctrina del bien común tomista, juega un papel importante en la CV.

A la vista de lo expuesto ¿en qué sentido se toma aquí la relación como contexto filosófico importante para el estudio de la economía en la CV? Como se vio, esta idea constituye el trasfondo de su concepción del ser donal del hombre, y por tanto muestra la incompatibilidad con el individualismo que bajo diversas formas subyace en las teorías económicas. Además, queda patente la importancia del “nosotros” y la tarea de autotranscendencia permanente a la que la persona humana está llamada, aspecto que también se sitúa en las antípodas de cuestiones antropológicas subyacentes en la teoría económica.

c) Don y gratuidad

Estas categorías tienen una peculiaridad teológica en el pensamiento de Benedicto XVI, como se puede haber detectado en la exposición anterior. De hecho, en la CV queda patente el encuadre teológico de estas nociones¹⁰³. En

¹⁰¹ RATZINGER, J., “Concerning the notion of person in theology...”, p. 449; RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo...*, pp. 152-153 y 159.

¹⁰² BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger...*, p. 31.

¹⁰³ ARBOLEDA MORA, C., “Para una hermenéutica de la *Caritas in Veritate*...”; BLANCO SARTO, P., “Ética, ecología y economía...”; LAURENT, B., “*Caritas in veritate* as a social encyclical: a modest

este sentido, conviene acercarse a estos conceptos teniendo en cuenta que tienen carta de ciudadanía dentro de la exposición de la fe cristiana que Ratzinger elabora. En la encíclica, su inserción dentro de la economía, si bien puede haber venido sugerida «de fuera», es compatible con la dinámica de interrelación entre fe-razón, presente ya al abordar otros problemas sociales (p.ej. la democracia).

Lo anterior no quiere decir que su mención dentro de la encíclica sea el resultado de la iniciativa exclusiva de Benedicto XVI. La coincidencia terminológica con desarrollos antropológicos y sociales, con el planteamiento de la *Economia Civile*, de la Economía de Comunión o del *MAUSS*¹⁰⁴, muestra precisamente cómo las intuiciones de la razón coinciden con las de la fe. Benedicto XVI no propone un pensamiento teológico desencarnado que se exporte sin más a la realidad social. Busca el apoyo de experiencias que muestren cómo el don y la gratuidad pueden vivirse en el contexto de las relaciones humanas, aunque no agoten la potencialidad de ambos conceptos.

challenge to economic, social, and political institutions”, *Theological Studies* 71, n.º 3 (2010), pp. 515-544; MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., “Don y desarrollo, bases de la economía...”; MELÉ, D., “The Christian Αγάπη (agápē) and the “Logic of Gift” in Business Ethics”, presentado en *The logic of gift and the meaning of Business*, Roma 25-02-2011, <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgiftdoc/MelePCJPPaper.pdf>; NIRENBERG, D., “Love and Capitalism”, *New Republic* 240, n.º 4868 (2009), pp. 39-42; NOVAK, M. ET AL., “*Caritas in Veritate*: A Symposium”, *The Catholic Thing*, 2009, <http://www.thecatholicthing.org/content/view/1871/2/>; SANZ, D. DE, “Lo nuevo y lo viejo en *Caritas in Veritate*...”; SCHINDLER, D.L., “The Anthropological Vision of *Caritas in veritate* in light of economic and cultural life in the United States”, *Communio* 37, n.º 4 (2010), pp. 558-579.

¹⁰⁴ Movimiento Anti-utilitarista en las Ciencias Sociales, por sus siglas en francés.

Pero su contexto originario es teológico¹⁰⁵. El don está insertado como dádiva divina y como vocación, como Creación y como Redención, en una palabra: Amor. Es un don gratuito, pues la iniciativa ha sido divina y que, aunque interpela a cada uno, no es un don solitario. Es un don común a la humanidad: por su origen –es, y puede ser de todos–, por su modo de aceptarse –en comunión con los demás hombres– y por su fin –Dios mismo–. Renczes¹⁰⁶ indica que el uso de don en la CV es otro nombre que utiliza para referirse a la gracia, que es precisamente el don divino que permite el *ágape* cristiano. En el fondo, pues, late una profunda antropología teológica cristiana que busca el diálogo con las realidades humanas sin reducir sus alcances. El reto que Benedicto XVI pone ante el economista es pensar, si la antropología cristiana revela al hombre en qué consiste su más alto ser, en qué sentido el don se manifiesta dentro de la actividad económica justamente en la medida que es humana. Obviamente no serán las mismas manifestaciones que tiene en otras realidades (p.ej. la Iglesia, o la familia), pero si se quiere realmente comprender la vida económica, se debe considerar esta dimensión.

¹⁰⁵ De ahí que quepa elaborar un estudio sobre las categorías de don y gratuidad en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, como lo hace Sánchez de la Cruz en su estudio ya mencionado. Puede verse también una exposición de la gratuidad en CV, en términos teológicos agustinianos en RUSZALA, M.J., “The metaphysics of “*Caritas in Veritate*”: Augustinian theology and social thought as an interpretive key”, *The Catholic Social Science Review* 16 (2011), pp. 135-148.

¹⁰⁶ RENCZES, P.G., “Grace Reloaded: *Caritas in Veritate*’s Theological Anthropology...”

d) Ciencia y moral

Una vez expuesto en líneas generales el marco antropológico, queda por abordar el tema de la relación entre ciencia y moral, y específicamente la relación entre moral y economía. Esta última fue ya analizada en 1985 por el entonces Cardenal Ratzinger en un trabajo publicado posteriormente en la revista *Communio*¹⁰⁷. El pensamiento económico que constituye su interlocutor es, como él mismo indica, la economía clásica enfocada como modelo de economía liberal. En su intervención identificaba cuatro aspectos teóricos de la economía en los que la Iglesia podía aportar indicaciones válidas sin invadir la autonomía propia de la ciencia económica.

El primero se refería a un cierto determinismo subyacente a la teoría liberal; pues aunque parece proteger la libertad, “presupone que el libre juego de las fuerzas del mercado solo puede operar en una dirección, dada la naturaleza del hombre y del mundo, a saber: hacia la auto-regulación de la oferta y la demanda, y hacia la eficiencia económica y el progreso”¹⁰⁸. Esto supone, en un nivel todavía más profundo, que “las leyes naturales del mercado son, en su esencia, buenas –si se me permite decirlo así– y trabajan necesariamente para el bien, sin importar la moralidad de los individuos”¹⁰⁹. A pesar de esta crítica, esto no significa sin más que la teoría de liberal en conjunto esté totalmente errada, pues a su favor podría aducirse su éxito. Pero el problema es que es un éxito relativo, pues es patente que no ha triunfado en su pretensión de remedio universal, como lo ponían ya entonces de manifiesto los problemas que identificaba Ratzinger y que eran patentes en el mundo.

¹⁰⁷ RATZINGER, J., “Church and Economy...”

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰⁹ *Ibidem.*

Justo este es el segundo punto que señala: no se trata ya de una cuestión exclusivamente teórica sino práctica. Los problemas son reales. La brecha de la desigualdad es un hecho, al igual que las tensiones dentro de los países del Tercer mundo. Esta situación pone a esas economías ante la tentación del marxismo, tercer elemento en que la Iglesia debe decir algo respecto a la economía. Ratzinger, en su análisis del marxismo, señalaba dos puntos que éste tendría en común con la economía de mercado: a) un núcleo determinista, que conlleva la promesa de liberación; b) la radical separación de la ética respecto a la economía, al considerarla irrelevante en su campo.

El cuarto y último aspecto se refiere a la relación entre religión y economía. Aunque hace mención de la conocida tesis weberiana acerca de la conexión entre calvinismo y capitalismo, su propósito se encuentra en otro nivel: la imposibilidad de mantener separados los campos de la religión –considerado como subjetivo– y el de la economía –del lado objetivo. “Es un hecho de la historia de la economía cada vez más obvio que el desarrollo de los sistemas económicos que se concentran en el bien común dependen de un sistema ético determinado, que a su vez solo puede nacer y ser sostenido por fuertes convicciones religiosas”¹¹⁰. E indica que la inversa es cierta: cuando el entramado religioso declina, lo mismo sucede con el sistema económico.

En este punto, se observa la íntima conexión fe-moral-razón, tan típica del pensamiento de Benedicto XVI. Ya en la fecha de la conferencia, Ratzinger insistía que si la moral no toma en cuenta los datos de la economía se reduciría a moralismo; de igual forma, una economía independiente de la moral, estaría abocada a malinterpretar la realidad del hombre, dejando de ser ciencia humana.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 204.

La crítica de Ratzinger a la economía se sitúa en el terreno antropológico: de ahí que sea útil tener presente el pensamiento sobre el hombre antes expuesto. La idea de libertad que se encuentra en el núcleo de la ciencia económica es para él insuficiente, porque está desligada de la realidad. El teólogo alemán en su narración de la transformación moderna de la libertad¹¹¹ no señala como culpable tanto la concepción empirista de la moral que subyace a la economía, cuanto su individualismo y rotura con la comunidad y los vínculos externos. Este individualismo se basa en una libertad que –como ya ha sido expuesto– no sabe nada de los demás y que plantea graves paradojas respecto a su relación con la verdad¹¹². La concepción moderna de una razón individualista se verá particularmente afectada por la reducción de la razón a técnica como un posible camino para volver a hacerla común. Como ya se ha dicho, esta posibilidad tiene como corolario dejar de lado la moral, o en todo caso encerrarla en el ámbito de lo subjetivo.

Así pues, en el ámbito económico se muestran dos vertientes para una nueva relación ciencia-moral: por un lado, la fundamentación de la libertad en la comunidad como remedio al individualismo; por otro, la apertura de la razón al horizonte moral que conlleva reconocer la carta de ciudadanía de la ética en el núcleo del estudio de lo humano. Con esto en mente se entiende por qué Ratzinger considera

¹¹¹ EUCLIDES, E., “Libertad y anarquía: el pensamiento ético de Joseph Ratzinger”, *Pensamiento y cultura* 11, n.º 2 (2008), p. 316; RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, pp. 200-208; RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia...*, pp. 204-211.

¹¹² Una perspectiva de los diversos conceptos de libertad subyacentes en los modelos de los economistas liberales más sobresalientes, puede encontrarse en CRESPO, R.F., *Liberalismo económico y Libertad: Ortodoxos y Heterodoxos en las teorías económicas actuales*, Madrid, Rialp 2000.

como imposible que la ciencia sin estos correctivos fundamente un *ethos* común¹¹³. Primero, porque si lo moral se ha reducido a una cuestión subjetiva como una exigencia de la libertad individual, “el *ethos* y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto totalmente personal”¹¹⁴. Segundo, como recordará en su discurso al Parlamento alemán, porque “donde rige el dominio exclusivo de la razón positivista – y este es en gran parte el caso de nuestra conciencia pública – las fuentes clásicas de conocimiento del *ethos* y del derecho quedan fuera de juego”¹¹⁵.

Lo que el teólogo alemán advierte es, a fin de cuentas, lo que vuelve a advertir en 1998, pero que ya entonces acierta a vislumbrar en las recetas económicas: “la ciencia llega a ser patológica y peligrosa para la vida cuando se desliga de la conexión con el orden moral del ser del hombre y, con sentido autónomo, solo reconoce sus propias posibilidades como la única norma admisible para ella”¹¹⁶.

Para finalizar este apartado, conviene abordar el tema de sus fuentes en esta materia, porque sirve como un antecedente al tema de las fuentes en la CV. En la conferencia, Ratzinger cita explícitamente a Peter Koslowski, filósofo alemán que estudió con especial interés el fenómeno de la economía y la empresa, que fue profesor en la Vrije Universiteit de Amsterdam. Esto muestra el empeño de Ratzinger por entender el objeto de su estudio: su noción de capitalismo muy probablemente la obtiene de ahí.

¹¹³ HABERMAS, J.; RATZINGER, J., *Dialéctica de la Secularización...*, p. 52.

¹¹⁴ BENEDICTO XVI, “Discurso en la Universidad de Ratisbona...”

¹¹⁵ BENEDICTO XVI, “Discurso al Parlamento Federal de Alemania...”

¹¹⁶ RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia...*, p. 139.

Leyendo el texto que se cita de de Koslowski¹¹⁷ se encuentran multitud de similitudes respecto tanto al pensamiento antropológico de Ratzinger (individualismo, libertad, moral) como a la interpretación de los efectos de la Ilustración y sus repercusiones en la noción de ciencia, si bien es cierto que Koslowski se refiere específicamente a la razón económica. También coincide parcialmente con Ratzinger en la relación fe-moral-economía¹¹⁸, como queda de manifiesto al citarlo a la hora de tratar este tema. Parece obvio que, coincidiendo en lo fundamental, Ratzinger se apoye en el pensador alemán el cual –dicho sea de paso–, en su artículo se mueve exclusivamente en el plano filosófico. Hay una coincidencia de planteamientos porque hay un cierto sustrato filosófico común. Como se verá, esto acontece con una de las más grandes influencias en la redacción de la CV: la *Economía Civile*.

¹¹⁷ KOSLOWSKI, P., *Ethics of Capitalism and Critique of Sociobiology: Two Essays with a Comment by James M. Buchanan*, Berlín [etc.], Springer 1996, pp. 7-55.

¹¹⁸ KOSLOWSKI, P., *Principles of Ethical Economy*, Boston, Kluwer Academic Publishers 2001, pp. 31-34; KOSLOWSKI, P., “La religión como garantía de la ética y la economía: un argumento en contra del laicismo”, en *Actas del VI Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea “¿Ética sin religión?”*, Pamplona, EUNSA 2007, pp. 349-375. Coincide en que ambos argumentan a favor de la necesidad del fundamento religioso de la ética, si bien es por razones distintas. No solo porque Ratzinger posee una base teológica más profunda, y Koslowski tiene un punto de vista más práctico, sino principalmente porque éste último ve la religión como un argumento a considerar en el plano de la acción –se basa en la filosofía kantiana y en los postulados prácticos de la razón– mientras que Ratzinger la ve como una necesidad interna a la acción: la fe corrige la misma racionalidad no solo en términos de consecuencia (p.ej., temor al castigo), sino en su dimensión operativa y perfecta de la naturaleza. Es más cercano al planteamiento, como se verá, de Bruni y Zamagni.

2.3 *La influencia de la Economía Civile en la CV*

A la vista del pensamiento antropológico de Benedicto XVI, es difícil creer que el esqueleto de su exposición sobre la teoría economía haya sido simplemente tomado de una fuente externa. Ya se ha visto que incluso en el caso de Koslowski, Ratzinger más que tomar ideas filosóficas prestadas, coincide con él en lo fundamental. Es más bien en la caracterización del fenómeno del capitalismo donde acude en su ayuda.

¿En quién se apoya Benedicto XVI en su investigación acerca de la economía, su funcionamiento y la crisis? Weigel señala al Pontificio Consejo *Iustitia et Pax* como responsable de la temática sobre lo que considera una curiosa combinación entre economía y gratuidad¹¹⁹. No parece advertir que la categoría de “gratuidad” es una constante en el pensamiento teológico clásico, que si bien pertenece al ámbito dogmático, es perfectamente asumible por la trayectoria de Ratzinger que reclama una interrelación entre el ámbito público y la fe, en la que la fe ayuda a purificar la razón. Esta última relación ha aparecido constantemente en el terreno económico en las críticas del teólogo alemán al marxismo¹²⁰, y de modo directo en su artículo recién estudiado *Church and Economy*. Sin embargo, a Weigel debe concedérsele que la idea de combinar gratuidad y economía no se encuentra explícitamente en los escritos de Ratzinger con anterioridad a la encíclica.

¹¹⁹ WEIGEL, G., “*Caritas in Veritate* in Gold and Red...”

¹²⁰ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, pp. 113-120, 158-163. Además, pueden confrontarse los lugares en los que Ratzinger aborda la temática de la libertad humana, mencionados arriba.

¿Dónde se encuentra entonces? Algunos comentadores¹²¹ señalan específicamente como fuentes tanto a Stefano Zamagni y a Luigino Bruni como al movimiento de *Economia Civile* que ambos encabezan. A la vista de CV y de los escritos de ambos, no es difícil descubrir esa relación¹²². Zamagni es consultor del Pontificio Consejo *Iustitia et Pax*. Bruni destaca por sus estudios sobre la Economía de la Comunión, y reconoce que la justificación teórica de este fenómeno puede encontrarse en la *Economia Civile*¹²³. Este

¹²¹ BURINI, M., “Caritas in mercato”, *Il Foglio*, Roma 16-07-2009; SCHLAG, M., “La encíclica *Caritas in veritate*, entre tradición cristiana y mundo moderno”, *Romana* 49 (2009); MIGLIORE, J., “Mercado, Estado y Sociedad Civil: de «Centesimus Annus» a «*Caritas in Veritate*»”, *Revista Cultura Económica* 27, n.º 75/76 (2009), pp. 30-43; OSLINGTON, P., “Popes and Markets”, *Policy* 26, n.º 4 (2010), pp. 31-34; HEALY, N.J., “*Caritas in Veritate* and Economic Theory”, *Communio* 37, n.º 4 (2010), pp. 580-591; GRASSL, W., “Civil Economy: The Trinitarian Key to Papal Economics”, presentado en *Economic Justice and the Encyclical Caritas in Veritate*, Denver, CO 08-01-2011, http://snc.academia.edu/WolfgangGrassl/Papers/455584/Civil_Economy_The_Trinitarian_Key_to_Papal_Economics.

¹²² BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile: Efficienza, Equità, Felicità Pubblica*, Bologna, Il Mulino 2004; ZAMAGNI, S., *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico: la perspectiva de la Economía Civil*, Madrid, Unión Editorial 2006; BRUNI, L., *El precio de la gratuidad*, Madrid, Ciudad Nueva 2008; BRUNI, L.; SUGDEN, R., “Fraternity: Why the market need not be a morally free zone”, *Economics and Philosophy* 24, n.º 01 (2008), pp. 35-64; ZAMAGNI, S., “Reciprocity, Civil Economy, Common Good”, en *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity can work Together. The proceedings of the 14th Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, ed. ARCHER, M.; DONATI, P., Vatican City, Pontifical Academy of Social Sciences 2008. Es una bibliografía introductoria, pero se pueden apreciar claramente las semejanzas textuales.

¹²³ “La visión de la relación entre mercado y sociedad propia de la EdC [Economía de Comunión] está en la línea de la llamada «economía civil», una tradición cuyas raíces ahondan en el pensamiento clásico, en la Edad Media cristiana y en el humanismo civil mediterráneo (especialmente en

planteamiento de la economía hunde sus raíces en el estudio de autores italianos de la primera mitad del *Quattrocento* y otros del siglo XVIII. En ellos y en su propuesta de un «Humanismo Civil», Zamagni y Bruni encuentran una economía insertada en la búsqueda del bien común, sin que por ello sea una economía dirigida. El fundamento de dicha economía se encuentra en la práctica de las virtudes «civiles»¹²⁴ de cada persona: solamente con la existencia de las virtudes civiles se puede alcanzar la felicidad personal, en la que la economía se inserta. La relación virtudes civiles-felicidad revela claramente la necesidad esencial de los demás para alcanzar la felicidad: el hombre no puede ser feliz al margen de los demás y esta idea debe permear todas las relaciones sociales.

Es importante subrayar que su propuesta nace dentro de la economía moderna y no tanto como una aproximación filosófica, aunque para fundamentar los descubrimientos empíricos acudan a lugares comunes del pensamiento cristiano, de Santo Tomás, Aristóteles y de algunos filósofos personalistas. Muchos de sus planteamientos coinciden parcialmente con otros economistas, sociólogos y filósofos¹²⁵ en la medida en que advierten la imposibilidad de fundamentar la convivencia común en la racionalidad instrumental. A veces puede echarse en falta una exposición más detenida y ordenada del fundamento antropológico de su

la escuela napolitana del siglo XVIII de Vico y Genovesi)” (BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, p. 42).

¹²⁴ Con este término se señala el carácter social de las virtudes en cuanto que la comunidad formada por quienes las poseen resulta claramente enriquecida. Se muestra que las virtudes capacitan al individuo para reconocer –y querer– por encima de un bien estrictamente privado el bien común. Cfr. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 53.

¹²⁵ Robert Sugden, Serge Kolm, Amartya Sen, Carole Uhlaner, Pierpaolo Donati, Benedetto Gui, Francesco Viola, Luigi Alici, Tzvetan Todorov, Tibor Scitovsky, Allain Caillé y Piero Coda entre otros.

propuesta –que obtienen de una variedad de fuentes–. Sin embargo, esto no atenta contra la coherencia de su proyecto. Es de especial interés su lectura de la historia del pensamiento económico en la queda patente cómo a partir de un momento histórico determinado, se ha ido dejando de lado en el mercado toda relación humana que no pueda ser delimitada en términos de contrato.

Para hacerse cargo de las peculiaridades de su propuesta se requiere una cierta familiaridad con problemas de la filosofía de la economía. Por eso, a continuación se resaltan algunos aspectos generales que suelen funcionar de fundamento para las teorías económicas.

a) El trasfondo filosófico de la economía

¿Por qué funciona la economía? ¿Para qué sirve? Si las respuestas a ambas preguntas coincidiesen con la realidad, la *Economia Civile* no aportaría nada. Dado que hay una brecha entre la explicación convencional y la realidad, pueden surgir teorías dirigidas a salvar la distancia. Tómese por ejemplo la pregunta ¿por qué la gente intercambia bienes? La pregunta no es fácil y el tipo de respuesta está supeditada al aparato teórico con el que se cuente.

Respuestas no faltan. Pero la gran mayoría surge en el contexto de una filosofía empirista, marcadamente anti-metafísica. Los grandes teóricos de la economía del siglo XVIII y XIX no utilizan explicaciones que vayan más allá de causas eficientes y causas materiales. En el XIX y XX el empirismo del método de la economía se torna positivismo y una gran parte de la economía se transforma principalmente en matemática. Para estos últimos, la misma pregunta del por qué del intercambio queda fuera de los dominios de la economía. Lo importante es que el hombre intercambia –sea

cual sea su razón– y el comportamiento observable durante el intercambio. La economía tendrá que ver con medios y no con fines, de ahí la separación entre economía y la política.

En teoría, y dado que se ha puesto como requisito epistemológico el análisis únicamente de los medios, nada se dice sobre el fin. Por esto, al comprender la acción económica como un intento de sacar el mejor rendimiento posible a los medios, se pone como criterio de racionalidad la eficiencia. Lo eficiente es lo económico, y en este sentido siempre es un resultado. ¿Pero entonces, cómo saber si una acción ha conseguido lo que quería? ¿La economía no tiene nada que decir? ¿Qué pasa cuando otros motivos, distintos de la eficiencia entran en la elección de medios? ¿Es la eficiencia un elemento para considerar en una decisión económica o debe ser el elemento indispensable a considerar por encima de cualquier otro? Es patente que la epistemología de base condiciona la respuesta que pueda obtenerse.

Por otra parte, la comprensión de la sociabilidad del hombre en el ámbito de la economía está mediada por el giro individualista de las teorías políticas de la época. Para dichas teorías, la sociabilidad se debe a la imposibilidad de satisfacer sus necesidades sin los otros¹²⁶. Un hombre no puede vivir sin los otros porque los necesita como medios para alcanzar su fin particular. Aparecen teorías económicas que procuran insertar los fines en el ámbito de la acción económica, pero esos fines son necesariamente particulares. O por el contrario, se asumen premisas epistemológicas que impliquen callar sobre si los fines son particulares o comunes, disolventes de lazos sociales o cohesivos. Se ve que la interpretación de lo humano, la antropología, también es un elemento configurador de la respuesta por la economía.

¹²⁶ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 59.

Queda claro que el mero hecho de formular la economía como la ciencia que estudia la asignación de medios escasos para la satisfacción de necesidades humanas incluye una gran cantidad de supuestos epistemológicos y antropológicos. ¿Cómo se conocen las necesidades humanas? ¿Deben satisfacerse todas o hay un límite? ¿Qué debe entenderse por satisfacer una necesidad? ¿Los medios son escasos de por sí o en relación a la necesidad del hombre? ¿La economía se refiere a puros medios materiales? ¿Hay, cara a satisfacer las necesidades humanas, puros medios materiales? Aunque la economía se ocupe, teóricamente, de la pura asignación, hay preguntas que no puede evitar considerar.

b) Un cambio de mentalidad: del intercambio de cosas a la relación entre personas

¿Qué proponen Bruni y Zamagni en relación al pensamiento económico actual? Repensar las categorías antropológicas que subyacen a la economía y reinsertar ésta última en el discurso más amplio de la felicidad humana. La intuición que desarrollan es que como fruto de diversos reduccionismos –tanto de carácter científico como antropológico y social– la teoría económica dominante ha perdido pie respecto a la realidad que trata de explicar. En las relaciones económicas se ha dejado de lado el carácter relacional del hombre y se debe volver a considerar este aspecto, so pena de socavar la base humana que sostiene el funcionamiento de la economía¹²⁷.

¹²⁷ El modo de la economía prevalente de presentar las motivaciones humanas –individualistas y ligadas a incentivos– y su forma de institucionalizarlas, genera el desplazamiento –por sustitución– de otro tipo de motivaciones –como las intrínsecas– que son las que se

Para recuperar ese carácter relacional, lo primero es identificar dentro de la vida social y económica los tres tipos de principios que la configuran: el principio de intercambio de equivalentes, el de redistribución de la riqueza y el de reciprocidad (que incluye el don). Hasta el momento, se ha puesto la atención en los dos primeros: en el ámbito de la economía, funcionaría exclusivamente el principio de intercambio de equivalentes, basado en el contrato, dirigido a crear eficiencia en la producción de riqueza. La economía tendría como objetivo únicamente no desperdiciar recursos en la satisfacción de necesidades. A este, se le suele contraponer el de redistribución de la riqueza, que genera la equidad. Se reconoce que en el funcionamiento eficiente del mercado se crean desigualdades. Para no intervenir de modo directo en el mercado, a través del Estado se garantizan medios para subsanar desigualdades o externalidades negativas del mercado, es decir, consecuencias que socialmente se consideran perjudiciales. Solo con estos dos principios se cae en la clásica contraposición mercado (eficiencia) – Estado (equidad). De esta manera, habría en la sociedad dos modos de actuar que se corrigen mutuamente.

“El reto de la economía civil es el de buscar los modos –que ciertamente existen– de lograr que coexistan, dentro del sistema social, todos y cada uno de los tres principios regulativos que se han señalado”¹²⁸. La pregunta tiene un acento marcadamente práctico, ético si se quiere. ¿Es suficiente considerar el carácter productivo de riqueza para

encuentran en las relaciones que componen el fundamento en el cual se apoyan las relaciones de mercado –como la confianza–. Éste fenómeno es identificado en los estudios de Bruno Frey como «crowding-out». Cfr. BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, pp. 47-57; BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, pp. 266-270; ZAMAGNI, S., *Heterogeneidad motivacional...*, p. 21.

¹²⁸ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 23.

tomar una decisión, aunque sea en un ámbito precisamente delimitado como el mercado? La respuesta es no. Sin embargo eso no implica que la decisión no sea eficiente. Lo que implica es que hay un modo de enfocar la acción del mercado compatible con una cierta eficiencia pero que no la constituye como el máximo elemento de juicio de lo que se debe hacer en el mercado.

Uno de esos modos es el considerar como un bien –en sentido moral– no solo lo que se intercambia (el objeto) sino la misma acción del intercambio. La relación de intercambio se entiende como un «bien relacional»¹²⁹, susceptible de considerarse en el marco de la búsqueda de la felicidad. El bien relacional es algo que el hombre también quiere de manera natural, porque de manera natural, como Benedicto XVI señala, el hombre quiere su propia perfección, perfección que alcanza junto con los demás. En palabras de Genovesi, uno de los inspiradores de Bruni y Zamagni: “es ley del universo que no se puede alcanzar nuestra felicidad sin alcanzar la de los demás”¹³⁰.

Los bienes relacionales exigen unas condiciones concretas, entre ellas, la no de poder exigirse, que sean incondicionales en la elección. Por otra parte, para los que participan de un bien relacional es fundamental que la motivación del otro no sea instrumental, sino que simplemente quiera la relación en sí misma. Ahora, el gran problema es que una descripción del mercado como un lugar donde prima únicamente el interés particular y sometido por tanto al contrato como la manera de dominarlo, no solo impide que se tome como relevante un bien de este tipo sino que incapacita para actuar en otras esferas con una

¹²⁹ Un bien que se obtiene dentro de la relación con el otro: p.ej., la amistad. Tiene unas características propias que se discuten en cap. III, 2.

¹³⁰ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 84.

mentalidad distinta: ocurre un «crowding out» motivacional. Resulta entonces que el mercado no puede proporcionarlos, y por otra parte, el sujeto se ve incapacitado para generarlos. Debido a que el mercado, en el planteamiento de la *Economía Civile*, está valorado por su contribución a la felicidad humana, si el mercado realmente funcionase de esa manera sería inaceptable, pues claramente impide alcanzar unos bienes fundamentales para la felicidad.

Cuando se abre la perspectiva y se incluye la relación en el análisis económico, se cae en la cuenta de que en un intercambio se da y se recibe algo más que el objeto traspasado. Dentro del mercado, se sigue considerando el intercambio de equivalentes como una condición necesaria pero, desde este planteamiento, ya no como una condición suficiente para su correcto funcionamiento. Como consecuencia, lo que aporta el mercado ya no se valora de acuerdo simplemente al criterio de la eficiencia –y por tanto de un resultado– sino al criterio de la felicidad de todos, a su eficacia. ¿Cómo se consigue aportar dentro del mercado a la felicidad de todos? Una posibilidad sería apostar por una noción de felicidad estrictamente material. El mercado aporta la felicidad para todos porque proporciona bienes materiales para todos, y quienes tienen más bienes materiales son más felices.

Los estudios que resaltan las llamadas «paradojas de la felicidad» indican que la felicidad está más allá de las comodidades materiales¹³¹. Incluso, un excesivo énfasis en el bienestar material –medido relativamente a los demás–

¹³¹ BRUNI, L., *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Roma, Città Nuova 2004, pp. 15-37; BRUNI, L., “The happiness of sociality. Economics and eudaimonia: A necessary encounter”, *Rationality and Society* 22, n.º 4 (2010), pp. 383 -406.

conduce a situaciones infelices o socialmente dañinas¹³². Por otra parte, la reducción del bienestar a satisfacción psicológica conlleva el riesgo de comprender la felicidad como un bien posicional, que dependería de la peor condición del otro respecto a la del agente¹³³. Aquí la felicidad tiene que ver con otros, pero de manera negativa, dado que el otro es una competencia.

Para la *Economia Civile* los bienes que hacen falta para la consecución de la felicidad son los bienes relacionales, que exigen una conceptualización positiva de la relación con el otro, y superan la reducción de la felicidad a bienestar material o psicológico. Dado su carácter relacional, no surgen después del funcionamiento del mercado, sino dentro él. Por eso el mercado contribuye a la felicidad extendiendo la posibilidad de participar en bienes relacionales. Esta cuestión permite que entren en consideración las categorías de «reciprocidad» y de «don». La acción sigue siendo la misma acción del intercambio. La operación que se propone es extender el punto de vista.

La relación entre la existencia de bienes relacionales, reciprocidad y el don se puede establecer de la siguiente manera. Se comienza con la ampliación del horizonte de bienes posibles para la elección humana, y con ello, la ampliación de las posibles motivaciones¹³⁴. Solo si el hombre puede querer algo más que bienes individuales –o públicos– por motivos distintos de su sola satisfacción –prejuicio arraigado en la cultura occidental, si bien con diversos matices, especial-

¹³² BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, pp. 253-258.

¹³³ BRUNI, L., *L'economia, la felicità...*, pp. 32-36.

¹³⁴ En el caso de que se acepten diversas motivaciones. En general, según la lectura de Zamagni y Bruni, los teóricos de la economía han reducido la motivación a la del interés propio, por eso proponen aceptar la *heterogeneidad motivacional*. Cfr. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 142.

mente desde Hobbes—, se pueden comprender los bienes relacionales, pues no pueden disfrutarse de manera puramente individual. En ellos lo que se busca es la relación en cuanto bien, y no tanto los bienes resultantes de la relación. Estos últimos son queridos y buscados en cuanto que mantienen la relación misma.

Con esto, ¿se quiere decir que el mercado debe tener otra función fuera de la proporcionar la posibilidad del intercambio de bienes de la manera más ventajosa posible? No. Lo que se indica es que el mercado tiene desde siempre otra función, que no se ha sabido identificar al abordar su estudio con presupuestos equivocados. La reciprocidad, en el sentido de la *Economia Civile* siempre ha estado ahí. Pero no se encuentra, como se intuye, necesariamente en el ámbito físico, y por ello la «reciprocidad» no se encuentra en devolver una cosa.

Vivir la reciprocidad en el mercado significa, primero, ser consciente de que gracias al mercado se sirve a los demás, que tiene una función socializante¹³⁵. Función, y este es el segundo punto, que solo surge si lo que quiere es ese servicio. Esa motivación tiene una manifestación muy precisa en la disposición a cooperar más allá de los límites de lo contratado y es lo que Genovesi denominó *fede pubblica*: “el amor genuino y no instrumental por el bien común”¹³⁶. Mientras el contrato se ciñe a lo establecido, la cooperación además del contrato, incluye aquello no contratado pero que durante la acción conjunta se ve necesario para alcanzar el fin. Por eso, aunque no haya contraprestación material de quien recibe lo que ha ido más allá del contrato, quien coopera puede prolongar la relación, porque su meta no es la obtención de un objeto físico, sino el bien del otro (que es, al

¹³⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 78-79.

mismo tiempo, su bien). Incluso puede ser que no haya contraprestación de ningún género, con tal de que esto no obstaculice la relación, que es el bien participado.

Es necesario advertir que el contexto en el que se entiende la relación no es exclusivamente el de «sacrificio». Es cierto que hay una cierta «pérdida» de bien estrictamente individual, pero el bien que se mantiene —«la relación»— es mejor. De hecho, tal y como lo entienden los economistas italianos en los que se basan Bruni y Zamagni, es el bien de la relación un bien que vale la pena mantener sobre los intereses exclusivamente individuales. Por eso no puede entenderse en clave de «desear un bien [algo] exclusivamente del otro», porque en los términos de la *Economia Civile*, el «desearlo para otro» es ya un bien para quien lo desea —es una virtud. Se ve que la cuestión no es, en este sentido, si la conducta es «interesada» o «desinteresada»¹³⁷, sino el tipo de bien que se desea: «privado» o «relacional», que en términos clásicos podrían distinguirse como «individual» y «común». En este sentido, Bruni encuentra en los estudios contemporáneos sobre el «we-thinking», «team preferences» y «we-rationality» un valioso complemento¹³⁸. Estas investigaciones ponen de relieve que las actitudes cooperativas en las que lo importante es el resultado que obtenemos todos, —de ahí el énfasis en el «nosotros» y en el equipo— pueden conducir incluso a resultados globales superiores respecto a quienes piensan en términos estrictamente individuales.

¹³⁷ Porque si hay un bien en juego, es imposible que no haya una tendencia a adquirirlo. Véase la definición de Aristóteles en la *Ética a Nicomáco*, 1094a3: “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*, 2ª reimpresión., Madrid, Gredos 1993.

¹³⁸ SMERILLI, A., “We-rationality”, *Dizionario di Economia Civile*, Roma, Città Nuova 2009; BRUNI, L., *Reciprocità...*, pp. 7-12.

En cuanto que lo deseado es el bien en cuanto bien mismo, y no como instrumento para conseguir un objetivo individual, a este tipo de motivación se le denomina «intrínseca». Esta se diferencia de la «extrínseca», producida por algo externo al bien mismo (p. ej., los incentivos de cualquier tipo que llevan a realizar una actividad)¹³⁹.

Aceptado que existe este tipo de motivación intrínseca, puede comprenderse en qué sentido aparece la gratuidad. ¿A qué se refieren estos autores con «gratuidad»? Es la conducta que produce actos basados en motivación intrínseca. Aunque incluye la acción gratuita, la gratuidad es más bien un principio de acción, una lógica, una virtud¹⁴⁰. En la medida en que no se sabe si el destinatario de nuestra acción decidirá establecer la relación –y en este sentido nuestra conducta no está motivada por la contraprestación–, se puede hablar de nuestra acción en términos de «don». Por eso, una acción dentro del mercado dónde ambos actores tienen la disposición a buscar el bien de la sociedad, ya no se puede definir como un “encuentro de intereses”: es un “encuentro de gratuidad”¹⁴¹.

Apoyándose en Caillé, estos autores denominan a este comportamiento «incondicional condicionado». “Es un comportamiento *no condicionado* por la respuesta recíproca de los demás en el momento de la *opción* [de iniciar la relación], pero *sí condicionado* por la respuesta de los demás en los *resultados* que obtiene”¹⁴². Que sea condicionado por los resultados significa que al agente –quien inicia la relación– le afectan los resultados –no alcanza su objetivo propuesto:

¹³⁹ BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, pp. 47-50.

¹⁴⁰ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 180.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴² BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, p. 128; BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 167.

establecer la relación¹⁴³-, pero que los resultados no son la condición necesaria para que vuelva a darse el comportamiento.

¿Qué tipo de respuesta es la que espera quien inicia la relación? El desencadenamiento de un comportamiento similar. No es condición necesaria del pleno éxito de la acción que el comportamiento se dirija hacia el agente: basta que sea hacia otro. Lo que en último término explica el interés del agente en tal comportamiento, que no es necesariamente recíproco hacia quien inicia la acción, es la construcción de un ámbito común que permite la felicidad de todos los que participan en este ámbito. Bruni y Zamagni lo denominan «fraternidad»¹⁴⁴.

La fraternidad es la consecuencia de la práctica de la reciprocidad en el sentido que se viene exponiendo. No se identifica sin más con la solidaridad que puede practicarse, según ellos, con una perspectiva impersonal. La fraternidad es necesariamente personal¹⁴⁵, pero no limitada a un tipo de persona –como es el caso de la práctica de la amistad–, sino abierta a todos, universal. En definitiva: “lo específico de la fraternidad es que ella diferencia entre sujetos idénticos. Ser hermanos quiere decir subrayar la diversidad entre iguales y

¹⁴³ Por eso puede hablarse de *reciprocidad* y no de mero altruismo, en que no se espera respuesta de ningún género. Lo que aquí se pone de manifiesto es que la relación puede ser desigual.

¹⁴⁴ BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, p. 126. Ambos autores destacan el olvido de la fraternidad, que junto con la libertad y a la igualdad estaba contenida en el triple ideal de la Revolución francesa, en la medida en que la modernidad consideró difícil de institucionalizar e incluso, en algunos casos, incompatible con la libertad y la igualdad. Cfr. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 22.

¹⁴⁵ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 22.

no tanto la identidad en la diferencia, como es el caso de la solidaridad”¹⁴⁶.

Lo que se construye cuando se actúa con los tres principios (de intercambio, de igualdad y de reciprocidad) es la fraternidad: la condición humana que permite alcanzar la felicidad en sociedad que –teniendo en cuanto la naturaleza social del hombre–, es la única posible. Quién actúa con la fraternidad como fin de su acción, considera al otro no como un medio, sino como un semejante con quien tiene una tarea en común: la realización de su propia naturaleza ¹⁴⁷. La realización humana, por su misma dinámica, no puede ser conseguida al margen de los demás ¹⁴⁸. Sin este reconocimiento no se logra captar la esencia de los bienes relacionales, ni de la reciprocidad, ni, por ende, de la fraternidad.

Si bien es cierto que en líneas generales el acercamiento de estos dos autores procede del estudio de la teoría económica, Bruni en particular hace explícita mención del papel que el *ágape* cristiano juega en la construcción de la reciprocidad, pues constituye una explicación de cómo puede haber un comportamiento «incondicional condicionado». Clasifica los distintos principios de relación señalados por la *Economia Civile* de acuerdo a los tipos de amor: *eros* (intercambio), *philia* (reciprocidad condicionada) y *ágape* (reciprocidad incondicionada). Este autor reconoce ¹⁴⁹ que la lectura tradicional es colocar al *ágape* dentro de la lógica del altruismo, absolutamente desligado de la respuesta del otro a la conducta de quien inicia la relación. El *ágape* representaría

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ ZAMAGNI, S., “Reciprocity, Civil Economy, Common Good...”, p. 485.

¹⁴⁸ El tema de la felicidad y su consecución como tema de la economía ha sido estudiado por Bruni. La idea filosófica de fondo es la conceptualización aristotélica de la *eudaimonia*. Cfr. “The happiness of sociality...”

¹⁴⁹ BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, pp. 124-129.

la no-reciprocidad, pues el énfasis recae en la acción y no en el establecimiento de la relación. Pero Bruni se distancia de esa visión y desarrolla su intuición respecto al *ágape* cristiano acudiendo a la teología cristiana: el *ágape* tiene una dimensión de reciprocidad porque establece una comunión, una comunidad. Si se olvida esta dimensión, el *ágape* podría pensarse al margen de los demás y se perdería de vista su carácter esencialmente relacional que se remonta al Amor en Dios, que es trinitario¹⁵⁰.

De acuerdo con el desarrollo de la propuesta de la *Economía Cívica*, el amor cristiano puede darse dentro de todas las relaciones sociales construyendo una verdadera fraternidad. El problema que puede identificarse aquí es que no todos pueden practicar el *ágape* cristiano, pues éste es una virtud teológica. Ante eso, no debe olvidarse que el amor cristiano es un ejemplo de la actitud descrita de reciprocidad, pero no la única forma de suscitarla. Sin embargo, tanto Bruni como Zamagni se hacen cargo del problema y reconocen que la gratuidad, aunque se haya dicho antes que es una virtud, no es una virtud ética como la justicia, sino que se sitúa más allá de ella, sin que esto signifique una contraposición¹⁵¹. La justicia se mueve en el ámbito de lo

¹⁵⁰ Su apoyo teológico lo obtiene, principalmente, de Piero Coda y G. M. Zanghì, relacionados con el Movimiento de los Focolares. Ambos autores, especialmente Coda, buscan explicar la relación humana teniendo presente la relación personal intratrinitaria. Bruni y Zamagni hacen referencia a la falta de continuidad (en el terreno de la sociedad) de la reflexión tomista sobre la relación subsistente, y cómo esa reflexión habría ayudado a evitar comprender el concepto de persona en clave individualista. Cfr. *Economía Cívica...*, p. 82.

¹⁵¹ Al respecto, Coda también ofrece reflexiones sobre las relaciones entre justicia y caridad Cfr. *El ágape como gracia y libertad: en la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996, pp. 159–162. Muñoz, en su ya mencionado estudio sobre la DCE “Caritas. Amor cristiano y acción social...” , se apoya en dicho autor para su

debido, mientras que la gratuidad no tiene límite, pues nace del reconocimiento del otro en cuanto otro yo¹⁵². Al margen de ello, lo que resulta interesante es que su análisis de las relaciones económicas los ha llevado, de forma «natural», a la importancia de esta actuación, que encuentra una explicación posible en la gracia «sobrenatural».

La *Economia Civile* tiene variadas repercusiones en el ámbito económico. Pero a excepción de su énfasis en la nueva comprensión de las empresas *non-profit* –que resulta de la apertura de los rígidos esquemas motivacionales de una teoría centrada en el individuo–, estas implicaciones prácticas no aparecen en la CV¹⁵³. Lo mismo sucede con la Economía de Comunión. Es cierto que se menciona como un ejemplo de empresas lideradas con un tipo de mentalidad distinta al mero beneficio, pero el alcance de lo propuesto en la CV, como se verá, va más allá de aceptar la existencia de empresas que tengan objetivos de un carácter marcadamente social. Sin embargo, la lectura que estos economistas hacen del fenómeno de la economía –y que coincide con la de otros muchos de sus colegas– sí ha dejado su marca, de la misma manera que la lectura del capitalismo que hacía Koslowski influyó en su momento. Nuevamente, en el caso de no estar de acuerdo con el modo de presentar la cuestión, el ámbito en el que se debería plantear la discusión es en el filosófico, no en el práctico.

Respecto a su relación con el pensamiento de Benedicto XVI, así como se vio en el caso de Koslowski, existe un trasfondo diferente en algunos conceptos claves,

análisis de la encíclica, pues las coincidencias temáticas entre la *DCE* y el libro recién mencionado son patentes.

¹⁵² ZAMAGNI, S., “Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in Veritate*”, *Revista Cultura Económica* 27, n.º 75/76 (2009), p. 16.

¹⁵³ El capítulo 8 del libro de *Economia Civile* contiene ejemplos de cómo se concreta prácticamente dicha propuesta.

como el don, la gratuidad y la fraternidad¹⁵⁴. En Benedicto XVI son fruto del desarrollo teológico, como se ha expuesto líneas atrás. Además, la antropología que enmarca el pensamiento de Benedicto XVI está más acabada que la de la *Economia Civile*. Esto tiene su razón de ser, pues estos autores parten del fenómeno económico al cual intentan dotar de una teoría que lo abarque de modo coherente. A eso se añade que este proyecto es relativamente nuevo. Su antropología se entiende en contraste con las diversas teorías que han ido surgiendo en la historia de la economía. Distinto es el pensamiento teológico de Ratzinger, que tiene a sus espaldas toda la tradición antropológica cristiana, a la que se suman los desarrollos de la teología contemporánea. Ello no quiere decir que sean líneas divergentes. Simplemente que no puede decirse sin más que Benedicto XVI haya tomado ideas de la *Economia Civile* y las haya trasladado directamente a la *CV*. Ambas propuestas tienen puntos de encuentro, pero su origen es diverso.

Hay también similitudes. Ambos planteamientos insisten en volver a retomar la relación como un elemento importante del discurso social, en el que está en juego el concepto de persona. Las fuentes teológicas a las que al menos Bruni acude tienen planteamientos cercanos a los de

¹⁵⁴ Basta contrastar lo que Ratzinger piensa de la idea ilustrada de fraternidad y el origen teológico de su propuesta, para darse cuenta que hay claras diferencias en los enfoques. Cfr. *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca, Sígueme 2004. Zamagni y Bruni remontan su idea de fraternidad al espíritu franciscano. (Véase el capítulo 3 de su *Economia Civile*). La traducción práctica de la fraternidad también parece ser diversa. Bruni la ve ligada a la igualdad y a la libertad, y en este contexto tiende a traducir la fraternidad como contrapuesto a la jerarquía (aunque no a la autoridad). Debe tenerse en cuenta que este autor, en este caso, habla desde la experiencia de las empresas de la EdC, que tienden a una estructura más horizontal. Cfr. BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, pp. 148-149.

Benedicto XVI. También la reducción de la economía a razón puramente instrumental y técnica es una idea coincidente. La insistencia en una concepción antropológica más amplia que sirva de marco interpretativo constituye otro lugar de encuentro: no podría ser de otra manera, en la medida que otra semejanza es el profundo humanismo cristiano de ambas posiciones.

En este sentido, la referencia a la influencia de estos autores sirve para poner de relieve el enraizamiento práctico de la CV, cuya articulación filosófica no es idéntica aun y cuando utilicen la misma terminología.

Los autores de la *Economia Civile* coinciden con Benedicto XVI en el uso de algunos términos filosóficos claves y la manera de entender la interacción entre moral y técnica. Pero su antropología no está del todo desarrollada. Benedicto XVI se apoya en los descubrimientos de ambos autores italianos dentro del campo de la economía para mostrar la necesidad de recuperar la antropología cristiana. Por eso, la relación entre estos autores y el pensamiento de Benedicto XVI es de integración. No es una cuestión de precedencia temporal, pues los puntos de partida son distintos. Eso sí, en la operación de integración, es la antropología teológica de Benedicto XVI la que constituye el armazón en la CV. El punto de vista de la ciencia económica se integra en el esquema teológico de Ratzinger. La misma historia de la redacción de la CV es una muestra de integración entre las ciencias sociales y la teología.

3. ¿Novedad en la CV? La relación entre las aportaciones anteriores de la DSI y la CV

El problema de afrontar la cuestión con el término “novedad” parece olvidar que las fuentes doctrinales de la DSI han sido siempre las mismas. «Lo nuevo» no puede referirse a un giro doctrinal, sino en todo caso a una profundización en un enfoque determinado. Esto desde el punto de vista de una posible «novedad teórica». Por otra parte, en la medida en que, como se recordaba al inicio de este capítulo, la DSI está en constante diálogo con los hechos, la novedad de los hechos conllevaría la posibilidad de una aplicación novedosa de la doctrina, dado que «estos acontecimientos» concretos nunca se habían dado, y por tanto nunca se había dicho nada al respecto. Desde este punto de vista se podría decir que “la doctrina social de la Iglesia ilumina con una luz que no cambia los problemas siempre nuevos que van surgiendo”¹⁵⁵. Esto es patente si se siguen las circunstancias históricas que rodean las encíclicas y otros documentos de la DSI¹⁵⁶.

Aunque sin lugar a dudas la CV incluye en su exposición acontecimientos actuales (el componente financiero de la crisis y la desregulación, la inmigración y la movilización laboral, la interrelación cultural, la ayuda a países en desarrollo, el derecho a la libertad religiosa, el turismo internacional, etc.) en el plano de la conceptualización de la economía no tiene ante sí un hecho

¹⁵⁵ CV..., n. 12.

¹⁵⁶ La enseñanzas de estos documentos en relación con sus circunstancias puede encontrarse en COMISIÓN PONTIFICIA “IUSTITIA ET PAX”, *Compendio...*, nn. 89-103; COLOM, E., *Elegidos en Cristo para ser santos*, vol. IV. Moral Social, Roma 2011, pp. 61-72, <http://eticaepolitica.net/corsodimorale/Social02.pdf>.

especialmente novedoso. Los límites de las ideologías de tinte colectivista o individualista en el plano moral han sido abordados constantemente dentro de la DSI anterior¹⁵⁷. La CV no menciona siquiera esas ideologías, pero hace acopio de dichas críticas. Se sitúa en la economía, pero en el nivel de la antropología que subyace a la actividad económica¹⁵⁸.

De ahí que, aunque parezca paradójico, a pesar de que no se exponga dentro de la encíclica un acontecimiento inédito en el campo de la economía, es precisamente en este campo donde la CV presenta un giro original: una profundización. Inserta la actividad económica dentro de la antropología cristiana¹⁵⁹. La posibilidad de esta operación viene corroborada por los estudios convergentes de la teoría económica que apuntan a la necesidad de una comprensión diversa del hombre¹⁶⁰. El ritmo expositivo de la encíclica

¹⁵⁷ CAMACHO LARAÑA, I., *Doctrina Social de la Iglesia: quince claves para su comprensión*, Bilbao, Desclée de Brouwer 2000, pp. 43-71. Este texto agrupa los pasajes más relevantes de los documentos pontificios alrededor del capitalismo y el socialismo colectivista.

¹⁵⁸ BREEN, J.M., "Love, Truth, and the Economy: a reflection on Benedict XVI's *Caritas in Veritate*", *Harvard Journal of Law and Public Policy* 33, n.º 3 (2010), pp. 987-1029; DEMBINSKI, P.H., *Encyclical Letter "Caritas in Veritate": An Economist's Reading*, Working Paper SES, Fribourg, Faculty of Economics and Social Sciences. Université de Fribourg 13-10-2011, <http://doc.rero.ch/record/27129>; HEALY, N.J., "Caritas in Veritate and Economic Theory..."; SMALL, G., "Connecting Economics to Theology..."; YUENGERT, A., "Economics and Interdisciplinary Exchange in Catholic Social Teaching and *Caritas in Veritate*", *Journal of Business Ethics* Online First (s. f.).

¹⁵⁹ MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., "Don y desarrollo, bases de la economía..."; NIRENBERG, D., "Love and Capitalism...", p. 39.

¹⁶⁰ Es lo que motiva la propuesta de Bruni y Zamagni, y de los otros estudiosos con los que colaboran.

muestra un carácter marcadamente antropológico¹⁶¹, sin centrarse en un análisis detenido de los fenómenos sociales en sí mismos¹⁶².

En la DSI anterior, hay, obviamente, una concepción antropológica subyacente que se hace más o menos explícita al abordar problemas morales. También hay ya ciertas indicaciones en el terreno de la relación entre economía, moral y antropología. Sin embargo, la *CV* se diferencia de lo anterior en que su interlocutor no es «una» teoría económica concreta, sino que sienta las bases para repensar «toda» teoría económica que quiera ser verdaderamente humana. Esto es posible gracias al trabajo de discernimiento moral que se encuentra en el *corpus* de los documentos pontificios en el campo de la DSI.

Otra peculiaridad radica en el mismo propósito de la *CV*. Gran parte de las encíclicas anteriores han querido actualizar el mensaje de la *RN*. Esto supone concentrarse principalmente en la lectura de los acontecimientos —«las cosas nuevas»— y discernirlos a la luz de la fe. *CV* se inserta en otro contexto: el del desarrollo integral del hombre, y se esfuerza en mostrar el sujeto de ese desarrollo. Esto es lo que Benedicto XVI quiere volver a recordar: “A más de cuarenta años de la publicación de la Encíclica, deseo rendir homenaje

¹⁶¹ LORDA, J.L., “Claves teológicas para una lectura de *Caritas in veritate*.”., pp. 108-109; SCHINDLER, D.L., “The Anthropological Vision...”, p. 563.

¹⁶² Precisamente esto se le ha criticado a la encíclica: LAURENT, B., “*Caritas in veritate* as a social encyclical...”; MCCANN, D.P., “Papal disconnect: Benedict’s social encyclical”, *Christian Century* 126, n.º 17 (2009), pp. 10-11. A mi entender, esto supone no haber captado adecuadamente la intención del documento. Acierta en cambio Christiansen, que subraya la forma filosófica y teológica de la *CV*. Cfr. “Metaphysics and Society: a commentary on *Caritas in Veritate*”, *Theological Studies* 71, n.º 1 (2010), pp. 3-28.

y honrar la memoria del gran Pontífice Pablo VI, retomando sus enseñanzas sobre el *desarrollo humano integral* y siguiendo la ruta que han trazado, para actualizarlas en nuestros días”¹⁶³. Por ello dedica dos capítulos a hacer una re-lectura del mensaje de Pablo VI en la *PP*. Solo teniendo en cuenta quién es el hombre pueden señalarse los obstáculos e indicarse las metas. De ahí que en su exposición de lo que la Iglesia debe recordar sobre el desarrollo incluya otras encíclicas no relativas a problemas económicos, sino a problemas humanos¹⁶⁴.

Se puede decir que la base de la formulación del problema que aborda la *CV* no es: ¿qué ha de hacer el hombre ante las nuevas realidades?, sino: ¿cómo contribuyen esas realidades al desarrollo humano? Y más específicamente: ¿qué concepción del hombre late en el fondo del marco económico que tenemos? Estas preguntas son las que se intentan responder en el siguiente capítulo.

¹⁶³ *CV...*, n. 8.

¹⁶⁴ *Humanae Vitae, Evangelii Nuntiandi, Evangelium vitae* entre otros documentos pontificios.

II. *CARITAS IN VERITATE* Y ECONOMÍA: CONTINUIDAD Y PROFUNDIZACIÓN

La novedad de la encíclica radica, como se ha dicho, en la profundización antropológica. Aquí se intentará mostrar en qué consiste esa profundización en la economía que Benedicto XVI propone en la *CV*. En orden a ello, se describe la situación actual en los términos de la encíclica, para continuar después con la solución propuesta. Pero antes, conviene exponer los hitos marcados dentro de la tradición de las encíclicas sociales, en el campo de la doctrina económica.

1. Los problemas antropológicos y filosóficos de la economía vistos por la DSI

Desde la *RN*, la DSI ha interactuado constantemente con los supuestos de las diversas teorías económicas señalando sus errores, aun cuando no haya sido el diálogo con estas teorías el objetivo de los pronunciamientos pontificios.

En ellas, se puede observar una profundización que va desde la crítica del actuar económico a la antropología subyacente¹.

En la *RN*, León XIII mostraba, teniendo en mente la «cuestión obrera», el fundamento de la conceptualización de la propiedad y el trabajo² e introducía el tema del salario justo y la cuestión más general de la justicia social, puntos que serán continuamente retomados en las encíclicas posteriores. El quicio de la argumentación gira en torno al bien común, clave social de la filosofía tomista: justifica la propiedad privada e ilumina el sentido en que el hombre es naturalmente social. Aunque en primera instancia se dirigiese principalmente al socialismo, termina afectando también el planteamiento de la economía clásica, cuyo concepto de propiedad y apropiación tienen un origen individualista, basado en el derecho natural racionalista³. La *RN* muestra cómo los principios cristianos, a través de la filosofía, pueden servir de correctivos para la realidad social, si son aplicados adecuadamente por la autoridad correspondiente⁴.

Quadragesimo anno (QA) tiene un objetivo más amplio, como su subtítulo indica: «Sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica». En dicha encíclica pueden encontrarse algunos juicios sobre la doctrina económica de corte liberal –en consonancia con el

¹ En el análisis que aquí se propone, el punto de mira no es el mensaje de cada encíclica, sino únicamente lo referente a la filosofía de la economía (en el terreno de la doctrina económica).

² MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., “La teoría económica en la «Rerum novarum»”, *Anuario de historia de la Iglesia*, n.º 12 (2003), pp. 67-70.

³ *Ibidem*.

⁴ BELLOCQ, A., “El estatuto epistemológico de la DSI...”, pp. 44-57. Ahí puede encontrarse una valoración sobre cómo en la *RN* interactúan la fe y la filosofía.

contexto histórico de la crisis de 1929– y socialista⁵. Su enseñanza más importante en el campo de la teoría económica es la mutua interconexión entre aspectos éticos y técnicos⁶, mostrando el sentido en que la Iglesia puede pronunciarse sobre materias relacionadas con la economía⁷. Insiste en que el orden económico no se logra únicamente bajo la guía de leyes económicas: debe ser iluminado por la justicia y la caridad, que son los verdaderos rectores del orden social⁸. Señala la falsedad del individualismo y del racionalismo que subyace al capitalismo de la época, que lleva a sostener por encima de cualquier otro remedio, la libre competencia⁹ que, paradójicamente, incluso puede llevar a una «dictadura económica». Su crítica al socialismo tiene más hondura, pues Pio XI resalta el error antropológico de dicha ideología¹⁰. Al igual que León XIII, indica que el remedio que cura los males que ambos sistemas causan es de carácter moral¹¹.

⁵ PIO XI, *Quadragesimo anno*, 1931, nn. 42, 57, 88, 110, 133, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_sp.html.

⁶ ILLANES MAESTRE, J.L., “Economía y reflexión teológica. Historia de un encuentro”, en *Economía y Religión: III Simposium Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*, ed. RAVINA, L., Pamplona, EUNSA 2000, p. 112. Respecto a la posición sobre el modelo económico que QA propondría –una «tercera vía»– cfr. BELLOCQ, A., “El estatuto epistemológico de la DSL...”, pp. 78-93. En cuanto se trata de la discusión en torno a la posibilidad de otro modelo económico, supera los objetivos del análisis aquí presentado que busca más bien señalar la profundización antropológica *dentro* de los modelos económicos, especialmente el capitalismo liberal.

⁷ PIO XI, *Quadragesimo anno...*, nn. 41-43.

⁸ *Ibid.*, n. 88.

⁹ *Ibid.*, nn. 78, 88, 101-108, 133.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 111-125.

¹¹ “Por lo tanto —y nos servimos de las palabras de nuestro predecesor—, si hay que curar a la sociedad humana, solo podrá curarla el retorno a la vida y a las costumbres cristianas (RN 22)” *Ibid.*, n. 129.

Mater et Magistra (MM) es una actualización de la cuestión social. Al estilo de la *RN* analiza nuevas realidades económicas, pero en relación a la teoría económica se limita a recordar el contenido de la *QA* al respecto, subrayando la caducidad del socialismo y el liberalismo. Se podría decir que es una encíclica eminentemente práctica. Pero lo es en cuanto aplica principios permanentes a realidades fluctuantes. Estos principios son claramente teológicos y antropológicos¹². Con ello muestra cuál es la relación entre la teología y el análisis social: cuestión nada baladí, pues está íntimamente relacionada con la aproximación de la *CV* a la actividad económica.

Después de la *Gaudium et Spes (GS)*, Pablo VI escribe una encíclica que viene a ser, dentro del terreno del desarrollo social, una aplicación de la relación Iglesia-sociedad que articula la Constitución Pastoral. Hay claramente un giro en el modo de abordar los problemas, pues la Iglesia es más consciente de cuál es su papel cara a la sociedad. Pablo VI propone un análisis teológico de los problemas sociales, conectando con ellos por medio de la antropología¹³. Hay una crítica a los sistemas económicos, pero en cuanto su modo de concebir al hombre no se adecúa a las enseñanzas cristianas. La meta que plantea este documento no es tanto corregir como el proponer una cultura cristiana capaz de inspirar el desarrollo en todos sus sentidos. Pero *realizar* ese desarrollo no es la labor de la Iglesia, sino –parafraseando a *GS* n. 22– revelar al hombre todo lo que puede ser, su esencia plena.

¹² BELLOCQ, A., “El estatuto epistemológico de la DSI...”, pp. 128-129; LÓPEZ, T.; ALVIRA DOMÍNGUEZ, R.; MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., “En el XXV Aniversario de la Mater et Magistra...”

¹³ BELLOCQ, A., “El estatuto epistemológico de la DSI...”, pp. 225-231.

Eso es lo que, en último término, la Iglesia “posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad”¹⁴.

Aplicando esta visión, Pablo VI ensancha la noción de desarrollo: “no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre”¹⁵. Tiene que ayudar al hombre a alcanzar su vocación, que es Dios mismo¹⁶. Pero el cumplimiento de su fin incluye el de los demás: porque el hombre, aun cuando en último término decida sobre su propio desarrollo, no realiza su crecimiento al margen de los demás. De ahí que Pablo VI indique la solidaridad como un deber¹⁷.

Bajo estas condiciones, es obvio que “el tener, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el fin último”¹⁸. No se puede plantear el desarrollo integral con miras a obtener únicamente el que todos tengan más. Los valores con los que el hombre se realiza están en la esfera del ser: y hay que contar con que, en ocasiones, el énfasis en el tener oscurece y dificulta la realización completa del hombre.

Por eso la técnica económica no se puede situar por encima del desarrollo integral del hombre, más aún cuando “considera el provecho como muestra esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la prosperidad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones socia-

¹⁴ PABLO VI, *Populorum progressio*, 1967, n. 19, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html.

¹⁵ *Ibid.*, n. 14.

¹⁶ *Ibid.*, n. 15.

¹⁷ *Ibid.*, n. 17.

¹⁸ *Ibid.*, n. 19.

les correspondientes”¹⁹. El éxito del desarrollo no está garantizado por “la sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia”²⁰. Si la técnica y los programas económicos no están “para reducir desigualdades, combatir las discriminaciones, librar al hombre de la esclavitud, hacerle capaz de ser por sí mismo agente responsable de su mejora material, de su progreso moral y de su desarrollo espiritual” es muy probable que hayan perdido de vista que no tienen “otra razón de ser que el servicio de la persona”²¹.

En la crítica al liberalismo, Pablo VI acepta los beneficios que este conlleva, pero constata a su vez que crea desigualdades insalvables que es incapaz por su misma estructura de resolver. Hay situaciones en que “los precios que se forman «libremente» en el mercado pueden llevar consigo resultados no equitativos”²². Es necesaria la intervención de la justicia social, si se quiere un comercio internacional humano y moral²³.

El énfasis en la concepción del hombre subyacente a teorías políticas y económicas es aún más claro en *Octogesima adveniens*, donde Pablo VI advierte del sustrato antropológico de las ideologías del socialismo y liberalismo²⁴. Es necesario que el cristiano discierna el grado en que diversos movimientos pueden estar imbuidos de los errores que ambas ideologías presentan. Sobre el socialismo de corte marxista destaca: “la práctica activa de la lucha de clases”, “el ejercicio colectivo de un poder político y económico

¹⁹ *Ibid.*, n. 26.

²⁰ *Ibid.*, n. 33.

²¹ *Ibid.*, n. 34.

²² *Ibid.*, n. 58.

²³ *Ibid.*, p. 61.

²⁴ PABLO VI, *Octogesima adveniens*, 1971, nn. 26-36, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_sp.html.

bajo la dirección de un partido único”, su posible fundamentación “en el materialismo histórico y en la negación de toda trascendencia”, y finalmente su conceptualización “como una actividad científica, como un riguroso método de examen de la realidad social y política como el vínculo racional y experimentado por la historia entre el conocimiento teórico y la práctica de la transformación revolucionaria”²⁵.

La ideología liberal la caracteriza como la que exalta “la libertad individual sustrayéndola de toda limitación, estimulándola con la búsqueda del interés y del poder”, dejando la solidaridad social como una consecuencia posible pero no ya como fin y motivo de la organización social²⁶. Sin lugar a dudas, tiene aspectos positivos, pero no puede olvidarse que “en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del ser individual en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad”²⁷.

Una novedad importante de la *OA* es su advertencia contra los peligros de un reduccionismo positivista en las ciencias sociales: ya sea por su posición crítica contra hechos pacíficamente aceptados como por la extrapolación a la realidad global de resultados obtenidos desde un punto de vista de la realidad necesariamente delimitado e incompleto. “Dar así privilegio a tal o cual aspecto del análisis es mutilar a hombres y mujeres y, bajo las apariencias de un proceso científico, hacerse incapaz de comprenderles en su totalidad”²⁸. El problema no es su delimitación, sino su extrapolación: que tomen la parte por el todo. Pablo VI sitúa precisamente en la visión de conjunto, en línea con *PP*, la

²⁵ *Ibid.*, n. 33.

²⁶ *Ibid.*, n. 26.

²⁷ *Ibid.*, n. 35.

²⁸ *Ibid.*, n. 38.

específica aportación de la Iglesia²⁹. Solamente considerando la totalidad de la persona se salva el peligro de poner la esperanza en una utopía inalcanzable, que vendría gracias a un progreso concebido como autónomo³⁰.

Una vez más, sale a relucir el tema de la justicia en el comercio, en el que es necesario tener como finalidad el bien de todos³¹. Pablo VI incluye una nueva variable: los sistemas de producción y las empresas que trascienden las fronteras nacionales que pueden encontrarse desconectados de un bien común político. Si persiguen únicamente intereses privados “pueden conducir a una nueva forma abusiva de dictadura económica en el campo social, cultural e incluso político”³². La economía y el comercio deben estar al servicio de la persona, pero para ello deben insertarse dentro de un bien común. La realización de éste correrá a cargo del poder político, “que constituye el vínculo natural y necesario para asegurar la cohesión del cuerpo social [...] Respetando las legítimas libertades de las personas, de las familias y de los grupos subsidiarios, sirve para crear eficazmente y en provecho de todos las condiciones requeridas para conseguir el bien auténtico y completo de toda persona, incluido su destino espiritual”³³.

La *Laborem Exercens* (LE) es otra aplicación de un enfoque más teológico y filosófico de las realidades sociales. En esta ocasión, el tema es el trabajo. En relación a la economía, destaca que el trabajo no puede reducirse a su dimensión económica, y que esta reducción da pie a injusticias en

²⁹ *Ibid.*, n. 40.

³⁰ *Ibid.*, n. 41.

³¹ *Ibid.*, n. 43.

³² *Ibid.*, n. 44.

³³ *Ibid.*, n. 46. Luego, Pablo VI termina de perfilar, por medio del principio de subsidiaridad, cuáles son los límites que tiene el poder político.

este campo. Si hay justicia, esta aparece cuando se considera en su totalidad en qué consiste el trabajo humano, y bajo esta perspectiva cuáles son las dimensiones más importantes: “la sustancial y efectiva prioridad del trabajo [sobre el capital]”³⁴, la primacía de su dimensión subjetiva³⁵ y la participación eficiente del trabajador “en todo el proceso de producción, y esto independientemente de la naturaleza de las prestaciones realizadas por el trabajador”³⁶.

El trabajo, así caracterizado, no ha sido tomado en cuenta ni por la ideología socialista ni la liberal, y muy probablemente se encuentre el mismo error en sus diversas formas históricas³⁷. Ambas han partido de la antinomia capital-trabajo e invertido la relación de la primacía del hombre sobre las cosas. Dichas ideologías no han considerado adecuadamente la realidad que tenían ante sí –la han reducido a su vertiente material –error materialista– y cuando menos, a su aspecto económico –error del «economismo» [sic] –; y a fuerza de vivir prácticamente lo que ellas predicaban, se ha terminado por tomar la idea como la realidad. Juan Pablo II indica que en ambas subyace un cierto materialismo, si no teórico, al menos claramente práctico³⁸. El reto de considerar económicamente el trabajo sin privarlo de su humanidad está abierto para ambas corrientes económicas.

Su diagnóstico es que “la *ruptura de esta imagen coherente*, en la que se salvaguarda estrechamente el principio de la primacía de la persona sobre las cosas, *ha*

³⁴ JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, 1981, n. 13, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens_sp.html.

³⁵ *Ibidem*. Se refiere a la dimensión perfecta del trabajo en el sujeto que lo realiza, que explica en el punto 6.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.*, n. 7.

³⁸ *Ibid.*, n. 13.

tenido lugar en la mente humana”³⁹. El error detrás de la teoría económica es filosófico, y para corregirlo deben intervenir “cambios adecuados tanto en el campo de la teoría, como en el de la práctica, cambios *que van en la línea de la decisiva convicción de la primacía de la persona sobre las cosas*, del trabajo del hombre sobre el capital como conjunto de los medios de producción”⁴⁰. Porque la realidad muestra que el trabajo no es ni principalmente un hecho material, ni radicalmente un hecho realizado individualmente, sino que contiene un intrínseco elemento social.

Bajo la perspectiva del análisis de los fundamentos del orden social-económico, la *Sollicitudo rei socialis* retoma el tema del desarrollo considerado como un hecho moral. Dicha consideración es necesaria porque no puede hablarse del desarrollo sin considerar las repercusiones que tienen las decisiones personales y políticas, no únicamente en los sujetos que toman la decisión, sino también en los afectados. Esta interdependencia ha sido puesta en evidencia por la dimensión mundial del desarrollo. Surge entonces la cuestión de cómo valorar adecuadamente los resultados de esa interrelación. Para efectuar ese balance, además de tener en cuenta la interdependencia, es necesaria una consideración de múltiples dimensiones humanas: la social, la cultural y espiritual⁴¹.

Con este marco, Juan Pablo II se pregunta si los problemas del subdesarrollo que él constata son, “al menos en parte, el resultado de una concepción demasiado limitada, es decir, prevalentemente económica, del desarrollo”⁴². Ese

³⁹ *Ibidem*. El subrayado es del original.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n. 9, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_sp.html.

⁴² *Ibid.*, n. 15.

reduccionismo suele ser el núcleo de la actitud crítica de la DSI ante el capitalismo liberal y el colectivismo marxista. Una vez más, el centro es la concepción del hombre de ambos sistemas, dado que de ella dependen los parámetros con los que se evalúa el desarrollo. Ahora bien: ¿serán dichos sistemas capaces de actualizarse y de introducir en sus estructuras una visión integral de la persona?⁴³

Pero no es esa respuesta la que pretende proporcionar la encíclica. El objetivo es recordar la visión integral con la que puede llevarse a cabo dicho discernimiento. ¿Qué es lo que Juan Pablo II recuerda sobre la forma de abordar un desarrollo integral? Primero, que si hay desarrollo humano, éste no será fruto de un proceso automático, rectilíneo e ilimitado, como la misma historia ha puesto en evidencia⁴⁴. Constata que un avance en la ciencia económica, si no tiene como finalidad un objetivo moral, puede volverse contra el hombre mismo⁴⁵. Es preciso que la economía tenga en consideración la calidad y la jerarquía de bienes “que derivan de la subordinación de los bienes y de su disponibilidad al «ser» del hombre y a su verdadera vocación”⁴⁶. Si lo anterior se omite, se cae ya sea en los excesos del consumismo o en su contrario, en el que la imposibilidad de adquirir el mínimo de bienes indispensables impide la realización de la vocación humana.

La dimensión moral del desarrollo –así como la interdependencia– no es un agregado a un resultado, sino un supuesto necesario para su existencia⁴⁷. No puede haber desarrollo *humano* si no se considera que está en juego la

⁴³ *Ibid.*, n. 16.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 27.

⁴⁵ *Ibid.*, n. 28.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibid.*, n. 35.

perfección integral del hombre, perfección que está ligada, a su vez, a la relación con los demás⁴⁸. El reconocimiento intelectual de la íntima conexión entre la interrelación con los demás y la dimensión perfectiva-moral humana, abre las puertas, al nivel práctico, a la virtud de la solidaridad⁴⁹. La solidaridad “es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos”⁵⁰, fundada sobre el mutuo reconocimiento de la calidad de «persona»⁵¹. Es patente que los peligros que encuentra la práctica de esta virtud se fundan en una concepción del desarrollo en la que los demás queden excluidos.

En continuidad con todo el Magisterio anterior, la solución que Juan Pablo II indica está a nivel moral: en la superación, con la ayuda de la gracia divina, del pecado personal y de las estructuras que han surgido por su causa. Lo que obstaculice esta superación, impedirá el verdadero desarrollo. Por eso no puede hablarse de él de un modo meramente técnico o económico, ni pensar que la moral viene –en estos campos– después del crecimiento: esto obviaría que durante el mismo proceso, la dignidad de la persona puede resultar vulnerada.

La *Centesimus annus*, en esta trayectoria de las encíclicas y el trasfondo filosófico de la economía, tiene especial importancia. En primer lugar porque coloca el problema antropológico en el centro de su diagnóstico sobre los

⁴⁸ Que esta perfección se traduce en el doble mandamiento del amor (amor a Dios y amor al prójimo) es una convicción que recorre toda la encíclica. Se puede ver explícitamente en los nn. 29 y 33.

⁴⁹ JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis...*, n. 38.

⁵⁰ *Ibidem*. *Cursivas* en el original.

⁵¹ *Ibid.*, n. 39.

sistemas económicos⁵². En segundo lugar, porque su interlocutor en el plano de la economía es el sistema que ha quedado en pie después del intento marxista-socialista. Sistema que hunde sus raíces antropológicas en la filosofía del siglo XVIII⁵³.

Juan Pablo II insiste en que, en el fondo de toda explicación de la DSI, se encuentra como trama y como guía la “correcta concepción de la persona humana”⁵⁴. De ahí que señale que el error craso del socialismo fue en el nivel antropológico, por no comprender la relación entre individuo y sociedad: porque subordina la persona al Estado, y niega la responsabilidad personal en orden a alcanzar el bien de la sociedad⁵⁵. A esto se contraponen la visión cristiana, que no reduce la sociabilidad humana al Estado, sino que insiste en la importancia de todas las organizaciones intermedias que colaboran en la construcción del bien común. La causa principal de la sustitución de esta última por la primera es el ateísmo, ligado al racionalismo iluminista y a un materialismo cerrado a la trascendencia⁵⁶.

⁵² Pueden verse las exposiciones de José Luis Illanes, Rafael Rubio de Urquía, Antonio Argandoña y Federico Basañez Agarrado en ASOCIACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, ed., *Estudios sobre la encíclica “Centesimus annus”*, Barcelona, Unión Editorial 1992.

⁵³ Ciertamente la Escuela Franciscana del Medioevo y la Escuela de Salamanca hicieron aportaciones importantes por las que se les podría adjudicar la creación del capitalismo. Pero la profunda transformación que sufrió el sistema en el siglo XVIII borró, en buena parte, las huellas de la antropología cristiana contenidas en ambas escuelas.

⁵⁴ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 1991, n. 11, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html#-Z.

⁵⁵ *Ibid.*, n. 13.

⁵⁶ *Ibidem*.

Junto al ateísmo, Juan Pablo II descubre que ya en el magisterio leoniano se señala otra equivocación que tiene repercusiones en el orden económico-social: una libertad desconectada de la verdad, con lo que “su contenido se transforma entonces en amor propio, con desprecio de Dios y del prójimo; amor que conduce al afianzamiento ilimitado del propio interés y que no se deja limitar por ninguna obligación de justicia”⁵⁷.

La ineficiencia económica del marxismo socialista no es analizada en CA como un hecho meramente técnico: es una consecuencia de su miopía antropológica⁵⁸. Por ello conviene mostrar las bases en las que puede construirse un orden social justo, que no puede obviar la ambivalencia de la condición humana: condición que no se puede suprimir ni ignorar⁵⁹. A lo largo de toda la encíclica, tal y como lo muestra Rubio de Urquía, se puede encontrar un entramado de juicios sobre la acción personal⁶⁰. Ese conjunto proporciona un esquema elaborado desde la “concepción cristiana de la existencia” para el análisis de las realidades económicas. “Provee, *inequívocamente*, un sistema de valores característico y determinado capaz, en virtud de la naturaleza específica de esos valores y de la de las estructuras de relación jerárquica que los ligan entre sí, de *inducir permanentemente* y para cualquier persona en cualquier

⁵⁷ *Ibid.*, n. 17.

⁵⁸ *Ibid.*, n. 24.

⁵⁹ *Ibid.*, n. 25.

⁶⁰ RUBIO DE URQUÍA, R., “La encíclica “Centesimus annus”, la ordenación de la acción humana y la dinámica global y económica”, en *Estudios sobre la encíclica “Centesimus annus”*, ed. ASOCIACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, Barcelona, Unión Editorial 1992, pp. 417-421. La cursiva es del original.

situación y sociedad, estructuras jerarquizadas de objetivos”⁶¹.

El marco en *CA* está constituido por los elementos del magisterio anterior: un concepto de trabajo, en los términos de la *LE*, íntimamente social y no contrapuesto al capital ni subordinado exclusivamente a este de forma instrumental⁶²; el origen y la finalidad de la propiedad privada, que debe comprenderse dentro del bien común posible para cada sociedad⁶³; el sentido de la libre donación de sí, como realización auténtica del hombre, que ilumina tanto la necesidad de subordinar los medios a este fin como el verdadero objetivo de la libertad⁶⁴; la importancia de la práctica de la solidaridad en las actividades sociales, en su doble papel de constituyente del cañamazo de la convivencia y de indispensable para la perfección propia del hombre⁶⁵; el desarrollo como un objetivo que trasciende su dimensión económica⁶⁶; el límite de la lógica del mercado, que trabaja con “necesidades que son «solventables» con poder adquisitivo” y “recursos vendibles”, pero incapaz de conectar con quienes no tienen acceso a él⁶⁷ e incompetente en la satisfacción de importantes necesidades y exigencias humanas, en la medida que no se pueden ni se deben comprar⁶⁸; el estudio –dentro del contexto de la jerarquía de valores humanos y no guiado exclusivamente por criterios de demanda⁶⁹– de las necesidades humanas y su satisfacción; y

⁶¹ *Ibid.*, p. 432.

⁶² JUAN PABLO II, *Centesimus annus...*, n. 32.

⁶³ *Ibid.*, nn. 30-31.

⁶⁴ *Ibid.*, n. 41.

⁶⁵ *Ibid.*, n. 49.

⁶⁶ *Ibid.*, n. 29.

⁶⁷ *Ibid.*, n. 34.

⁶⁸ *Ibid.*, n. 40.

⁶⁹ *Ibid.*, n. 36.

finalmente, la necesaria apertura a Dios, fin del hombre y fuente de la gracia: ella posibilita el ejercicio de la justicia y el éxito de los esfuerzos humanos para establecerla⁷⁰.

Lo anterior constituye un parámetro que también sirve como criterio de *re-ordenación* de las realidades culturales que se analizan –en este caso, la doctrina económica–: no es un simple conjunto de verdades antropológicas desconectadas de la economía. Según Rubio de Urquía, este sistema de valores –que denomina nuclear– se caracteriza por a) los valores “son concretos y específicos en sus implicaciones (hacer esto o lo otro, preferir esto a lo otro, etc.)”; y b) “es compatible con múltiples otros valores”, siempre y cuando se incluyan en sistemas que compartan también “la estructura jerárquica fundamental” del sistema de valores nuclear⁷¹.

Este marco tiene pues una gran capacidad de adaptación y en sí mismo no constituye decantarse por un sistema u otro. Acepta pluralidad de formulaciones. Lamentablemente, no parece encontrarse en el fondo de los sistemas económicos dominantes: y por ello constituye un reto, una tarea. Esto es lo que importa subrayar en la encíclica, y no tanto la victoria de un sistema económico sobre otro. De hecho, Juan Pablo II advierte que el sistema que ha terminado por predominar en las sociedades occidentales comparte también errores antropológicos, auténticas «alienaciones»⁷². En este plano, conviene recordar que estos planteamientos económicos no son culturalmente neutros. La elección de las realidades que se estudian, la decisión de actuar de terminada manera y la consideración de los resultados de la acción, están cargados

⁷⁰ *Ibid.*, n. 59.

⁷¹ RUBIO DE URQUÍA, R., “La encíclica «Centessimus annus...»”, p. 432.

⁷² JUAN PABLO II, *Centessimus annus...*, n. 41.

de valores⁷³. Juan Pablo II lo hace explícito en el análisis del consumismo, que se genera por una jerarquía de bienes donde el primado lo ocupa la satisfacción de la necesidad del instinto, al margen del bien global de la persona que, por sus limitaciones teóricas, el sistema económico es incapaz de considerar⁷⁴.

Amartya Sen, en una de las reuniones de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales, también hizo notar esa conexión entre ética y sistema económico. El capitalismo tiene ya una ética, necesaria para su funcionamiento. El problema es si esa ética es capaz de dar solución a los “problemas destacados por la justicia distributiva, las demandas de equidad, la erradicación de la pobreza, la mejora de la salud comunitaria, el mantenimiento de una calidad de vida urbana, el cuidado del medio ambiente”, etc. De ahí que el diagnóstico de Sen sea que la “laguna moral del capitalismo permanece, pero no se origina de la ausencia de la ética capitalista, sino de su naturaleza limitada”⁷⁵.

Más que un juicio sobre el valor técnico del mercado, la CA sigue en la línea de lo advertido en LE: el error puede estar en la mente humana y no en la realidad en sí. Parece advertir que las instituciones de la economía de mercado reflejan una realidad profundamente humana pero que su conceptualización no ha logrado advertir. E indica que a fuerza de práctica, como de manera similar sucedió con el trabajo, se puede terminar por imponer “una ideología radical

⁷³ RUBIO DE URQUÍA, R., “La encíclica «Centessimus annus»...”, pp. 440-449.

⁷⁴ JUAN PABLO II, *Centessimus annus...*, n. 36.

⁷⁵ SEN, A.K., “Some contemporary Economic and Social Issues”, en *Social and Ethical Aspects of Economics: A Colloquium in the Vatican*, de AA.VV, Vatican City, Pontifical Council for Justice and Peace 1992, p. 106.

de tipo capitalista”⁷⁶. No extraña que Juan Pablo II, en su mensaje con ocasión del Día Mundial de la Paz del 2000 – citado en CV–, no solo volviese a insistir en la necesidad de la relación entre ética y economía, sino también en la mejora que para la economía misma tendría un examen más atento de la persona. “Se trata de valores que, lejos de ser extraños a la ciencia y a la actividad económica, contribuyen a hacer de ella una ciencia y una práctica integralmente «humanas»”⁷⁷.

En el recién citado documento, Juan Pablo II también deja una tarea: “Puede que haya llegado el momento de *una nueva y más profunda reflexión sobre el sentido de la economía y de sus fines*”⁷⁸. Pablo VI, en la PP, también identificaba una meta similar: “Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo”. Este humanismo nuevo es el centro de la CV y se desarrollará en profundidad en el siguiente apartado.

A diferencia de las primeras encíclicas sociales, la CV no presenta únicamente la valoración moral de un fenómeno. No se trata de saber si la economía, la globalización o cualquier problema interno al mercado son «buenos» o «malos». De lo que se trata es recordar que todos los hechos sociales se juzgan «buenos» o «malos» según su relación con la perfección que alcanza el hombre de su aplicación y no únicamente teniendo en cuenta la lógica interna de la teoría económica. Por eso pide que el hombre sea el centro. Como debe ser el centro, la encíclica propone una realidad

⁷⁶ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*..., n. 40.

⁷⁷ JUAN PABLO II, “Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de la Paz”, 2000, n. 16, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_sp.html.

⁷⁸ *Ibid.*, n. 15. El subrayado es del original.

antropológica que no suele ser considerada en algunos modelos éticos: la relación.

Es un plano moral y antropológico, y no técnico. Pero que necesariamente termina por tener repercusiones técnicas, de la misma manera que la dignidad de la persona humana tiene repercusiones en el desarrollo y aplicación de la ciencia médica. Habrá líneas técnicas que no podrán seguirse y otras que deben desarrollarse, de la misma manera que la ciencia médica guiada por la ética se decanta por las soluciones que estén a favor de la vida en lugar de las propugnan la muerte. Esto, para alguien ajeno al desarrollo de la ciencia económica puede parecer obvio. Independientemente sea obvio o no, según la *CV* ha ocurrido ya una separación entre ciencia y ética o, en todo caso, se ha tomado una ética que a juicio de la encíclica es insuficiente para juzgar humanamente los fenómenos que la teoría económica propone.

Esa relación entre moral y técnica ya se encontraba, mediada por la filosofía, como quedó claro en la *RN*. Y dicha relación siendo nuclear en las demás encíclicas, aunque quizás no se manifestara explícitamente. En la *CA*, Juan Pablo II puso esta temática como central en el diálogo de la *DSI* con los problemas sociales. En la *CV* se sigue la misma línea. Hay continuidad.

Y también profundización, debido la claridad con que resalta que detrás de la comprensión de la correcta relación entre moral y técnica está la antropología, específicamente la categoría de relación. El siguiente apartado se detiene en la exposición de este punto.

2. Antropología y doctrina económica en la CV

Siguiendo a Martínez-Echeverría, por doctrina económica se entiende el conjunto de los supuestos de comportamiento de los agentes económicos sobre el que se construye una teoría económica⁷⁹. Dado que son supuestos, la teoría económica no se detiene a considerarlos en profundidad. En cambio, la DSI sí que los considera. Y al analizarlos, señala su compatibilidad con la visión cristiana del hombre. Por supuesto, a lo largo de la historia de la DSI se ha ido mejorando la profundidad del análisis, como se ha visto.

Dado ese estudio de los supuestos, la manera en que la DSI se encuentra con las diversas ciencias sociales es por mediación de la antropología y la moral. Esas son las bases del diálogo con la ciencia económica y es lo que se ha perfilando en las encíclicas sociales. Al identificar cómo se realiza el fin último del hombre y mostrar aquellos valores que en su actuar no puede ser marginados, da criterios que pueden modificar sustancialmente la teoría y la práctica de la ciencia económica. “La doctrina social, en efecto, no ofrece solamente significados, valores y criterios de juicio, sino también las normas y las directrices de acción que de ellos derivan”⁸⁰.

Pero lo hace teniendo como base de ese diálogo a la antropología cristiana. Así se expresó Juan Pablo II, al comentar como la DSI influye en otras disciplinas: “Para

⁷⁹ MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., “El estatuto epistemológico de la teoría económica”, en *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el centenario de la “Rerum Novarum”*. XII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, ed. LÓPEZ, T., Pamplona, EUNSA 1991, p. 451.

⁸⁰ COMISIÓN PONTIFICIA “IUSTITIA ET PAX”, *Compendio...*, n. 81.

encarnar cada vez mejor, en contextos sociales económicos y políticos distintos, y continuamente cambiantes, *la única verdad sobre el hombre, esta doctrina entra en diálogo* con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorpora sus aportaciones y les ayuda a abrirse a horizontes más amplios al servicio de cada persona, conocida y amada en la plenitud de su vocación”⁸¹. El *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* afirma que “la acción social de los cristianos debe inspirarse en el principio fundamental de la centralidad del hombre. De la exigencia de promover la identidad integral del hombre brota la propuesta de los grandes valores que presiden una convivencia ordenada y fecunda”⁸².

Ahora es el momento de exponer esa interacción de antropología, moral y técnica en la CV. Expuesto el marco antropológico de Benedicto XVI y el camino de profundización emprendido por la DSI, ahora conviene abordar, desde el enfoque de la doctrina económica en CV, cómo esa imagen del hombre, y los consiguientes valores se ponen en juego, y dónde se inserta este conjunto dentro del entramado conceptual de la economía. En el primer apartado se sintetizan las insuficiencias en el plano moral de la doctrina económica, para mostrar en el segundo los nuevos elementos que deben tomarse en consideración en el ámbito antropológico.

2.1 ¿Amor y economía?

¿Cuál es el principal reto que la CV ofrece al ámbito teórico de la economía? Nirenberg lo ha identificado a la perfección: “la afirmación primordial de que el intercambio

⁸¹ JUAN PABLO II, *Centesimus annus...*, n. 59. La cursiva es mía.

⁸² COMISIÓN PONTIFICIA “IUSTITIA ET PAX”, *Compendio...*, n. 527.

económico requiere amor”⁸³. Ya se ha visto que es una idea a la que convergen los estudios de Zamagni y Bruni y otros economistas. La economía, según el planteamiento de la encíclica, al delimitar su ámbito parece considerar la relación del amor –en los términos definidos por Benedicto XVI– como irrelevante para su objeto de estudio. Esto es sin lugar a dudas una postura filosófica y antropológica, y no económica –en el sentido de técnica económica–.

Es lógico que la economía delimite su objeto de estudio. Pero en la medida que estudia la acción humana resultaría erróneo que la economía dejara de contemplar características humanas esenciales. Es lo que se ha dicho que constituye uno de los puntos de crítica de la *Economía Civile*. Como en su momento se expuso, es válido que la economía estudie la acción humana en el mercado o en la producción de bienes. Pero decir, por ejemplo, que en esos ámbitos solo existe egoísmo e interés propio es consecuencia de un planteamiento filosófico, no económico. Más aún sería el afirmar que solo existe ese tipo de motivación en el hombre. Si esa afirmación, que está detrás de algunas teorías económicas, se extrapolase a otros ámbitos ocasionaría problemas. Esto es, como a continuación se expone, lo que según la CV ha sucedido en el ámbito del desarrollo.

En la OA Pablo VI ya advertía del riesgo que tienen las ciencias humanas de proponer modelos universales a partir de su objeto delimitado. En la CV, además de considerar el peligro de esa extrapolación, se indica que la economía al considerar su objeto de estudio se ha aislado del resto de saberes antropológicos, y no ha considerado aspectos que están enlazados con sus tesis fundamentales. Ese error de delimitación tendría de base un error antropológico, dada la conexión entre teoría económica y doctrina económica –el

⁸³ “Love and Capitalism...”, p. 39.

estudio de los supuestos—. ¿Cómo se llega a esta conclusión en el recorrido propuesto por la *CV*?

El primer paso que da Benedicto XVI es analizar el concepto de desarrollo⁸⁴ en los términos de Pablo VI. Efectivamente, para definir qué sea el desarrollo es necesaria una visión del hombre, una finalidad. La Iglesia propone, al ser depositaria de la Revelación, el fin último del hombre. Luego cualquier conceptualización de desarrollo que impida ese fin último no es verdadero desarrollo. Ahora bien: la finalidad del hombre, el Amor⁸⁵, es una finalidad peculiar, en la medida que solo se consigue si se alcanza –aunque sea de un modo parcial– en cada una de las acciones encaminadas a esa meta, como Benedicto XVI indica en la *DCE*. Los medios, en este caso, están imbuidos de la finalidad. Por eso, la moral afecta tanto la elección de los fines, como de los medios. Lo que se construye en sociedad, al actuar considerando cada acción como relacionada íntimamente con la consecución del fin –el Amor–, es el bien común. Bien común que solo ocurre cuando los demás se consideran como semejantes: no solo porque comparten una misma finalidad – y origen–, sino porque la finalidad no se alcanza sino con ellos⁸⁶.

Como indica Benedicto XVI en los primeros números, el hombre solo puede amar porque antes ha sido amado. Ese amor primigenio, en cuanto espera correspondencia del hombre, es una llamada: una vocación. Puede haber una respuesta a esa llamada si el hombre permanece libre. De ahí que el desarrollo (es decir, la respuesta a esa vocación) no puede situarse fuera del ámbito de la responsabilidad personal, sino que debe incluirlo: no bastan las estructuras,

⁸⁴ *CV...*, nn. 10-14.

⁸⁵ *Ibid.*, n. 1.

⁸⁶ *DCE...*, n. 18.

sino que ellas deben subordinarse a esa capacidad de respuesta que tiene el hombre.

Según lo recién expuesto, Benedicto XVI interpreta la afirmación de Pablo VI sobre el desarrollo⁸⁷: el desarrollo –al menos el auténtico– no puede existir si no es de todo el hombre (que contemple todas sus dimensiones, englobadas en su capacidad de dar respuesta a su vocación, que en el fondo es vivir según la caridad) y de todos los hombres (en cuanto que todos y cada uno poseen dignidad y también en cuanto su vocación no se cumple si no es con los demás).

Una vez conceptualizado el desarrollo, se puede ver con mayor claridad cuáles son los obstáculos mayores, cuáles son las causas más importantes del subdesarrollo. Benedicto XVI señala tres: “la voluntad, que con frecuencia se desentiende de los deberes de la solidaridad”, “el pensamiento, que no siempre sabe orientar adecuadamente el deseo” y citando nuevamente a Pablo VI señala el principal: “«la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos»”⁸⁸. Los dos primeros son obstáculos que conciernen a la persona en cuanto individuo y el último la considera en cuanto la persona se relaciona con otros hombres. Como puede deducirse, estas tres causas pueden encontrarse en múltiples áreas del desarrollo. Si falla una de esas áreas, el conjunto queda obstaculizado, no es integral. Por eso es que la visión del desarrollo está articulada.

Al echar una mirada al estado de cosas en 2009, Benedicto XVI constata que todavía, a pesar de muchos avances, una de las áreas del desarrollo –la economía– está aquejada “por *desviaciones y problemas dramáticos*, que la

⁸⁷ CV..., n. 18.

⁸⁸ *Ibid.*, n. 19.

crisis actual ha puesto todavía más de manifiesto”⁸⁹. ¿Qué hacer al respecto? Es necesario, con ocasión de la crisis, “discernir y proyectar de un modo nuevo”⁹⁰, hacer una nueva síntesis humanista.

Ese discernimiento es posible con la condición de que esté adecuado a la realidad: como las ideologías impiden ese contacto, será necesario librarse de ellas⁹¹. Libres de ese peso muerto, puede verificarse que el desarrollo económico, aun cuando ha logrado integrar en su dinámica a muchas áreas del planeta, tiene limitaciones patentes⁹². Sin lugar a dudas se ha presenciado en estos años un crecimiento económico y tecnológico: pero los problemas que se presencian⁹³ indican que ese crecimiento no ha tenido como meta el desarrollo integral.

Esa variedad de retos reclaman la necesidad de integrar saberes⁹⁴ pues sin esa integración no se puede pretender que todas las áreas sociales apunten a una misma meta. Por ello es necesario advertir que para realizar una integración siempre está en juego una manera de discernir lo que de común hay en cada ciencia: siempre hay una criba,

⁸⁹ *Ibid.*, n. 21. La cursiva es del original. Esos problemas y desviaciones son analizados en puntos sucesivos de la encíclica.

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibid.*, n. 22. La DSI identifica, como se ha visto, al menos tres: colectivista, liberalista y tecnocrática.

⁹² Aumento de desigualdades tanto *entre* países como *dentro* de ellos, el contraste entre consumismo en algunas áreas con la miseria de otras, corrupción, falta de respeto a los derechos del trabajador, mal uso de las ayudas internacionales, proteccionismo “intelectual” por parte de los países ricos, etc. Cfr. *Ibidem.*

⁹³ Se presentan algunos en los nn. 24-29: el papel del Estado ante los retos de la globalización, la seguridad social, la movilidad laboral, la interacción entre las culturas, el hambre y la promoción de la agricultura, el respeto a la vida y el derecho a la libertad religiosa.

⁹⁴ *CV...*, n. 30.

que se realiza según una doctrina determinada, y cuyos resultados se valoran de acuerdo a una jerarquía. El hilo conductor de la nueva integración de saberes para abordar el desarrollo es la caridad, “que no excluye al saber, más bien lo exige, lo promueve y lo anima desde dentro”⁹⁵. Es así porque la caridad no es tal sin verdad –y al revés–, y muy especialmente en el caso que nos ocupa. No se trata de conocer científicamente un objeto y punto. Hay que hacer «algo» con ello. De ahí que sea crucial, especialmente en esta cuestión, que ya desde el momento de hacer el encuadre del objeto de estudio de la ciencia, el amor esté presente junto con la inteligencia, y no se piense que basta agregarlo en el momento de hacer operativo los hallazgos científicos. Es esta la razón por la que “la valoración moral y la investigación científica deben crecer juntas”⁹⁶.

Sin este «método», que permite conectar adecuadamente los saberes y valorar los resultados, el desarrollo queda como una meta inalcanzable: porque “se obstaculiza la visión de todo el bien del hombre en las diferentes dimensiones que lo caracterizan”⁹⁷. Un saber excesivamente dividido en compartimentos, en el que cada una de estas divisiones se cierra a la metafísica, se constituye así no solo en obstáculo a la sabiduría misma, sino también al mismo desarrollo práctico. En línea con el discurso de Ratisbona, Benedicto XVI señala que es “indispensable «ampliar nuestro concepto de razón y de su uso»”⁹⁸.

El n. 32 constituye el quicio de la argumentación de Benedicto XVI en lo referente a la técnica económica y a su doctrina subyacente. Constata ahí que si bien es necesario

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibid.*, n. 31.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

respetar las leyes de cada ciencia, no se puede olvidar que el enfoque de su respectivo objeto a través de la visión integral del hombre, puede dar otras «leyes», otros resultados. Si la ética y la razón económica han de ir juntas, no hay una solución práctica en la que la ética desprece la razón económica o viceversa. Benedicto XVI presenta tres aspectos en que ambas «racionalidades» convergen: 1) coinciden en la necesidad de dar solución a las desigualdades y la importancia de buscar como prioridad el acceso –o en su caso, mantenimiento– del trabajo⁹⁹, pues ambos problemas erosionan la cohesión social y por ello dañan el «capital social»¹⁰⁰; 2) los efectos negativos de las situaciones de inseguridad estructural, como la actual; 3) lo contradictorio de un actuar guiado por miras «cortoplacistas» en lo económico, que impide la consolidación del desarrollo de un país a largo plazo.

La posibilidad –más aún, el hecho– de que medidas «económicas» tengan efectos negativos sobre las personas pone en cuestión si lo que se está haciendo es una economía humana. Por eso Benedicto XVI replantea el reto, ya mencionado por Juan Pablo II, de repensar el sentido y los fines de la economía. No se trata de hacer una economía mala pero ética, sino una buena economía porque es ética, es decir,

⁹⁹ Esto coincide con los planteamientos, entre otros, del enfoque de Johannes Messner y de A.F. Utz, dos autores clásicos en el campo de una concepción no reduccionista de la economía, abierta a la antropología cristiana.

¹⁰⁰ “Conjunto de relaciones de confianza, fiabilidad y respeto de las normas”. CV..., n. 32. Nótese que este planteamiento es coincidente con Zamagni y Bruni: pero es ampliamente compartido por la literatura sobre el capital social. Cfr. DASGUPTA, P., “Financial crises and the world’s poor”, en *Crisis in a Global Economy. Re-Planning the Journey. Sixteenth Plenary Session, 30 April-4 May 2010*, ed. GLENDON, M.A.; RAGA, J., Pontifical Academy of Social Sciences., Vatican City 2011, pp. 198-220.

posible para el hombre¹⁰¹. Posible para un hombre que está llamado al Amor. Conviene ahondar en este punto de la relación entre los medios económicos y la moral.

a) Moral y economía

Al exponer el pensamiento de Ratzinger en la primera parte, se vio cómo presenta la relación entre técnica y moral, y el origen de su contraposición. Para el teólogo alemán, como causa de esa contraposición se encuentra tanto la reducción de la moral a la técnica como la separación radical entre vida moral y técnica científica. En esto coincide con la filosofía de la economía, en la que esa separación entre técnica y moral, entre hechos y valores, es uno de los puntos clásicos de discusión¹⁰². Esta distinción se remonta a la distinción filosófica de la época moderna entre juicios analíticos y sintéticos, que termina por afectar el modo de pensar la actividad económica¹⁰³.

¹⁰¹ Vale la pena advertir que una economía humana puede ser menos «eficiente» (es decir, producir lo más posible con unos recursos dados) que una economía en la que no se consideren las dimensiones personales de sus agentes. Pero esa «pérdida de eficiencia» en la economía humana, no es mala: lo sería si contando con esas dimensiones personales, hubiesen soluciones económicas mejores.

¹⁰² BLAUG, M., *The methodology of economics or how economists explain*, 2ª ed., Cambridge [etc.], Cambridge University Press 1992, pp. 112-136; SISON, A.J., *Filosofía de la Economía I. Metodología de la ciencia económica*, versión electrónica., Pamplona, Universidad de Navarra, Instituto Empresa y Humanismo s. f., <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/3918>.

¹⁰³ Para una visión general de los problemas filosóficos que esta dicotomía plantea cfr. PUTNAM, H., *The collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press 2002., en el que tanto Hume (el empirismo en el que Adam Smith se basa) como Kant juegan un papel importante.

Dicha división ha derivado en las distinciones contemporáneas entre la economía positiva y la economía normativa: la primera relacionada con la teoría económica y los modelos matemáticos; y la segunda con el desarrollo (*welfare*) y la economía política.

Lo que no se ha analizado a profundidad, y es lo que la CV propone, es la causa de esas divisiones: la comprensión de la relación entre moral y una economía entendida como técnica o ciencia libre de juicios morales. Esa comprensión depende del marco epistémico y antropológico que se adopte. Y precisamente por los mismos presupuestos positivistas de los que se parten en el estudio de la economía¹⁰⁴, esa relación no suele ser objeto de discusión en la teoría económica.

¹⁰⁴ No solo en cuanto el marco filosófico afecta a la conceptualización de “economía”, sino también la de “moral”. Aquí entran en juego qué tipos de motivaciones tiene el hombre y si existe o no una jerarquía de necesidades, y cómo interactúan entre ellas. En el fondo, precisamente la teoría de la acción y el concepto de razón práctica que los economistas utilizan es lo que puede impedir la comprensión de la posición de la DSI. Estos problemas son puestos en evidencia en SMALL, G., “Connecting Economics to Theology...”, YUENGERT, A., “Economics and Interdisciplinary Exchange...” y WIJNGAARDS, A.; VAN DEN HOOGEN, T.; PEIL, J., “On the Conversation Between Theologians and Economists: A Contribution to Public Theology.”, *International Journal of Public Theology* 5, n.º 2 (2011), pp. 127-142. Crespo tiene estudios muy interesantes sobre las distintas racionalidades de la economía y su relación –o desconexión– con la moral. Su planteamiento converge con el presentado en la CV. Cfr. CRESPO, R.F., *Las racionalidades de la Economía*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 2006, pp. 7-57; CRESPO, R.F., “Relevancia de la racionalidad práctica en la economía”, *Empresa y Humanismo* 11, n.º 2 (2008), pp. 35-60.

Esa es una de las causas por las que suelen haber dificultades en el diálogo entre economía y DSI –a la que se añade ahora la CV–. La economía se ha privado de re-pensar su marco antropológico y epistémico, y justamente es eso lo que propone la DSI. Hay que situarse en este nivel, con las herramientas filosóficas adecuadas para hacerse cargo del mensaje. Un buen resumen de lo que la DSI expone en este ámbito, que puede considerarse antecedente de la CV, se encuentra en el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, que sistematiza las enseñanzas de las encíclicas sociales.

El argumento puede sintetizarse así¹⁰⁵: la economía es una ciencia con leyes propias que busca guiar la acción del hombre en un ámbito concreto. Pero cualquier acción humana en cualquier ámbito humano está dirigida en último término por la moral. La economía que se practica, la que se vive, es un hecho moral, y en cuánto tal debe insertarse en la búsqueda del fin del hombre. Una ciencia que estudiase la acción humana –aunque fuese parcialmente– y cuyos presupuestos le incapacitasen integrarse en la moral, estaría separándose sencillamente de la realidad. Por eso, inevitablemente, la economía realizada o vivida recibe sus fines de la moral y esto debe considerarlo la ciencia que estudie el campo humano de la economía. Por eso, en cuanto acción sujeta a la moralidad, una acción en ámbito económico no puede justificarse aduciendo únicamente que alcanza un fin propio de la economía (un fin técnico), sin detenerse a examinar si los medios para alcanzar ese fin son también moralmente aceptables.

Es el argumento que la CV presenta sobre el desarrollo humano, en la que se encuadra la economía: el desarrollo ni es un asunto meramente teórico ni es algo que se da solamente al *final*, sino en el mismo proceso. Por eso no

¹⁰⁵ COMISIÓN PONTIFICIA “IUSTITIA ET PAX”, *Compendio...*, nn. 330-376.

pueden despreciarse los efectos “secundarios” producidos y previsibles, aduciendo que al final serán corregidos. El Compendio ¹⁰⁶ señala que “*la relación entre moral y economía es necesaria e intrínseca: actividad económica y comportamiento moral se compenetran íntimamente. La necesaria distinción entre moral y economía no comporta una separación entre los dos ámbitos, sino al contrario, una reciprocidad importante*”¹⁰⁷. A la DSI le importa la economía que es realizable dadas las condiciones del hombre. Y una de esas condiciones es que el hombre vive en relación con los demás. Si no se toma en cuenta esa consideración, no se podría hablar de moralidad¹⁰⁸.

Por supuesto que la economía debe ir encaminada a lograr una eficiente producción: pero es verdaderamente eficiente cuando está dirigida al desarrollo integral¹⁰⁹. No basta con producir mucho eficientemente, sino producir lo que humaniza de un modo humanizante¹¹⁰. Esa es la diferencia entre construir una «civilización del consumo» o una «civilización del amor».

Por eso en la CV se recuerda que “*la justicia afecta a todas las fases de la actividad económica*, porque en todo momento tiene que ver con el hombre y con sus derechos. La obtención de recursos, la financiación, la producción, el consumo y todas las fases del proceso económico tienen

¹⁰⁶ El compendio suele referirse con el término «economía» a la economía vivida, y no tanto a la ciencia que trabaja con modelos teóricos.

¹⁰⁷ COMISIÓN PONTIFICIA “IUSTITIA ET PAX”, *Compendio...*, n. 331. La cursiva es del original.

¹⁰⁸ *Ibid.*, n. 333.

¹⁰⁹ *Ibid.*, n. 334.

¹¹⁰ La terminología es de A. Millán-Puelles. Cfr. *Economía y Libertad*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros 1974, p. 247.

ineludiblemente implicaciones morales. Así, *toda decisión económica tiene consecuencias de carácter moral*¹¹¹.

No se trata de yuxtaponer economía y moral, como sucede en la propuesta de separar un mercado que produce eficientemente de un Estado que redistribuye solidariamente, como si la moral (de la que se encargaría el Estado) simplemente fuese un correctivo posterior a la acción técnica¹¹². Hay que saber integrar esas dimensiones, porque el actuar humano no puede separarlas si de lo que se trata es de que el hombre alcance su fin –el amor–. Esa es la idea que está detrás de la significación ética de la inversión¹¹³ y del consumo¹¹⁴. Ambas actividades son individuales, pero no individualistas, en el sentido de que el único bien que está en juego no es el privado y la acción no es reductible a maximizar preferencias. Ciertamente se puede maximizar, pero dentro del marco antropológico adecuado, que indicaría qué es lo que se maximiza y qué repercusiones sociales tiene¹¹⁵.

La eficiencia, como objetivo de la economía, no describe de manera suficiente la acción humana¹¹⁶. Por eso no puede trasladarse sin más a este ámbito. La razón instrumental es razón, pero el ámbito práctico es distinto al teórico. No es extraño, pues, que Ratzinger suela hacer referencia al origen platónico-cartesiano¹¹⁷ de la ciencia moderna como marco interpretativo de esta confusión.

¹¹¹ CV..., n. 37. La cursiva es del original

¹¹² *Ibid.*, nn. 36-40.

¹¹³ *Ibid.*, n. 40.

¹¹⁴ *Ibid.*, n. 66.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibid.*, n. 70. Entre otras razones porque la eficiencia es un resultado de lo producido, y la acción humana no se reduce a esa dimensión productiva.

¹¹⁷ BENEDICTO XVI, “Discurso en la Universidad de Ratisbona...”

Benedicto XVI sitúa el problema de la relación entre moral y economía en la realidad¹¹⁸. Si la economía «pensada» rechaza ponerse en relación con la economía «vívica» se tendrán problemas económicos prácticos que la economía «pensada» no sabrá resolver. “La exigencia de la economía de ser autónoma, de no estar sujeta a «injerencias» de carácter moral, ha llevado al hombre a abusar de los instrumentos económicos incluso de manera destructiva. Con el pasar del tiempo, estas posturas han desembocado en sistemas económicos, sociales y políticos que han tiranizado la libertad de la persona y de los organismos sociales y que, precisamente por eso, no han sido capaces de asegurar la justicia que prometían”¹¹⁹.

Por lo tanto, según el análisis que Benedicto XVI ha hecho en los dos primeros capítulos de la encíclica, “*la economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento; no de una ética cualquiera, sino de una ética amiga de la persona. [...] En efecto, mucho depende del sistema moral de referencia*”¹²⁰. Insiste en que desprenderse de la visión del hombre y la moral que propone en la *CV* es abrirse a una ética instrumentalizada –como sucede a veces en algunos planteamientos de la llamada *Business ethics*– que amoldaría la realidad al sistema económico-financiero¹²¹.

Es en este sentido práctico en el que Benedicto XVI recuerda “que el concepto de eficiencia no es axiológicamente neutral”¹²². Una vez trasladado al mundo real, al mundo de la acción humana, debe poder ser

¹¹⁸ Que supera el conocimiento empírico que podemos obtener de ella. Este es, como se ha visto, otro elemento importante en la reducción del saber a la técnica.

¹¹⁹ *CV...*, n. 34.

¹²⁰ *Ibid.*, n. 45.

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibid.*, n. 50.

justificado en términos morales. Y es un hecho patente que esa traslación se ha dado: porque la eficiencia ha sido, a lo largo de la historia de la economía, justificada en términos morales: la utilidad es el argumento práctico de la eficiencia teórica¹²³. Un error que, como se ha visto, ya había sido detectado por Ratzinger, y en el que en la CV vuelve a insistir.

b) Técnica y Moral

Así las cosas, Benedicto XVI presenta en el capítulo VI de la CV una exposición sobre los límites de la técnica. El tratamiento de la moral revela dos grandes temas que tratará en la encíclica: las motivaciones –que abren espacio al don– y la relación de la técnica con el actuar humano, que es el que ahora se aborda. Nótese que el tema no es la técnica económica, sino «la relación» de la técnica con el actuar humano. Paradójicamente, la exposición de Benedicto XVI en la CV es el intento de re-encauzar a su ámbito a la técnica, que ha invadido el ámbito moral. Esa invasión es la que en la tradición de la DSI se ha denominado «ideología tecnocrática»¹²⁴.

Claramente, el problema no es la técnica: es su uso y, se podría añadir, su comprensión. Por un lado, están quienes

¹²³ La crítica al utilitarismo es habitual en los críticos a la economía neoclásica. Es cierto que incluso dentro de los economistas que podrían considerarse en sentido amplio neoclásicos no faltan críticas al hedonismo utilitario (p. ej., Philip Wicksteed), pero en términos generales es el modelo que ha terminado por influir en la corriente dominante (*mainstream*) en economía. Cfr. BRUNI, L., “Ego Facing Alter...”, pp. 296-309; DRAKOPOULOS, S.A., “Wicksteed, Robbins and the emergence of Mainstream Economic Methodology”, *Review of Political Economy* 23, n.º 3 (2011), pp. 461-470.

¹²⁴ CV..., n. 14.

le atribuyen funciones mesiánicas, o confían demasiado en sus posibilidades. Por otro, quienes niegan rotundamente cualquier uso positivo. Ese es el diagnóstico que se encuentra en el n.14 de la *CV*.

Dos conceptos filosóficos entran aquí en juego: la libertad y la naturaleza. La libertad, cuando se reconoce, pone en evidencia los límites de la esperanza en la técnica, porque es falible. Pero también, muestra que tampoco cabe una actitud pesimista radical, que constriña las posibilidades de la libertad para evitar los riesgos de su uso. La naturaleza a su vez, poseedora de un *logos* propio y que el hombre encuentra ya ante él mismo, marca la finalidad de la técnica, en el doble sentido de límite y perfección: no hay técnica que se haga humana que desprecie los límites naturales, o que no se dirija al desarrollo de esa naturaleza. Nuevamente, Benedicto XVI, según la exposición del n. 68 de *CV*, hace acopio de los rendimientos de su análisis sobre la contraposición moderna entre libertad y naturaleza, entre libertad y una verdad que precede al hombre mismo –que no se hace a sí mismo–, entre libertad y ser recibido, entre libertad y don. Es una temática que Benedicto XVI repetirá en el Parlamento alemán¹²⁵.

Ahora bien, a continuación, en el n.69, profundiza aún más. No es solo que la técnica tiene que armonizarse con la moral. “La técnica es el aspecto objetivo del actuar humano, cuyo origen y razón de ser está en el elemento subjetivo: el hombre que trabaja. Por eso, la técnica nunca es solo técnica. Manifiesta quién es el hombre y cuáles son sus aspiraciones de desarrollo, expresa la tensión del ánimo humano hacia la superación gradual de ciertos condicionamientos materiales”. La técnica, en cuanto acción humana, está ella misma imbuida de finalidad. La investigación en el ámbito técnico

¹²⁵ BENEDICTO XVI, “Discurso al Parlamento Federal de Alemania...”

es también una acción humana, y como tal, susceptible de integrarse en la perfección humana.

El saber técnico, según Benedicto XVI, está relacionado con la naturaleza humana. Luego también la economía, en cuanto saber técnico, está relacionada con esa naturaleza. ¿Qué noción de naturaleza es la que está en juego en la economía? Se ha visto, por un lado, que en el planteamiento de Ratzinger la filosofía ilustrada, que impone la libertad sobre la naturaleza, está presente en el planteamiento científico de la modernidad. En este, la técnica, en cuanto fruto de la libertad, estaría destinada a superar lo “dado”, lo natural. La técnica, aquí, no tiene otro marco normativo que el de hacer todo lo posible por liberarse de la limitación. Es una libertad que se hace a sí misma. Lo bueno, y lo verdadero, es lo que se ha hecho. *Verum, quia factum*, como recuerda Ratzinger en *Introducción al cristianismo*.

Este diagnóstico, expresado ya en *Introducción al Cristianismo*, Benedicto XVI lo traslada al ámbito de la técnica económica. Si llegase a dominar esa cultura tecnocrática, el sentido de la vida sería únicamente determinable a partir de lo que el hombre hace, y de sus posibilidades fácticas. Obviamente, esto choca frontalmente con la imagen del hombre que propone la DSI. Y hace imposible el desarrollo, que se confunde entonces con crecimiento, con hacer más. La libertad, condición indispensable para “hacer más”, se vuelve el criterio moral por excelencia. Pero aquí también Ratzinger, como se ha visto en las páginas anteriores, ha identificado las graves dificultades de este planteamiento anárquico de la libertad: la convivencia se hace imposible, y solo queda la subordinación de unos a los intereses de otros.

Este es el gran peligro de la técnica: que se convierta en criterio de actuación, en criterio del desarrollo. “Cuando predomina la absolutización de la técnica se produce una confusión entre los fines y los medios, el empresario considera como único criterio de acción el máximo beneficio en la producción; el político, la consolidación del poder; el científico, el resultado de sus descubrimientos”¹²⁶. En estos tres ejemplos prima un individuo; los demás no son tomados en cuenta sino como instrumentos.

Dentro del pensamiento de Benedicto XVI, esa declaración de instrumentalidad de los demás hombres, o esa lucha contra los vínculos sociales, revela la profunda irracionalidad de un quehacer meramente técnico. Porque no es real: es un sueño de la razón. Es una “*ilusión de su propia omnipotencia*”¹²⁷.

La técnica puede convertirse en criterio de moralidad, pero también en criterio cognoscitivo. Y esto hay que tenerlo en cuenta, como Ratzinger lo ha tenido en cuenta desde hace años. Al convertirse en paradigma del conocimiento, lo medible ocupa todas las posibilidades la razón. El modo en que el hombre conoce determina también el modo en que el hombre se conoce a sí mismo, y ambas condiciones establecen la manera en que el desarrollo, economía incluida, ha de realizarse. “*El problema del desarrollo está estrechamente relacionado con el concepto que tengamos del alma del hombre, ya que nuestro yo se ve reducido muchas veces a la psique, y la salud del alma se confunde con el bienestar emotivo*”¹²⁸. El

¹²⁶ CV..., n. 71.

¹²⁷ *Ibid.*, n. 74. La cursiva es del original

¹²⁸ *Ibid.*, n. 76. La reducción del concepto de alma y su traslación al de individuo como piedra angular de la teoría económica (en sus distintas variantes) puede verse en DAVIS, J.B., *The theory of the individual in Economics: Identity and Value*, London, Routledge 2003. El concepto de individuo está asociado al de preferencias, otro fundamento de la

desafío, tanto para el desarrollo como para la teoría económica es tomar en cuenta el concepto de hombre –alma y cuerpo– propuesto por la DSI¹²⁹.

Precisamente porque la técnica puede convertirse en el criterio cognoscitivo por antonomasia, Benedicto XVI advierte que “el absolutismo de la técnica tiende a producir una incapacidad de percibir todo aquello que no se explica con la pura materia”¹³⁰. Curiosamente, aunque con distintos matices, ese sería el logro del espíritu moderno: delimitar lo que es comprensible. Lo incomprensible es irrelevante para los fines del hombre: esta es la línea empirista de Hobbes y Hume. Por eso Benedicto XVI ha hablado ya en la CV sobre la necesidad de la metafísica, porque es la categoría que abre al hombre a la realidad. Es cierto que la economía puede usar sus modelos técnicos, dejando aparte la variedad de la realidad, pero parece que esas «abstracciones» técnicas –una vez cancelado el horizonte metafísico– han sustituido a la realidad. El problema, pues, no es hacer abstracciones técnicas, que son necesarias para delimitar el estudio científico de aspectos de la realidad. El error está en decir que lo abstraído es lo único que hay¹³¹.

corriente dominante de la economía, en el que a su vez de basa la racionalidad económica. Una crítica, casi clásica, a este modelo de individuo es la de SEN, A.K., “Rational Fools...”

¹²⁹ YUENGER, A., “Economics and Interdisciplinary Exchange...”

¹³⁰ CV..., n. 77. Que esto sucede en economía, lo constata Marglin: “La economía se toma a pecho el famoso dicho del físico decimonónico Lord Kelvin de que solo sabemos lo que podemos medir. Ciertamente, la economía lleva el dicho un paso más lejos, de la epistemología a la ontología: lo que no podemos medir –entidades, como la comunidad– no existe.” (MARGLIN, S.A., *The Dismal Science...*, p. 9).

¹³¹ Y como se ha visto, también el error puede surgir por la intención con la que la abstracción se realiza. El «para qué» de la técnica influye en el modo de concebir su objeto de estudio.

Uno de los pasos para el re-descubrimiento del hombre –que siempre ha estado en la realidad– es reconocer la limitación de la técnica y su papel en la construcción del desarrollo. La verdad de la técnica no es la única accesible al hombre. Hay otra verdad que configura su actuar, más profunda, espiritual, que es necesario considerar en el desarrollo y, por ende, en la economía vivida. Para encontrarla “se necesitan unos ojos nuevos y un corazón nuevo, que *superen la visión materialista de los acontecimientos humanos* y que vislumbren en el desarrollo ese «algo más» que la técnica no puede ofrecer. Por este camino se podrá conseguir aquel desarrollo humano e integral, cuyo criterio orientador se halla en la fuerza impulsora de la caridad en la verdad”¹³². Ese es el paso de la economía al amor.

2.2 *Don y gratuidad*

Si se recuerda, Benedicto XVI señala en el n.18 de la CV los tres principales obstáculos al desarrollo. Todos tienen que ver con la antropología: “la voluntad, que con frecuencia se desentiende de los deberes de la solidaridad”, “el pensamiento, que no siempre sabe orientar adecuadamente el deseo” y “«la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos»”. Temas que no suelen estar presentes en el discurso de la acción con repercusiones en la economía. Para Benedicto XVI, estos tres temas, que son condiciones esenciales para el desarrollo de cada hombre y de todos los hombres, pueden y deben estar presentes en toda concepción integral del desarrollo, y en consecuencia, en la economía. ¿Cómo? En dos pasos. En el primero, que se acaba de presentar, indica cuál es la correcta relación entre la razón

¹³² CV..., n. 77.

instrumental y la razón práctica (moral). Implica la ampliación, pero no eliminación, de la primera a la segunda. La economía en cuanto ciencia tiene una sana autonomía respecto de la moral, en cuanto estudio de la acción humana. Pero el actuar del hombre no se rige, en ningún caso, por los criterios económicos¹³³. Este el error que en ocasiones se comete.

Si esto es así, se puede dar el segundo paso. Toda acción moral –en el sentido que se adecúa a la verdad del hombre–, y especialmente la que tiene que ver con la economía, debe considerar dos hechos fundamentales: uno, que el ser del hombre es un ser que es en parte recibido; dos, que vive con otros semejantes. Es decir, debe considerar el don –que posibilita la gratuidad– y la fraternidad.

No es extraño que el capítulo III, en el que se habla de la gratuidad y del don, inicie recordando la visión del hombre en los términos de la CV y de todo el pensamiento de Benedicto XVI¹³⁴. Cuando esto se añade a la apertura de la razón a la moral es posible encontrar, tal y como señala el n.34, “*la caridad en la verdad*” que “pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don”. Una visión economicista –técnica– de la existencia hace invisible el don, tal y como la utilidad hace invisible el ser personal.

¹³³ Aunque es obvio que tenga en cuenta criterios económicos a la hora de considerar la dimensión económica de la acción.

¹³⁴ “*La caridad en la verdad* pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente. A veces, el hombre moderno tiene la errónea convicción de ser el único autor de sí mismo, de su vida y de la sociedad. Es una presunción fruto de la cerrazón egoísta en sí mismo, que procede —por decirlo con una expresión creyente— del *pecado de los orígenes*”. (CV..., n. 34).

CV constata que en el ejercicio de la economía la utilidad ha predominado, con los consiguientes males¹³⁵. Esto no es ofrecer una visión negativa de la economía, sino mostrar que la economía, en cuanto depende del ejercicio libre del hombre, no es inmune a los males que precisamente tienen su posibilidad en esa libertad. Si dicha libertad se entiende como pura autonomía –otro de los grandes temas de Ratzinger–, es decir, si se olvida que la existencia es recibida y que implica una vocación, el hombre puede caer en la trampa de la autosuficiencia: en ese caso confunde “la felicidad y la salvación con formas inmanentes de bienestar material y de actuación social”. Este tema ya ha sido tratado en la SS y antes de ella.

Paradójicamente, la autonomía de la libertad termina volviéndose contra la libertad misma: porque si bien da más posibilidades a unos hombres, en ocasiones las da a costa de otros, quienes terminan –incluso en el sentido de libertad como pura autonomía– tiranizados. Es patente que un sistema que genere esa disfunción no es capaz de asegurar justicia¹³⁶.

A partir de aquí, lo que se encuentra en el núcleo de este capítulo es la traducción social de los principios expuestos en la primera parte, especialmente sobre la persona y la verdad. En los términos del n. 34, la verdad en cuanto don se convierte en garantía de la posibilidad de vivir comunitariamente. El amor, que es la otra cara de la moneda, es la acción que traduce prácticamente la posibilidad contenida en la verdad¹³⁷. Reconociendo estas dimensiones,

¹³⁵ Males morales, expuestos en la encíclica al hablar del estado de cosas actuales. En términos económicos, la crisis ha demostrado que también se estaba actuando en unos términos que socavaban sus fundamentos sociales.

¹³⁶ CV..., n. 34.

¹³⁷ Ya lo anunciaba el n. 4 de la encíclica: “En efecto, *la verdad* es «lógos» que crea «diá-logos» y, por tanto, comunicación y comunión. La

el hombre puede fundar una comunidad humana, si bien ella “nunca podrá ser solo con sus propias fuerzas una comunidad plenamente fraterna ni aspirar a superar las fronteras, o convertirse en una comunidad universal”. Ahora bien, el amor capaz de fundar esa universalidad solo es posible a través de la gracia divina. No se alcanza de espaldas a Dios.

¿Qué tiene que ver esto con la actividad económica? La actividad económica es una parte integrante de la vida de la comunidad humana. Está ordenada a facilitar esa vida, que es precisamente el bien común del que se habla en el n. 7¹³⁸. Si la economía está ordenada al bien común, significa, entre otras cosas, que la actividad económica de los hombres debe estar ordenada moralmente a alcanzar ese bien¹³⁹. Es decir,

verdad, rescatando a los hombres de las opiniones y de las sensaciones subjetivas, les permite llegar más allá de las determinaciones culturales e históricas y apreciar el valor y la sustancia de las cosas. La verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el *lógos* del amor: éste es el anuncio y el testimonio cristiano de la caridad”. La cursiva es del original.
¹³⁸ “Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese «todos nosotros», formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social”.

¹³⁹ En la medida de las posibilidades de cada acción: mientras mayor sea la comunidad de personas que implique, mayor importancia tendrá que esté dirigida al bien común. Esto corresponderá delimitarlo en cada caso. Justo este es uno de los argumentos centrales de la CV: aun en el ámbito considerado tradicionalmente como privado de la actividad económica, debe buscarse el bien común. Por eso el n.7 aclara, “desear *el bien común* y esforzarse por él *es exigencia de justicia y caridad*” (las cursivas son del original). Hay una íntima relación entre el bien común y el amor: “se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales. Todo cristiano está llamado a esta caridad, según su vocación y sus posibilidades de incidir en la *pólis*. Ésta es la vía institucional —también política, podríamos decir— de la caridad, no menos cualificada e incisiva de lo que pueda ser

no basta que sea una consecuencia indirecta de una actividad cualquiera –porque este, como cualquier otro bien moral, solamente perfecciona a su sujeto, si este lo desea en cuanto tal: de ahí la importancia del bien común para el desarrollo integral– y por tanto no puede alcanzarse ni automáticamente (sin intervención de la libertad) ni espontáneamente (sin volición directa de la voluntad, porque precisamente se participa en él queriéndolo)¹⁴⁰. En una acción que tiene una clara dimensión económica, como la que se realiza en el mercado, no tiene por qué suspenderse la lógica de la acción humana –la moral– que integra la acción humana en la búsqueda de la perfección del hombre, que necesariamente se realiza en la comunidad. Por eso “la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento”¹⁴¹, porque el amor puede

la caridad que encuentra directamente al prójimo fuera de las mediaciones institucionales de la *pólis*”. (*Ibidem.*).

¹⁴⁰ Entre quienes estudian la DSI y la economía, es un lugar común el señalar el desconocimiento de la doctrina del bien común por parte de casi todos los teóricos de la economía con cierto peso (desde los clásicos y neoclásicos, hasta la Escuela Austríaca y las escuelas contemporáneas). Gran parte de ese desconocimiento tiene su causa en los presupuestos antropológicos individualistas y empiristas, que terminaron por diluir la categoría de bien y la categoría de naturaleza, imprescindibles para la comprensión del bien como perfección interna de quien lo practica.

¹⁴¹ CV..., n. 34. Idea que vuelve a reformularse en n. 36: “La doctrina social de la Iglesia sostiene que se pueden vivir relaciones auténticamente humanas, de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y de reciprocidad, también dentro de la actividad económica y no solamente fuera o «después» de ella”. Esta idea es coincidente con el discurso de la *Economía Civile*, en su terminología y en su formulación. Por ejemplo, dice Bruni: “La idea central de esta tradición [...] consiste en entender la experiencia de la *dimensión social humana como una realidad unitaria*: la amistad y la reciprocidad auténtica son dimensiones que hay que ejercitar también *dentro* de la vida económica normal, ni antes ni después ni al margen”. (*El precio de la gratuidad...*, p. 42. Esto no debería causar ningún problema de “múltiples autores”, pues esa idea dentro del

estar siempre presente sin que ello atente contra otra virtud: precisamente porque las virtudes se dirigen a perfeccionar la naturaleza humana y el amor es la cima de esa perfección. Sería, pues, absurdo que se practicase la justicia y esto impidiese el amor, o viceversa.

Benedicto XVI no ve comprensible en qué medida puede haber ámbitos del quehacer humano en los que el amor —«marca» de la humanidad de la acción— no esté presente. Así, recuerda “que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad”¹⁴². Más adelante, vuelve a repetirlo señalando que “el gran desafío” en nuestras circunstancias actuales es mostrar que en “las *relaciones mercantiles* el *principio de gratuidad* y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben *tener espacio en la actividad económica ordinaria*”¹⁴³.

Teniendo en cuenta todos los aspectos precedentes, aunque la expresión en sí sea a todas luces novedosa en una encíclica social, no deja de ser una reformulación de una idea profundamente arraigada en la DSI¹⁴⁴. Es muy cercana al concepto de alienación, tal y como fue propuesto en la CA

pensamiento de Ratzinger tiene plena carta de ciudadanía, como se puede haber visto. Por eso, en este trabajo se propone una lectura integradora de las múltiples influencias que en la encíclica pueden identificarse.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibid.*, n. 36. Este es también el reclamo de la *Economia Civile*, que se esfuerza en mostrar cómo el principio de reciprocidad fundamenta el principio del intercambio de equivalentes, típicamente asociado a la actividad económica. Cfr. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, pp. 26-27.

¹⁴⁴ La exposición que sobre el bien común se encuentra en el Compendio de la DSI muestra, como es de esperar, un marco muy similar en los nn.164-170.

por Juan Pablo II¹⁴⁵. De hecho podría decirse que el principio de gratuidad es la versión positiva de la crítica de la alienación. En el fondo recuerda que en toda acción humana puede darse una dimensión subjetiva de perfección que no puede reducirse al resultado material: es decir, que en toda relación económica, hay más que lo intercambiado¹⁴⁶. Para llegar a esto hace falta reconocer que la relación económica es una relación interpersonal, y por tanto no debe reducirse al otro a puro medio instrumental: de hecho, *en la realidad*, muchas veces eso es lo que no ocurre¹⁴⁷. Si la relación misma no es una mera relación de medios-fines entre dos voluntades diferentes (que coinciden en tener el mismo interés), sino que existe la posibilidad de que ambas voluntades quieran lo mismo¹⁴⁸ –aunque sea bajo diversos aspectos–, lo querido debe poder ser participable: debe ser un bien común. Si puede

¹⁴⁵ El hombre se aliena “cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y de establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres. En efecto, es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo, y esta donación es posible gracias a la esencial «capacidad de trascendencia» de la persona humana.” Y el ámbito económico no es un ámbito privilegiado donde no pueda darse esa alienación. De hecho, la advertencia de Juan Pablo II aparece en el contexto del consumo individual. Dicho sea de paso –para que se vea que son términos en los que se suele converger– Juan Pablo II, antes de ser Papa, ya utilizaba el concepto de reciprocidad para hablar del amor y del don. Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y Responsabilidad*, Madrid, Palabra 2008, pp. 104-109.

¹⁴⁶ Es la insistencia de la *Economia Civile* en que en la economía no importan solo las cosas –la mercadería–, sino los bienes, dentro de los cuales la misma relación económica es un bien: en el sentido no solamente productivo –en el que el resultado responde a la satisfacción de una necesidad– sino sobre todo perfectivo del agente.

¹⁴⁷ Es la tesis que Sen demuestra, en su artículo ya citado de “Rational Fools...”

¹⁴⁸ No “un mismo tipo de cosas”, sino “la misma cosa”: es decir, la relación misma en cuanto bien perfectivo.

haber un bien común, quiere decir que el hombre puede trascender su bien privado, su interés particular: esa es la dimensión trascendente del hombre, y la raíz de su dignidad personal¹⁴⁹. De ahí que en las relaciones *reales* entre personas lo que debe haber es participación, y no utilización, como sucede con las cosas y demás animales, justo porque las personas pueden trascender su interés particular. Con la relación misma se puede estar construyendo algo en la medida en que el otro no es reducido a puro medio. Esto es abrir espacio a la lógica del don. ¿Pero por qué caracterizar esta lógica bajo el concepto de «don»?

Por un lado, recuérdese que con esto Bruni y Zamagni, y ahora Benedicto XVI, se refieren a la cualidad de la «reciprocidad incondicionada», que se da sin tener garantías de respuesta; por tanto, se da sin tener como criterio de medida la contrapartida respecto al agente, pues basta que el receptor “reduplique” el comportamiento hacia otra persona. Por otro lado, porque precisamente a esa capacidad de trascenderse, de realizarse encontrándose con el otro, Ratzinger le llama don: porque es, en primera instancia, una

¹⁴⁹ Toda la insistencia de Ratzinger por entender la persona como relación que trascendiéndose a sí misma se recupera a sí misma es lo que está aquí en una clara aplicación social. Para muchos, es la capacidad de trascenderse precisamente lo que posibilita su vida social con los demás, que son sus iguales. A. Cruz Prados, en una línea convergente, define la trascendencia como “capacidad de desconsiderarse a sí mismo y relativizarse; de dominar lo particularizante y cobrar distancia respecto de ello; de dilatarse y hacerse ex-céntrico” (*Ethos y Polis: bases para una reconstrucción de la Filosofía Política*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA 2006, p. 306). R. Spaemann llega a decir que precisamente el ser humano es persona por “tener, como individuos, capacidad de benevolencia y de relativización de sus propios intereses” (*Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp 1991, p. 171).

capacidad de entrega¹⁵⁰, si bien el hombre es capaz de donar porque previamente ha recibido. Por esto, para Ratzinger es de crucial importancia el reconocimiento de que el hombre no es autor de sí mismo.

Es patente que este horizonte de perfección insertado en el discurso de la actividad económica reclama que el hombre sea siempre el mismo, que tenga unidad de vida¹⁵¹. Podría decirse que aquí está en juego la *norma personalista* de Juan Pablo II, según la cual en cualquier relación personal la norma que prima es la del amor, compatible con la búsqueda –subordinada a la norma personalista– de bienes propios¹⁵².

De este análisis de la categoría del don se desprenden dos grandes puntos: el mercado en cuanto lugar de interrelación de personas y la recuperación del lugar de la relación en el estudio de los fenómenos sociales. Ese es el orden en el que está presentado en *CV*: en el resto del capítulo tercero se analiza el mercado, y en el quinto la relación.

¹⁵⁰ Nótese que aquí la categoría de don es interpretada desde los presupuestos de Ratzinger y el aporte de la *Economía Civile*. Pero esto coincide con otras aproximaciones filosóficas y sociológicas, como los mismos autores de la *Economía Civile* reconocen.

¹⁵¹ Resulta interesante constatar que desde una mentalidad economicista en la que el hombre es un “individuo con preferencias”, la dimensión que paradójicamente resulta cancelada es la de la identidad. Para una introducción al respecto, pueden verse los dos primeros capítulos de DAVIS, J.B., *The theory of the individual in Economics...*, pp. 1-44.

¹⁵² WOJTYLA, K., *Amor y Responsabilidad...*, pp. 50-55. En este libro, aunque en otro ámbito, Wojtyla entra en diálogo con el utilitarismo como praxeología, señalando su impotencia para comprender adecuadamente el fenómeno del amor. Coincide en muchos puntos con la tesis de Benedicto XVI presentada en *DCE*, en cómo el *amor benevolentiae* puede integrar el *amor concupiscentiae*.

a) Mercado y acción personal en el mercado

Benedicto XVI, habiendo delimitado ya los campos de la autonomía de la técnica y de la moral, obtiene ahora dos conclusiones que repite constantemente en el capítulo tercero: la primera, que “la actividad económica no puede resolver todos los problemas sociales ampliando sin más la *lógica mercantil*. Debe estar *ordenada a la consecución del bien común*, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política”¹⁵³; y la segunda, que la actividad económica debe permitir la existencia de la lógica del don, que es condición intrínseca de su ejercicio.

Es condición intrínseca de su ejercicio porque el don crea confianza. La confianza no viene garantizada primariamente por las reglas del juego, sino por las intenciones de los participantes¹⁵⁴: porque justamente sucede que la confianza es un bien relacional, imposible de crear extrínsecamente –porque es una virtud–, e imposible de

¹⁵³ CV..., n. 36. Aquí no se está presentando un estatismo, sino simplemente declarando lo que la DSI ha mantenido siempre: que la ordenación institucional hacia el bien común es responsabilidad de quien ejerce el gobierno. Cfr. COMISIÓN PONTIFICIA “IUSTITIA ET PAX”, *Compendio...*, nn. 168-170. El tema complejo, que tanto en la CV como en la DSI no se desarrolla, es cómo debe ejercerse positivamente esa ordenación institucional. La DSI se limita a señalar cuándo el ejercicio –en situaciones históricas concretas– vulnera precisamente lo que se quiere lograr: el bien común.

¹⁵⁴ Esto no concuerda, obviamente, con la tradición política y económica de un hombre esencialmente egoísta, donde la única forma de poner freno a sus pasiones es a través de leyes. Ratzinger, de todas formas, según su crítica de «la salvación a través de estructuras», es escéptico respecto a la posibilidad de una estructura social capaz de hacer superflua la práctica de las virtudes sociales. Es uno de los temas típicos de su pensamiento y tratado, como se ha visto, en *SS*. Una exposición acerca de ese utópico planteamiento, en el que expone sus errores antropológicos, puede verse en *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, pp. 225-231.

aparecer en un contexto donde todos los participantes de la relación consideran que lo único prohibido es infringir las reglas –y no tanto el aprovecharse del otro–¹⁵⁵. Es importante caer en la cuenta de que para que aparezca la confianza no se necesita la desaparición del contrato –se podría caer en el vicio opuesto de la desconfianza: la imprudencia–, sino cambiar la conceptualización de la persona en el mercado –y en consecuencia, los incentivos/motivaciones que el mercado proporciona para “generar” esa confianza, que paradójicamente pueden destruirla¹⁵⁶. El mercado supone un *ethos*¹⁵⁷ que no es indiferente a la institución: puede ser erosionado, pero no creado por la estructura¹⁵⁸. De ahí la

¹⁵⁵ SPAEMANN, R., “Confianza.”, *Empresa y Humanismo* 8, n.º 2 (2005), pp. 146-148.

¹⁵⁶ Sobre la destrucción de la confianza y otros bienes relacionados con el nexo entre personas como consecuencia de incentivos basados en la existencia de un único tipo de motivaciones, Zamagni y Bruni recuerdan el fenómeno del «crowding-out» o desplazamiento de una motivación que trascienda el propio interés por parte de una centrada en el interés propio. Cfr. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, pp. 266-271. Benedicto XVI lo retoma en el n. 39: “Cuando la lógica del mercado y la lógica del Estado se ponen de acuerdo para mantener el monopolio de sus respectivos ámbitos de influencia, se debilita a la larga la solidaridad en las relaciones entre los ciudadanos, la participación, el sentido de pertenencia y el obrar gratuitamente, que no se identifican con el «dar para tener», propio de la lógica de la compraventa, ni con el «dar por deber», propio de la lógica de las intervenciones públicas, que el Estado impone por ley”.

¹⁵⁷ Como Benedicto XVI hace notar en el n. 36 de CV: “*Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica*”. La cursiva es del original.

¹⁵⁸ En el mismo número, hablando de la emancipación como una meta que está más allá de las posibilidades del mercado señala que “ha de sacar fuerzas morales de otras instancias que sean capaces de generarlas”. Es la idea que recordaba en su conferencia de 1985 arriba expuesta. Ratzinger expone una tesis semejante, aplicada al Estado, en su breve intervención en HABERMAS, J.; RATZINGER, J., *Dialéctica de la Secularización...* en la

importancia de reconocer que, por decirlo así, el individuo no deja de lado su condición de persona –y la de los demás– al entrar al mercado.

Podría pensarse que Benedicto XVI tiene una visión negativa del mercado. Pero la realidad es que su visión sobre el mercado es la de un medio institucional que depende del uso que las personas hagan de él. ¿Qué peligro habría en un mercado donde sus agentes se encaminaran hacia el bien común? Obviamente, el peligro de descaminamiento no queda anulado, porque es intrínseco a la libertad humana, pero eso no dice nada en contra del mercado, sino de la falibilidad de las personas¹⁵⁹. Por ello en la CV se explica que la sociedad no debería protegerse del mercado, sino de las ideologías que lo deforman¹⁶⁰.

Si el mercado es un ámbito más de la acción humana, no es extraño que las actividades que ahí se realicen estén sujetas a las condiciones de esa acción: tienen un carácter moral. Ya se ha mencionado como una consecuencia la inseparabilidad de la justicia respecto de las fases de la actividad económica¹⁶¹. También de aquí se desprende que el

que a su vez se discute la llamada “paradoja de Böckenförde”, que el mismo Ratzinger, en una intervención precedente sintetizaba así: “«Para su fundamentación y conservación [el Estado] tiene que acudir a otras fuentes y poderes»; en otras palabras: vive de unos supuestos «que él mismo no puede garantizar»” (*Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 225).

¹⁵⁹“Lo que produce estas consecuencias [negativas] es la razón oscurecida del hombre, no el medio en cuanto tal. Por eso, no se deben hacer reproches al medio o instrumento sino al hombre, a su conciencia moral y a su responsabilidad personal y social”.

¹⁶⁰ CV..., n. 36.

¹⁶¹ Es nuevamente el tema de la conjunción entre justicia conmutativa y justicia distributiva, o si se quiere, entre producción y distribución. Benedicto XVI recuerda que no basta plantearse un momento de justicia conmutativa y luego otro de justicia distributiva, porque el mismo acto conmutativo se inserta en un marco social y político más amplio: es una

aspecto económico de la acción no puede caracterizarse como la búsqueda exclusiva del propio beneficio. Hay actividades en el mercado que producen valor económico y se rigen por principios distintos, y que, por el modo en que Benedicto XVI las menciona en *CV*, parece ser que no tienen un marco institucional adecuado a su realidad¹⁶².

Otra consecuencia, de efectos prácticos, es la caducidad de una conceptualización de las empresas en términos de intereses públicos y privados¹⁶³: porque si se trata de reconocer la existencia del don, se ha de aceptar que dentro de las empresas siempre hay más que meros intereses privados; lo que realmente se encuentra es una variedad de “motivaciones metaeconómicas”. De la misma manera –y esta es otra idea compartida por la *Economia Civile*–, la distinción entre “empresas destinadas al beneficio (*profit*) y organizaciones sin ánimo de lucro (*non profit*) ya no refleja plenamente la realidad”¹⁶⁴: porque hay un amplio grupo de

consecuencia de los tiempos en que vivimos. Por eso Benedicto XVI insiste en la importancia de la solidaridad: porque posibilita que en actos aparentemente privados –como la inversión y el consumo– aparezcan los otros. Cfr. los nn. 35, 38, 40 y 66.

¹⁶² “Se requiere, por tanto, un mercado en el cual puedan operar libremente, con igualdad de oportunidades, empresas que persiguen fines institucionales diversos. Junto a la empresa privada, orientada al beneficio, y los diferentes tipos de empresa pública, deben poderse establecer y desenvolver aquellas organizaciones productivas que persiguen fines mutualistas y sociales” (*CV*..., n. 38). “Es de desear que estas nuevas formas de empresa encuentren en todos los países también un marco jurídico y fiscal adecuado” (*Ibid.*, n. 46).

¹⁶³ *CV*..., n. 41.

¹⁶⁴ *Ibid.*, n. 46. Para la *Economia Civile*, esa falta de adecuación surge por la teoría económica que solamente acepta la racionalidad instrumental; entiende las ONG y las organizaciones sin fines de lucro como organizaciones que tienen preferencias distintas a las empresas de lucro, pero individualistas en cualquier caso. Cfr. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile*..., pp. 142-146.

empresas que se encuentran entre ambas clasificaciones y para las cuáles la manera de distribuir los beneficios o la configuración jurídica que adopten es secundaria “respecto a su disponibilidad para concebir la ganancia como un instrumento para alcanzar objetivos de humanización del mercado y de la sociedad”.

Pero el objetivo de Benedicto XVI no es animar a la creación de un tercer grupo de empresas. La propuesta es más amplia: que la misma existencia de este «nuevo tipo» de empresas ayude a las demás a percatarse de dónde está la riqueza social, porque en realidad ninguna empresa puede considerarse ajena al bien de la sociedad. En orden a entender la empresa inmersa dentro de una realidad social cada vez más extendida –como la globalización–, Benedicto XVI propone recuperar el estudio de la “relación” como categoría social.

b) Globalización, relación y fraternidad

En la primera parte se vio que uno de los ejes claves de la noción de persona es la relación. Ésta a su vez fundamenta la exposición sobre la reciprocidad y el don. Ahora, ¿qué decir de la relación cuando el ámbito es global, y no se limita al más cercano, a la comunidad, al Estado?

Ese es el problema de la globalización del mercado. Pensar la actividad económica en relación con sus efectos en los previsiblemente afectados, cuando estos son tan diversos –y tan distantes–, no es tarea fácil. Hacen falta nuevas categorías que ayuden a traducir prácticamente el hecho real de la humanidad como «familia humana». Así, Benedicto XVI propone «una *profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación*»: un estudio que por su naturaleza es interdisciplinar.

El estudio de las relaciones humanas del mercado desemboca de manera natural en este tema, pues la realidad es que ahora el ámbito es global. Las circunstancias que deben considerarse para tomar una decisión correcta necesitan un marco que todavía no está del todo pensado: ni se diga aplicado¹⁶⁵. Pero Benedicto XVI aporta unas cuantas bases.

Primero, la comunidad humana no puede absorber la individualidad¹⁶⁶. Para ello se necesita comprender cómo funciona la categoría de relación en la persona. Ya se ha visto cuál es la propuesta respecto al mercado. El fundamento es que “la criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal” y en este sentido “la importancia de dichas relaciones es fundamental”. Ahora Benedicto XVI da el salto a la globalización: “Esto vale también para los pueblos”. Es decir, así como la persona no se pierde en la relación con los demás, porque la relación es un bien que perfecciona a sus participantes, así ha de suceder con los pueblos.

Segundo, el desarrollo, será la construcción de un bien común global. Otra de las dificultades es que dada la visión integral que Benedicto XVI mantiene en la encíclica, no se está refiriendo a un bien común en su aspecto económico-material, sino integral. Esto es obvio, pues las dimensiones

¹⁶⁵ Un estudio breve de las dificultades y posibilidades en torno a la globalización y al pensamiento social cristiano se encuentra en POSSENTI, V., “The governance of globalization: global political authority, solidarity and subsidiarity”, en *Crisis in a Global Economy. Re-Planning the Journey. Sixteenth Plenary Session, 30 April-4 May 2010*, ed. GLENDON, M.A.; RAGA, J., Pontifical Academy of Social Sciences., Vatican City 2011, pp. 424-441.

¹⁶⁶ CV..., n. 53.

materiales de un bien común solamente aparecen cuando hay un bien común ya establecido. De esta integración se deriva el hecho de que “el tema del desarrollo coincide con el de la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana, que se construye en la solidaridad sobre la base de los valores fundamentales de la justicia y la paz”¹⁶⁷. La necesidad de conectar la globalización al bien común aparecía ya al inicio de la encíclica cuando señalaba que “en una sociedad en vías de globalización, el bien común y el esfuerzo por él, han de abarcar necesariamente a toda la familia humana”¹⁶⁸.

Tercero, la globalización como relación entre pueblos resulta iluminada por la fe, porque “la revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone *una interpretación metafísica del humanum, en la que la relacionalidad es elemento esencial*”. También de esta manera la fe cumple su papel de purificadora de la razón. La manera de interpretar la relación dentro del mercado, expuesta arriba, es también valedera dentro de la globalización –un mercado sin fronteras–¹⁶⁹. Esto constituye sobre todo un reto, pues aún queda por pensar la manera de concretarlo. Un reto que se facilita si la razón se ensancha y su visión del mundo se clarifica por la ayuda de la fe. Benedicto XVI propone, en el capítulo quinto, algunos puntos que pueden orientar esa labor.

Cualquier solución que se tome respecto al encaminamiento de la globalización no puede, por tanto,

¹⁶⁷ *Ibid.*, n. 54.

¹⁶⁸ *Ibid.*, n. 7.

¹⁶⁹ “En la época de la globalización, la actividad económica no puede prescindir de la gratuidad, que fomenta y extiende la solidaridad y la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes. Se trata, en definitiva, de una forma concreta y profunda de democracia económica” (*Ibid.*, n. 38).

olvidar la verdad –que constituye entonces su “criterio ético fundamental”– “de la unidad de la familia humana y su crecimiento en el bien”¹⁷⁰. En la *CV*, a través de la solidaridad y la subsidiaridad, se muestra cómo esa unidad es posible sin violentar la libertad personal; entre otras razones, porque esa unidad –así como la práctica de la solidaridad y la subsidiaridad– es fruto de la acción personal: “el desarrollo nunca estará plenamente garantizado por fuerzas que en gran medida son automáticas e impersonales, ya provengan de las leyes de mercado o de políticas de carácter internacional. *El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común*”¹⁷¹.

¹⁷⁰ *Ibid.*, n. 42.

¹⁷¹ *Ibid.*, n. 71. La cursiva es del original.

III. ECONOMÍA, MERCADO, RELACIÓN. LOS PROBLEMAS DE LA RECIPROCIDAD EN EL PENSAMIENTO ECONÓMICO.

Según lo expuesto, la *CV* argumenta que las relaciones interpersonales deben hacer su aparición en las explicaciones que propone la economía contemporánea. Así se dará cuenta de que la inclusión de esas relaciones interpersonales resuelve muchos problemas internos de la teoría actual. Sin contar con que una explicación de la economía que reduzca esas relaciones interpersonales a relaciones entre intereses individuales provoca graves daños. Supondría decir que la capacidad humana de buscar el bien común se suspende en el mercado.

El problema no es que la economía estudie *per se* el bien común. Lo que la *CV* señala es que aunque no lo estudie como su objeto propio, debe tomarlo en cuenta en cuanto fin de la actividad humana en el mercado, pues hoy por hoy no se considera todavía relevante, ya sea por la marcada división entre técnica y moral, o porque se niega la existencia de bienes comunes en la economía.

Desde el punto de vista de la *CV* la búsqueda del bien común es una necesidad antropológica. Sea cual sea el

aspecto que una ciencia estudie respecto a una acción humana, no puede olvidar las características esenciales de esa acción. Para Benedicto XVI esas características esenciales se resumen en la capacidad de donación de la persona. Si una ciencia las olvida o las pone entre paréntesis, dejaría de estudiar una acción *humana*. En todo caso, estudiaría una parte de esa acción. Si esa ciencia buscara obtener reglas de actuación universales a partir de ese estudio parcial, el seguimiento de esas reglas conduciría a la creación de un ámbito *inhumano*. Según la CV, las explicaciones contemporáneas de la economía han puesto entre paréntesis el carácter relacional de la acción humana y por eso, a fuerza de describir la práctica de la economía con esos modelos, hoy se tienen problemas serios en el ámbito del desarrollo. Problemas que se derivan de aplicar unas reglas obtenidas de un estudio parcial al ámbito del desarrollo humano. Un estudio que se ha centrado en un individuo movido únicamente por el interés individual.

Esa colocación de un aspecto parcial por encima del aspecto moral es lo que ocurre cuando la técnica predomina sobre la moral. Por ello, la CV recuerda continuamente la relación entre técnica y moral. La técnica posee un ámbito propio, pero no puede imponerse sobre la moral. Por su parte, la moral deberá tener en cuenta en consideración los criterios técnicos en el momento de decidir sobre una acción concreta.

¿En qué medida las interpretaciones contemporáneas de la economía padecen las limitaciones que Benedicto XVI señala? En la primera parte, se presentó a la *Economia Civile* como el sustento teórico-práctico en lo que se refiere al tratamiento de la economía en la CV. Se decía que ellos coincidían con el diagnóstico de Ratzinger en el plano filosófico-teológico: hace falta que la relación personal aparezca nuevamente. Desde el punto de vista de la *Economia Civile*, esa relación no siempre ha estado del todo

ausente. Tanto el pensamiento de Aristóteles como el pensamiento del medioevo cristiano proponían una cierta integración de la práctica de la economía y el bien común¹.

Ahora bien, desde entonces el pensamiento y la práctica de la economía han cambiado mucho. Es difícil hablar de la existencia de una teoría económica en el sentido actual en los escritos de Aristóteles. Debido a ello, más que presentar ahora una evolución del pensamiento económico se quiere mostrar, siguiendo el diagnóstico de la *Economia Civile*, el por qué está ausente la relación en la forma de explicar que tiene la economía contemporánea y cuál puede ser una vía para hacer presente el concepto de relación y de don.

1. La relación interpersonal como problemática para la economía

Al hablar de relación entre personas, ¿de qué se está hablando exactamente? Para Benedicto XVI, como hemos visto², está claro: la persona está caracterizada porque su ser está destinado a trascenderse a sí mismo. La persona, añadiendo la terminología de *CV*, es aquella que ha sido creada, que tiene como vocación, la realización plena –el desarrollo– de su capacidad de donarse a otro. “La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales”³. Según el planteamiento de la *Economia Civile* –el hilo conductor por el cual la *CV*

¹ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 18.

² Véase la sección 2.2 b)

³ *CV...*, n. 53.

comunica con la teoría económica— dicha capacidad de realizarse ha sido ignorada por la mayoría de las explicaciones de la actividad económica.

Esa afirmación puede justificarse por el mismo hecho de que el cristianismo y la economía no han estado siempre en relación. Pues del cristianismo depende la aparición del concepto de persona como explica Ratzinger siguiendo a E. Gilson⁴. A esto se suma que el nacimiento de la economía como una ciencia moderna, ocurre ya entrado el siglo XVIII —si tomamos como punto de partida a su reconocido padre, Adam Smith— aun cuando se pueda considerar la Escuela de Salamanca (en un sentido amplio) como precursora en la teorización de elementos básicos de lo que sería después la ciencia económica⁵. Con lo cual, entre el siglo XVIII y la economía contemporánea, el cristianismo ha tenido la oportunidad de entrar en contacto con las explicaciones de la actividad económica.

La tesis de Bruni y Zamagni es precisamente que el Humanismo Civil italiano del siglo XVIII —y sus antecedentes del siglo XV— contiene *in nuce* un planteamiento que permite la aparición del don. Según los humanistas civiles la economía está integrada dentro del bien

⁴ RATZINGER, J., “Concerning the notion of person in theology...”, p. 439.

⁵ La mentalidad bajo la cual la Escuela de Salamanca realiza sus investigaciones es fundamentalmente diversa de esa conceptualización posterior. Los de Salamanca entendieron la economía como parte de la vida moral y es en este sentido que se discute sobre la naturaleza del precio, del valor, del mercado, etc., como señala Illanes en “Economía y reflexión teológica...”, p. 103. Sobre la medida en que puede tomarse como precursora de elementos que se encontrarán en la economía posterior, se pueden confrontar las magnas obras de SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis*, Great Britain, Routledge 2006.; y de ROTHBARD, M.N., *Economic Thought before Adam Smith. An Austrian perspective on the History of Economic Thought*, vol. I, Auburn, Ludwig von Mises Institute 2006.

común de la comunidad de ciudadanos. Al hablar del don y de la fraternidad, se dijo que ambos aspectos tienen como requisito la existencia de un proyecto comunitario. Y para aquellos autores del Humanismo Civil, la economía no es un ámbito desconectado de ese proyecto comunitario. Los representantes de este movimiento italiano –entre quienes destaca Antonio Genovesi– resaltan que la economía tiene como objetivo alcanzar la felicidad, y está no se alcanza sin “hacer felices a los demás”⁶.

En este movimiento surgido en Italia se encuentra se encuentra tanto la noción de persona –dado que nace dentro de un pensamiento cristiano– como elementos modernos de teoría económica, si bien ambos puntos no se encuentran tan desarrollados como hoy en día.

Si bien en el Humanismo Civil la categoría de donación no aparece en los términos de la encíclica, Bruni y Zamagni detectan en esta corriente la centralidad del concepto de “relación interpersonal”, que funciona como sostén de todo el planteamiento. Como expone Zamagni, ya en los primeros antecedentes de la Economía Civil –es decir, la escuela de los Humanistas Civiles del s. XV–, la bondad de la acción económica se determina fundamentalmente a partir de su capacidad para generar comunidad dentro de la ciudad⁷ y no solo, como se verá en Adam Smith, de su capacidad de generar riqueza. La economía es buena o mala si conviene o no a los habitantes de la ciudad tomados en su conjunto; es decir, si crea o destruye el bien común, la piedra de toque de las relaciones interpersonales dentro de la ciudad. Dado el anclaje que tiene el Humanismo Civil en las virtudes

⁶ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 85. La cita es del mismo Genovesi.

⁷ “Globalization: Guidance from Franciscan Economic Thought and *Caritas in Veritate*”, *Faith and Economics*, n.º 56 (2010), p. 98.

aristótelicas, no hay nada malo individualmente que pueda construir una buena comunidad.

¿Existe entonces un planteamiento de la economía que haya incluido la relación interpersonal en su estudio? Al menos existió, y por eso la CV sugiere nuevamente introducirla en la economía. Como Bruni y Zamagni reconocen, no es el planteamiento del Humanismo Civil el que terminó imponiéndose en el pensamiento económico⁸. La influencia del humanista italiano Antonio Genovesi, uno de los autores fundamentales para la *Economia Civile*, fue relegada por la exitosa obra de su contemporáneo, Adam Smith. Este autor escocés, como se verá en el capítulo IV, tenía un concepto de economía inspirado en fuentes muy distintas a las de Genovesi. ¿Qué tanto afectó el triunfo de Smith sobre la propuesta del italiano en la comprensión de la relación interpersonal?

Para ambos profesores italianos, Adam Smith, aun siendo de la tradición de la filosofía moral escocesa, puede ser considerado entre los «economistas civiles» en sentido amplio, que buscan comprender cómo funcionan las relaciones interpersonales en la economía⁹. Pero las significativas diferencias entre el planteamiento de Genovesi y Smith, que terminó por imponerse, dan razón del olvido moderno de la relación interpersonal en las relaciones económicas. ¿En qué discreparon ambos planteamientos?

Bruni descubre una primera diferencia en la distinción radical de Smith entre la relación de benevolencia y la relación de reciprocidad o de intercambio, propia del mercado¹⁰. Ésta última, según Smith, es una relación

⁸ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., eds., *Dizionario Di Economia Civile*, Roma, Città Nuova 2009, pp. 10-11.

⁹ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 38.

¹⁰ BRUNI, L., *Reciprocità...*, pp. 34-45.

puramente instrumental en la que los fines de los participantes son individuales y por ello, los otros individuos son tratados como medios para esos fines. Así, la amistad no tiene un papel dentro del mercado: al revés, puede distorsionarlo y provocar relaciones de injusticia. Aquí influye también, según el análisis de Bruni, la marcada línea divisoria smithiana entre virtudes privadas y públicas. Para Smith, el mercado generaría las condiciones de igualdad e independencia necesarias para que en otros ámbitos se alcancen relaciones de verdadera amistad¹¹.

Otra diferencia, que viene como consecuencia de la primera, es que el bien de la sociedad se construye sin que intervenga el interés por la situación de los demás, sino como consecuencia de la interacción entre el interés propio de todos los participantes¹². Un tercer aspecto diferenciador es que ese fin de la sociedad es la riqueza que cada quién pueda lograr. Para Genovesi¹³ la amistad tiene un papel importante dentro del mercado, la economía está insertada dentro del bien común y el fin de la sociedad es la felicidad, entendida en clave cristiana, de los ciudadanos.

Según Bruni, de la propuesta de Smith dos son los cambios que han permanecido sin alteraciones *sustanciales* en la estructura del pensamiento económico: por un lado, la marcada división entre relación benevolente y de mercado; por otro, la idea de que el bien de la sociedad puede

¹¹ BRUNI, L., *L'ethos del mercato: un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Milano, Bruno Mondadori 2010, pp. 119-120.

¹² *Ibid.*, p. 116; BRUNI, L., *Reciprocità...*, pp. 34-45. Si bien se destaca la necesidad de instituciones que aseguren ese resultado. Lo señala también Lázaro, al identificar el papel del gobierno dentro de la propuesta de Smith. Cfr. LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral, religión*, Pamplona, EUNSA 2002, p. 267.

¹³ BRUNI, L., "Ego Facing Alter...", pp. 287-291.

construirse a través del interés propio¹⁴. Este diagnóstico, sumada a la acusación de una formalización matemática reduccionista, encuentra consenso entre los críticos más destacados del pensamiento económico dominante¹⁵. El juicio al menos se referiría a lo que se ha terminado por llamar la «corriente dominante» de la economía (*mainstream economics*). La influencia de Smith, Bentham y Stuart Mill junto con algunas aclaraciones de Edgeworth, Wicksteed y Robbins, siguen constituyendo el núcleo antropológico de la «corriente dominante»¹⁶. Tal vez puede parecer sorprendente que no se haya mencionado aquí como un rasgo característico de ese núcleo el hedonismo utilitarista. La razón es que este rasgo es excluido de una gran parte del pensamiento económico en los albores del siglo XX –Wicksteed se propone como objetivo desmontar esa acusación¹⁷–. Esas

¹⁴ BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, p. 38.

¹⁵ En estas referencias se pueden encontrar reunidos una buena selección de voces críticas que apoyan la postura de los italianos: SISON, A.J., *Filosofía de la Economía III. Los fundamentos antropológicos de la actividad económica*, Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra 1995; SEN, A.K., “Rational Fools...”; HODGE, A.; DUHS, A., “Implicit a priori in the Evolution of Economics...”; DRAKOPOULOS, S.A., “Wicksteed, Robbins and the emergence...”; CRESPO, R.F., *Las racionalidades de la Economía...*; LAWSON, T., “The nature of Heterodox Economics”, *Cambridge Journal of Economics* 30, n.º 4 (2006), pp. 483-505; JOHN F. TOMER, “Economic man vs. heterodox men: the concepts of human nature in schools of economic thought”, *Journal of Socio-Economics* 30 (2001), pp. 281-293; MARGLIN, S.A., *The Dismal Science...*, pp. 45-46.

¹⁶ Esto no significa que la antropología de Smith haya permanecido invariable en la historia del pensamiento económico: sino que los sucesivos autores han construido sobre algunos de sus elementos básicos, si bien han dejado de lado otros que Smith consideraría fundamentales.

¹⁷ BRUNI, L., “Ego Facing Alter...”, pp. 299-303; DRAKOPOULOS, S.A., “Wicksteed, Robbins and the emergence...” Ese era el propósito de Wicksteed, otra cosa es el grado en que logró realizarlo, como señala Drakopoulos en su artículo.

modificaciones, en orden a desterrar el hedonismo, tuvieron como objetivo independizar las investigaciones de la economía –ciencia de los medios– de aquella de los fines, que sería la moral. Fue el intento de formular una teoría económica según los cánones de la filosofía positivista¹⁸. Según estos cánones, la economía se encargaría únicamente de los juicios analíticos. En la base de esta nueva formulación se encuentra la dicotomía entre hechos y valores criticada en economía desde la perspectiva filosófica por Putnam¹⁹, recogiendo el parecer de otros economistas, entre ellos G. Myrdal²⁰.

Zamagni aporta otros datos, siguiendo la línea de fondo de Bruni y estudiando los principales teóricos de la economía moderna. Él identifica como los principales culpables de la desaparición de la relación interpersonal en economía a estos dos factores: 1) pensar la economía como un ámbito científicamente separado y libre de valores que estudia unos elementos –que constituirían la base de las «leyes del mercado»– lo suficientemente independientes de otros fenómenos humano-sociales, de tal manera que tienden al equilibrio, y 2) reducir la relacionalidad posible en el mercado al intercambio de equivalentes²¹. Si esto es así, qué haga la persona consigo y con los demás es totalmente indiferente al objetivo de la economía, porque no pertenece a su ámbito: se concibe como neutral.

¹⁸ Intento que se enfrentará con la crítica de la Filosofía de la Ciencia. Cfr. SISON, A.J., *Filosofía de la Economía I. Metodología de la ciencia económica...*

¹⁹ PUTNAM, H., *The collapse of the Fact/Value Dichotomy...*

²⁰ Un académico multifacético, sueco y Premio Nobel de Economía en 1974.

²¹ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común*, Madrid, Ciudad Nueva 2012, pp. 61-68.

La separación entre valores y ciencia queda claro en la propuesta de Vilfredo Pareto, insigne economista italiano que se cuenta dentro de las influencias de Wicksteed, y se encuentra en la base de la nueva revolución ordinalista²² de Hicks y Allen, que terminó por derivar en el modelo de «preferencias reveladas» de P. Samuelson²³, premio Nobel de Economía en 1970. Pareto separa las acciones lógicas – puramente instrumentales, de las que se ocuparía la Economía– de las no lógicas –aquellas no tanto irracionales sino que admiten otro tipo de lógica, de las que se ocuparía la Sociología²⁴.

Optar por una economía de puras «acciones lógicas» conlleva la desaparición de la persona y sus relaciones.

²²El término “cardinal” y “ordinal” se usa en economía para designar el modo en que se elige un plan de acción. Los cardinalistas –asociados al utilitarismo más clásico– piensan que el plan de acción se elige haciendo un ranking de la cantidad de utilidad que proporcionan todos los otros posibles planes. El que se clasifica 1º –de ahí el nombre cardinal– es el que el individuo elegiría. La teoría ordinal propugna que esa clasificación es imposible, y lo que está en la base de elección es su preferencia respecto a otros posibles planes. Respecto al origen de la preferencia (si es placer o cualquier otra cosa) la teoría se declara muda. En este sentido, es aún más “éticamente neutral”: solo constata si el individuo elige un plan de acción es porque lo prefiere sobre otros. Con ello intenta eliminar los resquicios por los que puedan entrar interpretaciones filosóficas y psicológicas, incompatibles con el carácter científico de la ciencia. El modelo resultante ha recibido duras críticas, especialmente a partir del artículo de Amartya Sen, “Rational Fools...”

²³ BRUNI, L., “«Hic sunt leones»: interpersonal relations as unexplored territory in the tradition of economics”, en *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, ed. GUI, B.; SUGDEN, R., Cambridge, Cambridge University Press 2005, pp. 212-216; BRUNI, L.; GUALA, F., “Vilfredo Pareto and the Epistemological Foundations of Choice Theory”, *History of Political Economy* 33, n.º 1 (2001), pp. 21-49.

²⁴ En favor de Pareto habría que decir que su modelo de dos lógicas cesa en el modelo de Hicks y Allen, e incluso en el de Wicksteed, para quienes la definición lógica define el campo más amplio de la acción humana.

Efectivamente, si el intercambio se entiende de manera meramente instrumental, no importa si el otro es una persona o una cosa. Lo que importa –precisamente, por eso es instrumental– es el bien que obtengo, que según el modelo de las preferencias reveladas, es el que prefiero. A esto se añade que según ese modelo, el decisor no puede equivocarse ya que siempre elige lo que quiere. De ahí que también haya dicho Pareto que en último término, lo que necesitamos del individuo son sus preferencias. El sujeto podría desaparecer del mapa con tal que nos deje una fotografía de sus gustos²⁵. Esto es suficiente para la economía.

Se ve que la relación interpersonal simplemente no aparece. No aparece porque no se considera como parte de la ciencia económica, cuyo estudio incluye solo los medios como dirá Robbins en 1932 en *An essay on the nature and significance of Economic Science*²⁶. No es parte de su método. No porque no sea importante: C. Menger²⁷ y A. Marshall²⁸ se percataron de su valor, como señala Bruni, pero ambos la dejan fuera del ámbito económico²⁹. Menger,

²⁵ BRUNI, L., “«Hic sunt leones»...”, p. 213.

²⁶ Debe aclararse que para Robbins, la compatibilización de fines y medios es llevada a cabo por la *Política Económica*. Como se ve, sigue permaneciendo la visión instrumentalista del intercambio, aunque relaciones no instrumentales y menos racionalistas aparezcan en otros ámbitos.

²⁷ (1840-1921), uno de los tres padres –junto con W.S Jevons y L. Walras– de la revolución marginalista, llamada así por la centralidad de la teoría de la utilidad marginal en los análisis económicos. Cfr. SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis...*, pp. 827-828.

²⁸ (1842-1924) Su importancia, quizás más que en aportaciones novedades, radica en la creación de una escuela que influirá en la forma de concebir la economía y su método analítico. De la Escuela de Marshall en Cambridge, saldrán figuras eminentes como A.C Pigou –pionero en la nueva etapa de la “welfare economics”– y J. M. Keynes –aunque luego haya dado un marcado giro teórico. *Ibid.*, pp. 834-840.

²⁹ BRUNI, L., “«Hic sunt leones»...”, pp. 218-221.

porque no es una mercancía, un bien; Marshall, mucho más consciente de la relevancia de las relaciones interpersonales en el bienestar del individuo, no supo integrarlas en el núcleo duro de sus reconocidos aportes a la ciencia económica; probablemente, porque cayó en la cuenta en la dificultad de encontrar una definición de la influencia de las relaciones interpersonales en la economía lo suficientemente clara para ajustarse al método analítico de dicha ciencia.

Según lo expuesto hasta aquí, la relación queda fuera por convertirse en un problema metodológico. Se opta por un modelo de ciencia que no puede captarlas.

Ciertamente, los modelos científicos con los que se estudia la realidad no tienen por qué captar todos los elementos de la realidad³⁰. Sin lugar a dudas, una cierta abstracción de la realidad por parte de las ciencias es conveniente y válida. Pero esa abstracción es conveniente y válida si su resultado es captar el fundamento, la esencia de lo real, eliminando aquello accidental. No lo es, si la abstracción es una simplificación realizada para que coincida con el método que se ha definido con anterioridad. Justamente lo que Benedicto XVI está luchando por transmitir es que para la persona, su carácter relacional es esencial. No puede dejarse entre paréntesis y por eso un científico que al estudiar las acciones humanas lo dejase de lado, corre el riesgo de hacer una simplificación indebida³¹.

³⁰ El papel de los modelos en la ciencia económica es un tema clásico en la filosofía de la economía –heredado en cierta medida de la filosofía de la ciencia–. Cfr. CRESPO, R.F., *Filosofía de la economía...*, pp. 75-80. Se sigue aquí la exposición que se encuentra en esas páginas.

³¹ Aquí está en juego el papel de los supuestos en la construcción de la teoría económica. M. Friedman, en su memorable ensayo *The methodology of positive economics* quizás sin darse cuenta de las implicaciones, califica como irrelevante el papel de los supuestos. Dice que lo que realmente importa es la capacidad predictiva de la ciencia. Una

El problema no es abstraer, sino reducir y tomar luego «la parte por el todo»—usando un método inadecuado³². Pero aquí no se trata de resolver cuestiones propias de la filosofía de la economía, sino de ahondar en los supuestos antropológicos que terminan por ser incompatibles con la relación interpersonal, condición indispensable para que aparezca el don.

Para terminar este apartado conviene hacer una advertencia. Es fundamental subrayar que lo que el método que los economistas han creado no capta es esa relación interpersonal de donación, y no el altruismo, la filantropía o el interés por los demás. El cálculo matemático y la teoría de las preferencias no tienen ningún problema en incorporar «el interés por los demás» como una variable más a resolver en la función objetivo³³. Así lo hizo F. Y. Edgeworth, de quién Sen recuerda su expresión «el primer principio de la Economía es que todo agente actúa solamente por interés propio»³⁴. En el libro al que pertenece la cita —“*Mathematical Physics*”—, Edgeworth desarrolla matemáticamente la demostración de

de las grandes aporías de este planteamiento es que no se podría saber si un resultado logrado es realmente predictivo (¿respecto a qué supuestos?), y en consecuencia, no se podría mejorar la investigación. Esta y otras dificultades son destacadas por D. Hausman en “Philosophy and Economic Methodology”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1984 (1984), pp. 231-249. Ver también CRESPO, R.F., *Filosofía de la economía...*, pp. 88-94.

³² Como se ha visto, este punto ha sido una buena parte del reclamo de la DSI —y de los economistas críticos del *mainstream*—.

³³ La expresión «incorporar el altruismo a la función objetivo» deja sin explicar en qué consiste «la función objetivo» que podría seguir siendo maximizar el propio interés. Sin embargo, según Edgeworth, la objeción pierde sentido si *mi* función objetivo se identifica con la de *alguien más*. El planteamiento esconde la problemática moderna de compatibilizar el interés propio con el interés por los demás, que será discutida en el siguiente capítulo.

³⁴ “Rational Fools...”, p. 317.

cómo la introducción del altruismo –una utilidad asociada al aumento de utilidad de otro individuo– no modifica sustancialmente el modelo que supone que el individuo busca su propia utilidad. El modelo de racionalidad instrumental que subyace a lo que en términos generales podría llamarse teoría de la elección racional, evade con facilidad las acusaciones de «egoísmo». Basta ver las aportaciones de Gary Becker³⁵ en el tema del altruismo. Al final, el altruismo se llega a entender como una preferencia individual más, un requisito a satisfacer, un resultado a alcanzar. «Quiero lo que Juan quiere y no lo que yo, Pedro, quiero» puede ser un motivo válido, pero eso no importa para el análisis de lo que Pedro hace porque, aunque Pedro sea movido por lo que Juan quiere, Pedro solamente hace –por definición– lo que él quiere³⁶. Las acciones revelan las preferencias-fines. Esto lleva a un círculo vicioso lamentable: ¿qué fines revelan las acciones? Los que las acciones revelan³⁷.

³⁵ Nobel de Economía en 1992. Destaca por la expansión de la lógica económica –entendida en términos instrumentales maximizadores– a otros ámbitos humanos, p.ej., el matrimonio. BRUNI, L., *Reciprocità...*, pp. 49-50.

³⁶ Afirmación esencialmente cierta. Pero lo que deja de lado es que la misma acción –no el resultado– adquiere un sentido diferente para Juan dependiendo si Pedro la realiza con la intención de agradar a Juan o agradarse a sí mismo.

³⁷ Para Crespo, dicha conclusión se evita si se reconoce que racionalidad no es igual a maximización. En primer lugar, debe considerarse, que si hay comportamiento maximizador, se admite la posibilidad de un comportamiento no-maximizador. Si no fuese así, el término «maximizar» perdería capacidad explicativa, pues no agregaría nada a decir que un humano actúa. En segundo lugar, habría que estudiar si todos los motivos son susceptibles de maximización. En el fondo se esconde una predisposición a materializar todos los motivos. Cfr. CRESPO, R.F., “Nota sobre una confusión: la omnipresencia del comportamiento interesado o maximizador”, presentado en *XIII Jornadas de Epistemología de las Ciencias Económicas*, Universidad de Buenos Aires, Argentina 05-10-2007.

Crespo señala que la aproximación de la teoría de la elección racional, además de la trivialidad debida al círculo vicioso, sigue sujeta a las limitaciones de la razón instrumental, su género próximo. La razón instrumental no da cuenta de las decisiones personales, en las cuales los fines modifican de manera constante los diversos cursos de acción posible. El fin no determina inmediatamente todo el curso de acción posible, sino que va modificándose él mismo a medida que los medios se revelan suficientes o insuficientes³⁸. Crespo señala, desde una perspectiva que coincide con el planteamiento de Benedicto XVI, que si lo que se quiere estudiar es la acción humana, debe estudiarse todo el proceso deliberativo: primero el de los fines, y luego el de los medios estructurados internamente de acuerdo al orden compatible con la consecución del fin.

Si se debe recuperar la relación para la economía, tal como propone la *CV* y la *Economía Civile*, debe abandonarse la racionalidad instrumental como pre-requisito teórico para el estudio de las actividades humanas que acontecen en el ámbito económico. Este tipo de racionalidad solamente permite valorar el resultado (sea entendido en términos de recompensas psicológicas, materiales o ambas) y no lo que sucede *durante* la adquisición del resultado. Pero, ¿vale la pena introducir la relación interpersonal en el discurso económico? ¿Cómo?

Si la Economía se ve desde una perspectiva más amplia, p.ej., en relación con la sociedad en la que los intercambios ocurren, es más fácil apreciar la importancia de las relaciones interpersonales. B. Gui y R. Sugden, señalan –

³⁸ CRESPO, R.F., *Las racionalidades de la Economía...*, pp. 22-35; “Una reflexión sobre la razón teórica y la razón práctica en la economía”, *Empresa y Humanismo* 12, n.º 2 (2009), pp. 109-112; “Relevancia de la racionalidad...”, pp. 39-44.

sin querer hacer una lista exhaustiva o completa— las siguientes razones, basándose en investigaciones empíricas contemporáneas³⁹: 1) las relaciones interpersonales que ocurren dentro de la esfera económica influyen en el rendimiento económico —p.ej., el intercambio de información en la organización informal⁴⁰, influye en la calidad de toma de decisiones y en la velocidad de respuesta a cambios en el entorno—; 2) Decisiones económicas afectan las relaciones interpersonales dentro de la esfera económica —decisiones de sueldos afectan la actitud de los trabajadores—; 3) Relaciones interpersonales dentro de la esfera económica pueden afectar el bienestar total de la persona; 4) Relaciones interpersonales fuera de la esfera económica pueden afectar el rendimiento económico; 5) Elecciones «económicas» pueden afectar las relaciones interpersonales fuera del ámbito económico; 6) Las relaciones interpersonales fuera del ámbito económico pueden afectar el bienestar total de la persona.

Esta perspectiva ampliada, como señalan Bruni y Zamagni, era la visión original de Adam Smith, en quien las relaciones instrumentales del mercado facilitan alcanzar el fin en otro ámbito de la vida. El reconocimiento de la importancia de las relaciones interpersonales en el ámbito económico, dadas sus repercusiones sociales y viceversa, vuelve a poner el problema de si hay dos o más ámbitos de racionalidad incompatibles entre sí, y qué consecuencias se

³⁹ GUI, B.; SUGDEN, R., eds., *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, Cambridge, Cambridge University Press 2005, p. 5. Ambos autores son puntos de apoyo habitual en las investigaciones de Bruni, y suelen colaborar en proyectos comunes. Ver p.ej., BRUNI, L., *Reciprocità...*, p. xvi; BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato...*, p. 32.

⁴⁰ En el contexto de la «teoría de la firma» o teoría de la empresa, la organización informal está constituida por el conjunto de relaciones que aparecen al margen de la organización formal, entendida esta como las relaciones oficialmente previstas para el funcionamiento de la empresa.

derivan de su interacción para la persona. Ya se ha visto que la *CV* aboga por la reunificación de los diversos ámbitos en un tipo de racionalidad práctica inclusiva, que respeta los matices que pertenecen a cada esfera de la actividad humana. Esto lo logra gracias a una concepción unitaria del fin de la persona, que implica que en todas sus acciones se manifieste de alguna manera su capacidad de donación.

2. Nuevas teorías: ¿mismas soluciones?

El problema de la compatibilidad de las racionalidades en el mercado ha generado una buena cantidad de material académico en los últimos años. En concreto, el tema de la posibilidad de la reducción del interés por los demás (altruismo) al interés por uno mismo, como si fuese una preferencia más. Quienes niegan esa posibilidad aducen que la reducción del altruismo a preferencia es fruto de un método deficiente que contempla toda acción humana desde una única racionalidad la instrumental. A esa objeción se puede añadir que la racionalidad instrumental también deja de lado la calificación moral de esa preferencia, que para el marco teórico de la *CV* es fundamental.

Es decir: el bienestar ajeno puede incorporarse dentro de la función objetivo del agente, pero lo que dicha función no muestra –porque el problema no es matemático, sino moral– es si lo que el otro obtiene es bueno para él⁴¹. El

⁴¹ Que podamos querer lo bueno para otro, es el planteamiento que subyace a la caridad cristiana, y que como se ve, no es analizable por la metodología de las preferencias. Por otro lado, ¿cómo sabe el agente que ha aumentado el bienestar del otro si no es porque tiene claro cómo valorar el bienestar? Que el bienestar consista en dinero, satisfacción

análisis de las preferencias es ciego respecto a lo bueno, en la medida que no declara si lo que el individuo elige es lo que le conviene⁴². Así, si “el otro” elige tomar estupefacientes antes que evitarlos, si el agente es altruista –porque su bienestar aumenta con el bienestar del otro– debería ser más feliz.

La aproximación de la racionalidad instrumental presenta, sin embargo, una clara ventaja metodológica: todas las preferencias tienen el mismo valor. Y como todas las preferencias tienen el mismo valor, el mercado se puede tomar como un lugar de moralidad neutral, pues en él simplemente se satisfacen preferencias. El óptimo de Pareto⁴³ funciona bajo ese supuesto. Gracias a esa equiparación de preferencias, el mercado podría funcionar, como señala Zamagni, únicamente teniendo como referencia la eficiencia⁴⁴.

Esa primacía del resultado (tener datos comprobables que sirvan universalmente) sobre los medios (reducir la racionalidad humana a la racionalidad instrumental) tiene un problema metodológico que conduce a una paradoja en el tema del altruismo. Dejando a un lado las posibles

psicológica, elección individual independiente o lo que sea, conlleva una importa carga filosófica. Por eso no basta con decir que «aumenta», sin especificar qué es lo que aumenta y por qué tendría que aumentar.

⁴² La pregunta lógica que surge es: ¿si no le conviene, porqué lo elige? Aquí hay que referirse al problema de la separación entre hechos y valores, que según el libro citado de H. Putnam permea una buena parte de la teoría económica. Esto a su vez, esconde otro problema: ¿cómo distinguir entre altruismo y el aumento de bienestar propio debido a elecciones desventajosas para el otro? Piénsese en quién se alegra porque un amigo suyo se ha unido a su banda de ladrones. Pero sin hacer referencia a los valores, la distinción parece imposible.

⁴³ Un óptimo de Pareto es la situación en la que nadie puede incrementar la satisfacción de sus preferencias –pues el bienestar se mide a través de esa satisfacción– sin disminuir la satisfacción de las preferencias de otro.

⁴⁴ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, p. 28.

desventajas del óptimo de Pareto en cuanto herramienta de análisis social, conviene fijar la atención en el supuesto matemático según el cual el altruismo es incorporable a la función de satisfacción de un individuo cualquiera. El altruismo, en ese caso, suele comprenderse como «interés por la felicidad del otro». Benedetto Gui, estudioso del campo de las relaciones interpersonales, señala que ese supuesto conduce a situaciones muy curiosas. P.ej., si una mujer infeliz con sus personales características es altruista y desea maximizar su bienestar, si desea casarse debería escoger la pareja menos altruista posible. Solo así, dado que su infelicidad le importa poco a su pareja –y por ello sería feliz a pesar de ella– ella podría optimizar su bienestar⁴⁵.

Gui concluye irónicamente: “De esta manera aprendemos que, cuando somos tocados por la desgracia, la receta para la felicidad –o una menor infelicidad– es tener al lado a un compañero indiferente y por tanto, contento”. Centrarse en el resultado hace perder por completo en qué consiste el fin mismo del establecimiento de una relación de ese tipo: contar con la simpatía del otro⁴⁶. Si la teoría del altruismo como preferencia no muestra ni el problema moral (es decir si se elige algo bueno) ni la relación interpersonal, claramente es insuficiente para la meta que la CV propone.

Por tanto no es de sorprender que Bruni y Zamagni descarten el poder explicativo de esa formulación del

⁴⁵ GUI, B., “From transactions to encounters: the joint generation of relational goods and conventional values.”, en *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, ed. GUI, B.; SUGDEN, R., Cambridge, Cambridge University Press 2005, p. 28.

⁴⁶ Por otra parte, se podría hacer la siguiente pregunta metodológica: si las preferencias de un individuo son exactamente iguales a las de otro... ¿cómo sabemos que se trata de una auténtica incorporación de las preferencias de *otro* individuo y no de una mera coincidencia? Cfr. DAVIS, J.B., *The theory of the individual in Economics...*, p. 43.

altruismo. Sin embargo, en algunas de las recientes explicaciones del altruismo, al incorporar preferencias más complejas sobre los demás⁴⁷, contribuyen a poner en evidencia la necesidad de las relaciones interpersonales para la propia felicidad. Esto proporciona algunas pistas acerca de las condiciones de constitución de esas relaciones y poco a poco dejan de lado la racionalidad instrumental.

Una buena cantidad de estos estudios parten del análisis del comportamiento de individuos que tienen *other-regarding preferences*. Si bien se sitúan dentro de la teoría de las preferencias, la hipótesis de la racionalidad maximizadora –respecto a un único interés material– ya no se encuentra presente, aunque algunas se muevan todavía dentro de la racionalidad instrumental⁴⁸. Dan cabida a diversas intenciones y diversos modos de satisfacerlas. Salvo esa diferencia, el planteamiento es parecido.

⁴⁷ Ya no son simplemente preferencias sobre el bienestar positivo del otro, sino también sobre la forma de contribuir a ese bienestar positivo, o sobre la respuesta del otro a la contribución a su bienestar positivo o sobre las alternativas que el otro deja de lado. Es lo que muestra Sen con su ejemplo del ofrecimiento de una manzana partida en dos mitades desiguales a un amigo. El amigo elige la mitad más grande, y el oferente se enfada: no porque se haya quedado el amigo con la mitad más grande (pues si se la hubiesen ofrecido a él, se hubiese quedado con la parte pequeña), sino porque el amigo se supone que se interesa por el bienestar material del oferente. Cfr. SEN, A.K., “Rational Fools...”, pp. 328-329.

⁴⁸ Pertenecen al gran ámbito de la *behavioral economics*, que tiene a su favor la integración interdisciplinaria, aunque no abandonan del todo el positivismo científico. La independencia del método de la elección racional varía de unos autores a otros, pues mientras que algunos rechazan la reducción de las intenciones a la maximización de una única motivación material, el planteamiento podría ser reconducible a la maximización de una función más compleja, que incluye otros intereses. Cfr. ZAREI, L., “Economia Comportamentale”, ed. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Dizionario di Economia Civile*, Roma, Città Nuova 2009, pp. 311-321.

Como explican Bruni y Sugden, estas teorías entienden que “la preocupación o apatía de un individuo en relación con otro es una propiedad de sus preferencias. Decir que una persona A se preocupa por otra persona B es decir que A prefiere que el consumo o bienestar de B sea mayor antes que menor, y consecuentemente que A quisiera sacrificar algo de su propio consumo para mejorar la posición de B”⁴⁹. Pero ¿por qué insertar el sacrificio?, ¿no podría A simplemente interesarse en el bienestar de B sin sacrificar su propio consumo, dado que para estas teorías lo importante no es maximizar? Como ambos autores contestan, esa pregunta supone olvidar el lenguaje de las preferencias: en él no importa qué cosa se prefiere, sino qué se prefiere con respecto a otra cosa⁵⁰. La pregunta que se hace a A es “¿qué consumo se valora más, el propio o el de B?”. Si es el ajeno, en caso de elección entre mandarinas (que prefiere B) y piñas (que prefiere A), escogerá mandarinas. Pero esto implica que se queda sin piñas. De esta manera, la conducta altruista queda caracterizada como la que implica sacrificio.

Nótese que esto solamente tiene sentido si se ha aceptado que la razón de la elección es distinta de la lógica maximizadora. Estos planteamientos dejan cabida, como se indicaba arriba, a una variedad de motivaciones y superan los obstáculos que la teoría de la elección racional encuentra para explicar la cooperación en algunas situaciones concretas. De manera especial en su libro titulado “*Reciprocità*”, Bruni expone lo que a su juicio son los aciertos y limitaciones de estos autores⁵¹. Ahí menciona los estudios pioneros de

⁴⁹ BRUNI, L.; SUGDEN, R., “Fraternity...”, p. 38; BRUNI, L., *L’ethos del mercato...*, p. 172.

⁵⁰ BRUNI, L.; SUGDEN, R., “Fraternity...”, p. 39.

⁵¹ BRUNI, L., *Reciprocità...*, pp. 22-29. Reciprocidad en estos autores –no en Bruni ni en Zamagni– se refiere a la capacidad de responder con un comportamiento similar al que otro ha mostrado, o se piensa que mostrará.

Matthew Rabin sobre *fairness*⁵², y las consiguientes aportaciones en la línea de la *strong reciprocity*⁵³ de Ernst Fehr, Urs Fischbacher, Armin Falk, Samuel Bowles y Herbert Gintis entre otros⁵⁴. Los resultados de sus estudios son obtenidos a través de experimentación y estudio de la conducta, método propio del enfoque de la *behavioral economics*.

Para Bruni, este enfoque entra dentro de lo que él llama «reciprocidad condicionada»: “coopero si tú cooperas”. Como se ha visto, esta no es todavía la reciprocidad del *ágape*. ¿Qué le impide llegar a ese nivel? En primer lugar, y quizás sea la crítica más acertada, en estos modelos el contenido intencional no es lo que ambos logran, sino el

⁵² Rabin concluye que se es gentil (*kind*) con los que han sido o se piensa que serán gentiles, y no con los que no han sido o se piensa que no serán, castigando de alguna manera la conducta que se considera inapropiada, aunque implique sacrificio. Por eso se concluye que se actúa teniendo como base la equidad (*fairness*). En la teoría de Rabin, se contempla como elemento para determinar la respuesta a una acción no sólo la acción misma, sino las alternativas que el sujeto tenía antes de decidir.

⁵³ Es denominada *strong*, porque está incluso dispuesto a perder bienestar para castigar a quien ha incumplido las reglas de cooperación, y es una predisposición intrínseca, no motivada por incentivos materiales. Cfr. BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato...*, p. 71; GINTIS, H. ET AL., “Moral Sentiments and Material Interests: origins, evidence and consequences”, en *Moral sentiments and material interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*, ed. GINTIS, H. ET AL., Cambridge, Mass.; London, MIT Press 2005, pp. 3-39.

⁵⁴ Ellos agregan, a diferencia del estudio de Rabin de 1993 –que se centra en la intención de los agentes– la equidad del resultado como un factor que influye en el tipo de comportamiento que se adopta. Cfr. FISCHBACHER, U.; FALK, A., “Modelling Strong Reciprocity”, en *Moral sentiments and material interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*, ed. GINTIS, H. ET AL., Cambridge, Mass.; London, MIT Press 2005, p. 212. En el mismo estudio se analizan otras variantes respecto al modelo de estos autores.

sacrificio que cada uno realiza. Es cierto que en la cooperación que resulta de la *strong reciprocity* se logra un mutuo beneficio. Pero es precisamente porque la intención no es ese beneficio sino el sacrificio, por la que esa conducta se puede distinguir de la conducta egoísta⁵⁵. En el fondo, hay cooperación pero es motivada por intereses, en sentido estricto, individuales. Es el precio de usar la teoría de las preferencias como base.

En segundo lugar, a Bruni le parece que esta teoría tampoco resuelve la división entre conducta egoísta en el mercado y conducta altruista fuera del mercado, que es una de las herencias de Adam Smith. En el mercado se seguiría pensando como única posibilidad la conducta egoísta, pues una finalidad común dentro del mercado sigue siendo invisible al método. Efectivamente: si la conducta dentro del mercado estuviese fundamentalmente caracterizada como beneficiosa para ambos, sin sacrificio alguno, esa conducta no podría pertenecer al tipo de la *strong reciprocity* y por tanto no sería una preferencia *other-regarding* ni social⁵⁶. Nuevamente, la relación interpersonal no puede ser captada debido a una formulación restrictiva de la acción humana.

Una solución al primer problema de la intencionalidad individual, es decir usar el sacrificio como característica para discernir la conducta benevolente, es presentada por las teorías de *team thinking* y *we-rationality*. Bruni enumera dentro de este grupo las propuestas de Margaret Gilbert, Raimo Tuomela, Martin Hollis, y Robert Sugden⁵⁷. Al margen de las críticas que cada uno de estos autores tiene de las

⁵⁵ BRUNI, L., *L'ethos del mercato...*, p. 174; BRUNI, L.; SUGDEN, R., "Fraternity...", pp. 40-41.

⁵⁶ BRUNI, L., *L'ethos del mercato...*, p. 176; BRUNI, L.; SUGDEN, R., "Fraternity...", p. 41.

⁵⁷ BRUNI, L., *Reciprocità...*, p. 7.

insuficiencias explicativas del otro⁵⁸, en general comparten que el establecimiento de una relación grupal 1) se origina a partir de la existencia⁵⁹ de un objetivo común: la mejor opción para el grupo; 2) se piensa que todos los miembros del grupo –o al menos una mayoría significativa– atribuyen a los demás esa intención. En este sentido, estas propuestas muestran la existencia de una reciprocidad de intenciones dentro del mismo grupo, sin necesidad de recurrir –en el caso de Hollis y Sugden– a hipótesis contractualistas, o a castigos por no cooperar.

Nuevamente, estas propuestas caen dentro de la «reciprocidad condicionada» o «reciprocidad *philia*», si bien, al contrario de la *strong reciprocity* se alejan –cada una a su manera– de la teoría de la elección racional y de la racionalidad instrumental. Bruni ve con buenos ojos los logros de estas investigaciones pues ponen en evidencia las ventajas del comportamiento cooperativo sobre el de un egoísta racional y, además, la cooperación no se explica en términos de sacrificio. Sin embargo indica que los resultados siguen siendo insuficientes para explicar cómo se crea un mercado (un tipo de sociedad civil) en el que de hecho surgen comportamientos cooperativos⁶⁰.

Es decir: esa reciprocidad es un buen «estado» de convivencia civil, pero no proporciona los elementos para «crear» ese estado. En una sociedad donde no todos están dispuestos a cooperar, las personas con una disposición al bienestar del grupo tampoco cooperarían, pues les faltaría la

⁵⁸ SUGDEN, R., “Team Preferences”, *Economics and Philosophy* 16, n.º 2 (2000), pp. 186-190; BARDSLEY, N., “Interpersonal Interaction and Economic Theory: The Case of Public Goods”, *Annals of Public & Cooperative Economics* 71, n.º 2 (2000), pp. 201-221.

⁵⁹ La forma en que se llega a ese reconocimiento y su justificación es uno de los puntos de divergencia entre dichos autores.

⁶⁰ BRUNI, L., *L’ethos del mercato...*, p. 176.

evidencia necesaria de las intenciones recíprocas de los demás; o en todo caso solamente cooperarían entre quienes tienen sus mismas convicciones y no lograrían convencer con su actuación a quienes piensan que no existen personas con esa disposición a cooperar y que por ello, no cooperan⁶¹. Una teoría de este tipo no se libraría aún del fantasma de Smith y la distinción de comportamientos según el contexto: social o de mercado. Si bien al menos no rechaza que dentro del mercado podrían darse situaciones de cooperación en equipo o bajo la lógica del «nosotros»

Por otra parte, queda sin explicar cómo se crean esas disposiciones, y queda abierta la cuestión de la moralidad del objetivo del grupo al que cada quién se adhiere y cómo pueden ser compatibles los objetivos de cada grupo con los de otro. Debe tenerse en cuenta, en descargo de dichas teorías, que estas propuestas no buscan convertirse en explicación del funcionamiento de la sociedad, sino indicar la existencia de comportamientos que la teoría de la elección racional considera como imposibles.

Desde un enfoque parecido, las teorías que explican la colaboración de personas en bienes públicos, muestran no ya la existencia, sino la necesidad de que existan personas con este tipo de disposiciones, si se quiere medianamente mantener el tejido societario (la *we-rationality* es también una solución al problema de la cooperación en bienes públicos; el recurso de Sen al «compromiso» es otra solución). Bruni⁶² cataloga aquí los estudios que señalan la «tragedia del bien colectivo»⁶³: con solo individuos

⁶¹ BRUNI, L., *Reciprocità...*, p. 87.

⁶² BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato...*, pp. 73-100.

⁶³ O “*tragedy of commons*”, tomado del título de un artículo de 1968 de Garret Hardin. Se traduce aquí por «colectivo», siguiendo a Bruni, porque ahí *commons* no hace referencia tanto a un bien común en el sentido de la DSI, sino a un bien que de las dos características distintivas del bien

calculadores-egoístas muchos bienes públicos tenderían a ser destruidos.

El razonamiento es el siguiente⁶⁴. El individuo calculador tiende a fijarse en lo que el bien público le reporta a su bienestar individual, y de igual manera, tiende a interpretar su consumo del bien público como una fracción más o menos insignificante. Si es un individuo racionalmente maximizador, tenderá a incrementar su consumo pues el bienestar que obtiene es mayor que lo que disminuye del consumo del bien público (una fracción, pues el efecto del consumo de uno, se reparte entre todos). El problema surge si todos tienen esa misma lógica. Podría pensarse que, dado que uno de los supuestos de la teoría de la elección racional es el conocimiento completo de las intenciones de los demás, el individuo detendría su consumo antes de destruirlo, pues sabe que lo destruirá. Pero solo lo haría si los demás se detienen también, porque sino perdería consumo posible⁶⁵.

Al problema se le dan varias soluciones: intervención estatal, privatización adecuada, acrecentar el tejido institucional, cultura, etc. Bruni se decanta por la cultura, pues le parece que es la más respetuosa con la libertad y sobretodo ataca directamente el problema del «marco» con el que se encuadra la situación. Para llegar a la «tragedia del bien colectivo» hace falta que los participantes vean el

público tomado en su sentido económico –1) nadie es excluido de su consumo y 2) no hay rivalidad en el consumo– solo posee la primera.

⁶⁴ BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato...*, pp. 74-75, 82-84.

⁶⁵ A diferencia de la *strong reciprocity* y la *we-rationality*, que parten de la constatación que el comportamiento predicho por la teoría de la elección racional no se comprueba en la práctica, aquí se busca tomar en serio dicha teoría y resolver de alguna manera la tragedia a la que se dirige. Se puede decir que las primeras dos teorías son tentativas para salvar la contradicción entre el «problema teórico» y «los resultados empíricos» de la contribución a los bienes públicos.

problema desde el punto de vista de la elección racional. Si no lo ven así, no hay tragedia⁶⁶. Obviamente, el cambio cultural implica un tejido institucional y una cierta intervención estatal, pero sin él, es poco probable que el problema se resuelva⁶⁷.

Ahora bien, y esta es la razón de haber traído a colación esta paradoja, ¿es la relación inter-humana que se da en el mercado una especie de bien público? Si bien parece tener características que lo harían asimilable a ese tipo de bien, Bruni y Zamagni no están de acuerdo con la caracterización⁶⁸. Su argumento es que la distinción bien público-bien privado habla sobre el tipo de consumo de los bienes, y no dice nada de la relación que se establece entre quienes lo consumen. Ciertamente el planteamiento de la «tragedia del bien colectivo» ilumina el problema relacional, pero cara al *consumo individual* de un bien dado. La relación sigue siendo en este planteamiento *un medio para conseguir otra cosa*. Y por otra parte, esa relación aparece no en las normales relaciones del mercado (que son bienes privados), sino en los colectivos. De todas formas vale la pena destacar que esta aproximación ayuda a comprender cómo los bienes privados suponen la existencia de otro tipo de bienes.

La propuesta de Serge-Christophe Kolm, uno de los pioneros en el ámbito de la teoría de la reciprocidad, se diferencia de las anteriores en cuanto introduce la reciprocidad en un ámbito propio, si bien relacionado con el

⁶⁶ BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato...*, pp. 92-94.

⁶⁷ Bruni señala aquí, como análoga a la «tragedia de bien público» la crisis recién vivida: en este caso, él se refiere al bien común de la confianza. Cfr. *Ibid.*, p. 75.

⁶⁸ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, cap. 9. En varias de sus obras repiten esta crítica. Cfr. BRUNI, L., *Reciprocità...*, pp. 15-16; *El precio de la gratuidad...*, pp. 92-93; *Le nuove virtù del mercato...*, pp. 214-215; ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, p. 216.

ámbito del mercado y estatal. La reciprocidad tendría que ver con la acción de «regalar» (*gift giving*). Con esto Kolm quiere indicar: “primero, que esos actos [recíprocos] que constituyen la relación son gratuitos, no forzados, ni realizados bajo coerción o amenaza de daño; y, secundariamente, no son proporcionados en intercambio por otra cosa, en el sentido de un intercambio mutuamente condicionado de tipo mercantil”⁶⁹. Lo intercambiado es obviamente un bien para el otro. Este «regalar» –condicionado no por un contrato, pero sí por la expectativa–, también podría aparecer en relaciones que no exigiesen ninguna contraprestación. El problema es que estas últimas son muy difíciles de encontrar. De todas formas, el regalar condicionado tiene un efecto importante: fomenta la aparición de conductas que todos preferirían, como se verá. Kolm parte de un supuesto en las preferencias personales de todos los involucrados, y que es básico para que teoríase funcione: la gente prefiere una sociedad en la que todos “regalen” –que tengan ese tipo de actitud, pues no se refiere necesariamente a algo físico– que a una en la que nadie lo haga⁷⁰.

Si esto es lo que la gente prefiere, ¿cómo lograrlo? Kolm analiza distintos marcos de acción –entre ellos el del egoísta económico– y descarta aquellos que dada su jerarquía de preferencias inicial, se encontrarían con el dilema de que su actitud de partida impediría la aparición de la sociedad en la que todos «regalaran»⁷¹. Para su aparición se necesita que todos prefieran, como actitud inicial, «regalar y que todos regalen». Nuevamente, surge la pregunta: ¿Cómo lograr que ese sea el punto de partida?

⁶⁹ KOLM, S.-C., “The logic of good social relations”, en *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, ed. GUI, B.; SUGDEN, R., Cambridge, Cambridge University Press 2005, p. 177.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 179.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 179-181.

Si la preferencia se refiere al hecho de «dar» y no tanto a la intención de «regalar», esa situación puede provocarse con un marco jurídico. El marco jurídico no obliga a «regalar» (pues es imposible), pero sí a «dar». Si esto es así, quienes dentro de la jerarquía de preferencias estiman más «regalar si otros dan» –como se ve su actitud depende de lo que hagan los demás y en este sentido es recíproca–, regalarían. Surgen así actitudes pro-sociales del tipo “contribuyo gratuitamente, si los demás contribuyen justamente”⁷².

En una reseña⁷³ a uno de los últimos libros de Kolm, Bruni resume en 2 aspectos los puntos que le parecen insatisfactorios de la propuesta de Kolm: 1) en el fondo, al quedarse en el paradigma de las preferencias, se le pueden aplicar las mismas críticas que a las teorías de “*other-regarding preferences*”; 2) al caracterizar la reciprocidad como la acción que no depende de ningún contrato vinculante de intercambio, dejaría fuera al mercado –donde hay contratos vinculantes– de la reciprocidad. En la propuesta de Kolm, la reciprocidad es otro ámbito distinto del ámbito del mercado o del estatal, que en todo caso, podría acompañar a esas otras relaciones. “Estas relaciones [propias del «regalar»] pueden acompañar relaciones de intercambio (en su sentido estricto) y relaciones jerárquicas; pero, en ese caso, los distintos aspectos de esas relaciones complejas no deben ser confundidos”⁷⁴. Aunque esto se asemeja a la propuesta de las 3 reciprocidades de la *Economía Civile*, es importante notar, junto con Bruni, que la relación de mercado sigue siendo «ajena» al mundo de la reciprocidad, y que puede ser «mejorada» solo si se «añade» la acción de regalar. En la

⁷² *Ibid.*, p. 187.

⁷³ BRUNI, L., “Reciprocity: An Economics of Social Relations”, *Economics and Philosophy* 26, n.º 2 (2010), pp. 241-247.

⁷⁴ KOLM, S.-C., “The logic of good social relations...”, p. 77.

propuesta de la *Economia Civile* la acción de mercado puede construir ella misma, cambiando su intencionalidad, “fraternidad”.

Los planteamientos más cercanos al que proponen Bruni y Zamagni son los que podrían agruparse dentro de la teoría de los bienes relaciones, presentada – independientemente y con diversos matices– por Carole Uhlaner, Benedetto Gui, Pierpaolo Donati y Martha Nussbaum⁷⁵. Son cuatro teorías que explican la relación como un determinado bien. Bruni destaca que su elemento común es concebir la relación como un bien con valor intrínseco que se obtiene en un tipo de interacción con otra persona. Que sea un «tipo» no es una dificultad para que sea compatible con las interacciones de mercado, con lo cual constituye un gran avance respecto a las anteriores teorías.

Pero tampoco estas teorías terminan de satisfacer los criterios que asume la *Economia Civile*. Uhlaner coloca a los bienes relacionales dentro del sub-grupo de bienes públicos, si bien con la característica especial de que no pueden existir si no se consumen al mismo tiempo entre sus participantes y por tanto son «locales». Bruni destaca que en este planteamiento –como en el de Gui, como se verá– la desventaja es que el bien no es la relación en sí misma, sino el bien producido por la relación⁷⁶. Es un bien «relacional»

⁷⁵ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, pp. 271-272. La versión inglesa del libro, publicada en 2007 contiene los añadidos de investigaciones publicadas por Bruni y Zamagni entre 2004 y 2006. El más completo en el tratamiento de los bienes relaciones –si bien con alguna diferencia respecto a otras publicaciones, es BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato...*, pp. 197-235. Este libro recoge textos de BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, pp. 89-97; *Reciprocità...*, pp. 12-21.

⁷⁶ Uhlaner habla de los bienes relacionales, y solamente en su sentido positivo, como *pay-offs*, resultados de un determinado tipo de interacción (que se disfrute con el disfrute de otros, que exista reciprocidad, etc.).

por su forma de ser producido. ¿Por qué es una desventaja? Porque el bien, en ese caso, no es el mismo para ambos: lo que ambos comparten es la forma de producirlo, producción que no puede ocurrir sin querer ambos la relación. Por otra parte, «bien» se entiende en sentido económico y por tanto el resultado puede ser un bien relacional tanto negativo (queda insatisfecho con la relación) como positivo (queda satisfecho con la relación). Bien es cierto que, como se verá, tampoco un bien relacional en el sentido de Bruni, es simétricamente satisfactorio entre sus participantes, pero en cualquier caso es un bien –en sentido moral– para todos sus participantes.

Gui presenta su teoría de los bienes relacionales como una propuesta para introducir dentro de la terminología económica, las relaciones interpersonales. Su objetivo no es reducir las relaciones a términos económicos, sino traducirlas a ese lenguaje aunque algunos aspectos queden fuera⁷⁷. Su interés principal es que las relaciones no quedan fuera de la forma de pensar de la economía. En caso contrario, la economía correría el riesgo de no tomarlas en cuenta, como de hecho ocurre.

Con ese marco, presenta su teoría de la relación económica como un encuentro, que necesita unos determinados *inputs* y produce *outputs*. Dentro de los resultados se encuentran los bienes relacionales de consumo y el capital relacional (disposiciones que ayudan o dificultan

Esta autora ve los bienes relacionales como necesarios para explicar el porqué de la participación civil. Identifica una tipología de bienes relaciones –p.ej., bienes relacionales instrumentales o bienes relacionales de consumo– perseguibles dentro del marco de la teoría de elección racional. Por este motivo no contempla cómo surge el deseo por ese tipo de bienes Cfr. UHLANER, C.J., “«Relational Goods» and Participation: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action”, *Public Choice*, n.º 3 (1989), p. 253.

⁷⁷ GUI, B., “From transactions to encounters...”, p. 49.

la obtención de bienes relacionales futuros), que pertenecen a cada uno de los agentes que han participado en el encuentro. Ambos aspectos son en sentido amplio «bienes relacionales». El bien relacional de consumo –el resultado individual de la interacción– es casi totalmente un bien intrínseco, un bien concebido en su dimensión afectiva. Pero lo importante de ese bien no es solamente su satisfacción afectiva, sino la importancia en el desarrollo personal.⁷⁸

Ahora bien: ¿qué rol juega la intención de los agentes? ¿Qué es lo que los agentes quieren al entrar en la interacción: el encuentro mismo o los bienes relacionales individuales? Esta es otra dificultad que Gui reconoce pero que no aborda: quizás porque su planteamiento intenta ser solamente descriptivo y no explicativo. Eso es precisamente uno de los distintivos de la propuesta de Bruni y Zamagni: la importancia de la intencionalidad compatible⁷⁹.

Más cercana parece a Bruni la conceptualización de Nussbaum⁸⁰. Los bienes relacionales son queridos en sí mismos y son ellos mismos el contenido de la intención. La amistad es uno de estos bienes relacionales –a diferencia de Gui, en que la amistad sería la ocasión para la producción de ese tipo de bienes⁸¹–. Además, dada la aproximación filosófica de Nussbaum, ella inserta este tipo de bienes como

⁷⁸ Gui reconoce que el lenguaje económico es limitado para expresar en qué consiste el desarrollo que se adquiere. Pero entre no hacer nada, intenta la mejor traducción que le parece posible. También es consciente del problema subjetivo que conlleva entender los bienes relacionales como fundamentalmente afectivos. Cfr. *Ibid.*, pp. 37-38.

⁷⁹ No necesario que la intención sea compartida de hecho entre los agentes, como en la propuesta del *team-thinking* –y que por eso requiere la reciprocidad condicionada– sino que al menos esa intención pueda ser compartida.

⁸⁰ BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, p. 91.

⁸¹ *Ibid.*, p. 90.

parte esencial de la vida buena, siguiendo a Aristóteles. El hombre necesita esos bienes relacionales para su felicidad. Y sin embargo, a pesar de ser necesarios su modo de obtenerlos está sometido a la contingencia: dependen de los otros. Están sometidos a una fragilidad cierta: como no pueden ser contratados o negociados dependen de las disposiciones del otro, sobre las cuales no se posee ningún control. Esa «fragilidad del bien», en la terminología de Nussbaum, lleva en sí misma la posibilidad trágica de no realizarlo.

Donati, también en línea con una aproximación más antropológica –si bien desde la sociología–, denomina bien relacional al conjunto resultante tanto de las relaciones queridas por los agentes como de aquellas relaciones no intencionadas, pero que surgen a partir de las queridas⁸². El paradigma de bien relacional podría ser el bien común. Visto desde la perspectiva del bien común, la teoría de Bruni y Zamagni considera cómo la economía colabora en su construcción, mientras que la perspectiva de Donati es cómo se realiza en su totalidad, cuál es su dinámica interna.

El bien relacional, para la *Economia Civile*, tiene siete características⁸³: 1) identidad: la persona con la que se crea el

⁸² Cuando Bruni menciona la posición de Donati –y lo hace en todos sus libros– su diferenciación con ella no suele tener el mismo grado de profundidad que en los casos anteriores. De hecho, la menciona muy brevemente sin entrar en mayores detalles. Teniendo en cuenta el planteamiento de Donati la diferencia fundamental radica en la amplitud de perspectiva. Cfr. DONATI, P., *Repensar la sociedad: el enfoque relacional*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias 2006. Donati plantea la necesidad de un enfoque relacional de la vida del hombre como método para la comprensión de la vida social; Bruni y Zamagni, profundizan en cómo vivir la relación en uno de los ámbitos de la vida social: el económico.

⁸³ En el primer libro de Bruni y Zamagni, *Economia Civile*, no se elencaban con claridad las seis características que Bruni, en *El precio de la gratuidad*, editado el mismo año, distinguiría con precisión. La

bien relacional es un elemento no sustituible para ese bien relacional específico; 2) reciprocidad, entendida en el sentido de que al menos se hace con vistas a ella, si no bien como condición necesaria; 3) simultaneidad: los bienes son producidos y consumidos en el mismo momento. Desde el punto de vista de la filosofía, esta sería una consecuencia de que los bienes relacionales son bienes «en sí mismos», y comparten algunas características de los «actos perfectos» en el sentido aristotélico⁸⁴; 4) es un fenómeno o hecho emergente, más que un resultado de una producción. Su aparición es fruto de elementos que exceden a los factores queridos directamente; 5) es producto de un tipo de motivación específica; 6) es un bien, es decir, algo que perfecciona a la persona, satisfaciendo una necesidad; 7) es gratuito: la relación misma no es usada para otra cosa, sino querida ella misma.

Conviene resaltar que esta comprensión del «bien relacional» no es *la peculiar aportación* de la *Economia Civile*. Es un medio que estos autores encuentran para mostrar que dentro de la economía existen dimensiones que no pueden ser vistas desde la perspectiva instrumentalista, pero que sin lugar a dudas pueden ser bienes buscados dentro de relaciones económicas, aun y cuando no coincidan con el

gratuidad, si bien se encuentra explicada con el mismo texto que aparece en obras posteriores de Bruni, no quedada como una «séptima» característica sino como una forma de resumir todos los otros rasgos. A partir de su libro *Reciprocità*, Bruni incluye la gratuidad dentro de las características. En la voz que este autor elabora para el *Dizionario di Economia Civile* (BRUNI, L., “Bene relazionale”, ed. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Dizionario di Economia Civile*, Roma, Città Nuova 2009, pp. 89-101), no se encuentran explícitamente esas notas, enumeradas nuevamente en *Le nuove virtù del mercato*, que omite «motivación». Aquí se sigue la enumeración de BRUNI, L., *Reciprocità...*, pp. 16-18.

⁸⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2ª ed. rev., reimp., Madrid, Gredos 1987, 1048a.

aspecto económico-productivo. Bruni insiste en que la aproximación desde los bienes relacionales puede no ser la mejor para un estudio sistemático desde el punto de vista específico de la economía –«que mira al mundo desde la perspectiva del individuo que elige bienes» y por tanto «la relación se le escapa»⁸⁵–.

La perspectiva de las investigaciones que se presentaban al inicio de este apartado y de aquellas – especialmente los últimos planteamientos de Nussbaum y Donati– acerca de los bienes relacionales es sin lugar a dudas, distinta. Las primeras, ponen el acento en explicar cómo puede darse la colaboración suponiendo un determinado marco antropológico; los segundos, a la vista del papel que la relación juega en la realización de la vida humana⁸⁶, explican su consistencia. En el primer caso, el itinerario de investigación suele ser desde la economía hasta la vida social; en el segundo, de la vida social, a la economía.

Bruni y Zamagni se basan en ambas perspectivas para fundamentar su propuesta: por un lado, la necesidad de los bienes relacionales y el peculiar modo en que estos bienes producidos y disfrutados ayudan a 1) comprender el rol de las motivaciones en las relaciones sociales; 2) abandonar como única herramienta hermenéutica la razón instrumental y con ella la «teoría de la agencia»⁸⁷; 3) mostrar el rol que la

⁸⁵ BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, p. 96. Esta afirmación la repite continuamente en sus obras.

⁸⁶ El supuesto es que la vida humana llega a su plenitud ejerciendo determinadas actividades. Cuando se enfoca el problema desde un método económico reductivo, los fines quedan fuera del análisis.

⁸⁷ La teoría de la agencia, como explican Sison y Fontrodona surge a partir de las investigaciones de Ronald Coase sobre la naturaleza de la empresa. Concibe a las empresas, o cualquier asociación, como formadas por una serie o entramado de contratos o relaciones de agencia entre principales (un grupo, p.ej., el directivo de una empresa) y agentes (otro

gratuidad tiene en la producción de los bienes relacionales, en cuanto que por su naturaleza no son bienes que pueden producirse por mutuo acuerdo ni por obligación ante terceros. Por otro lado, los estudios dentro del marco económico constituyen la base para indicar 1) que los bienes relacionales no se obtienen simplemente fuera del marco económico, sino que constituyen una exigencia interna para el funcionamiento de la economía; 2) la incidencia del entorno cultural-institucional en la economía, a través de las preferencias y motivaciones.

Con este recorrido espero que quede clara la peculiaridad de los conceptos que la *Economía Civile*, y en

grupo, p.ej., los subordinados). No es necesario que estos contratos sean ni explícitos ni formales. Los acuerdos se hacen en vistas a obtener prestaciones que, cada uno desde su punto de vista, consideran ventajosas. “La teoría de la agencia presupone que los individuos son oportunistas, esto es, que constantemente tratan de maximizar sus propios intereses” con lo cual los principales no tienen garantía que los agentes pongan todo de su parte para cumplir los objetivos, pues los agentes están dispuestos a eludir, en la medida que sea compatible con su interés, el cumplimiento de los objetivos del principal. “Esta divergencia entre los intereses del principal y el agente generan inevitablemente costes. Los *costes de agencia* son costes residuales que resultan del fracaso de maximizar el bienestar del principal. Pueden incurrir en ellos tanto el principal -a través de medidas para controlar el comportamiento del agente- como el agente -a través de los esfuerzos para demostrar su dedicación a los objetivos del principal. Lo que pretendía la teoría de la agencia era presentar mecanismos que aseguraran un alineamiento eficiente de los intereses del agente y los del principal, para reducir así los costes de agencia. [...] Entonces el reto de los principales consiste en diseñar contratos que protejan sus intereses y maximicen su utilidad en caso de conflicto. Estos contratos se basan en varias suposiciones con respecto a los agentes (el actuar en interés propio, la racionalidad limitada, la aversión al riesgo), a las organizaciones (el conflicto de objetivos entre los miembros) y a la información (asimetría)”. Cfr. FONTRDONA, J.; SISON, A.J., “Hacia una teoría de la empresa basada en el bien común.”, *Empresa y Humanismo* 10, n.º 2 (2007), pp. 68-70.

cierto sentido la *CV*, posee respecto a los que subyacen a las explicaciones de la economía contemporánea. Integra la relación dentro de la economía, a través de la reciprocidad y de los diversos bienes relacionales que de ella surgen. Integración que surge si se mira el *mismo fenómeno*, con un punto de vista más amplio: el ético, que no niega al fenómeno económico, pero lo encauza dentro de la búsqueda de la felicidad propia del ser humano. Para lograr esa integración, el papel de las virtudes y la disposición a la gratuidad es fundamental.

De ahí que la *Economia Civile* interprete la influencia de Adam Smith en la economía no tanto a nivel de teoría económica, de los modelos científicos y matemáticos de la economía, sino en cuanto parte de su doctrina económica, es decir de los supuestos antropológicos de la teoría económica. Y dentro de estos especialmente la separación entre mercado y sociabilidad, que ha sobrevivido casi intacta a lo largo de la historia del pensamiento económica. Esa separación, por otra parte, es la que en la *CV* se busca solucionar, teniendo como marco *DCE*. Sobre cómo la concepción de las virtudes y del amor da origen a esa separación en Adam Smith tratará el siguiente capítulo.

IV. LOS FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DEL AMOR EN EL MERCADO: LA VISIÓN DE ADAM SMITH

¿Cuál es el origen de esa separación entre mercado y sociabilidad? Para responder a la pregunta no basta una exposición superficial de la filosofía smithiana. Por eso, en los siguientes apartados se profundizará hasta llegar sus bases. Como se verá, dichos fundamentos terminan por ser antropológicos y teológicos.

Para llegar a ellos, primero se expone el plano antropológico. El modo en que el hombre desarrolla su sociabilidad constituye el hilo que guía hasta el centro de lo que desde el punto de vista de la CV es lo más problemático: definir al hombre solo en referencia a lo que necesita y recibe, y no respecto a lo que da, al amor.

1. ¿Por qué Adam Smith?

En el panorama de las teorías económicas actuales, la influencia de Adam Smith (Kirkcaldy, 1723-1790) en el

pensamiento económico contemporáneo puede ser un punto polémico. Quizás se admita que influyó al menos en los economistas inmediatamente posteriores a su obra, pero ello no significa que esa influencia se considere como positiva, como un adelanto para la ciencia económica. La opinión de Murray Rothbard¹, seguidor de la «Escuela Austríaca», sobre las aportaciones de Smith para la teoría económica, es más bien negativa. Para este economista, el misterio de Adam Smith, más allá de “*Das Adam Smith Problem*”², es cómo alguien tan poco original y tan confuso en su tratamiento de la economía, haya tenido tanto éxito en su tiempo y se le sigan atribuyendo aún ahora importantes logros. Rothbard señala crudamente, por una parte, los grandes errores que Smith propagó y, por otra, que haya tirado por el pozo grandes hitos de teoría económica. Ciertamente, la animadversión a la teoría económica de Smith puede proceder del tinte austríaco de Rothbard y su consiguiente rechazo a los fundamentos –económicos– de la ortodoxia neoclásica. Pero de lo que no cabe duda es que en lo económico, Smith fue sucesivamente corregido por sus seguidores.

¹ ROTHBARD, M.N., *Economic Thought before Adam Smith...*, I, pp. 435-471.

² Se refiere a una supuesta incompatibilidad entre la antropología de *Theory of Moral Sentiments* y la subyacente en *An Inquiry of the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. A partir de los análisis de quiénes resumen la historia de este problema, se puede concluir que no hay tal incompatibilidad, aunque queden sin cerrar algunas cuestiones propias de la filosofía de Smith. Cfr. LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 317-327; MONTES, L., “Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy”, *Journal of the History of Economic Thought* 25 (2003), pp. 63-90; TRIBE, K., “«Das Adam Smith Problem» and the origins of modern Smith scholarship”, *History of European Ideas* 34 (2008), pp. 514-525.

Schumpeter ³, menos sospechoso de una crítica sesgada, también pensaba que los méritos de Adam Smith eran más bien escasos en el campo de teoría económica. No porque haya o no influido, sino porque en general tenía poco de original. Al menos Schumpeter le concede que haya sido él quien mezcló todos los elementos y trató de darles consistencia. Mezcla que, por otra parte, Rothbard lamenta: porque lo hizo bastante mal.

Podría pensarse, además, que la influencia en la ingeniería financiera actual y en el planteamiento de la economía contemporánea de un inglés del siglo XVIII es más bien escasa. Y también se acertaría. En el ámbito técnico, *An Enquiry of the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (WN) tiene ahora poco que decir.

¿Y en el ámbito filosófico? En cuanto originalidad, se acepta generalmente que Smith aporta poco. Por mencionar a unos cuantos, la influencia de Hume, Hutcheson, Boisguilbert y Newton se detecta con facilidad si se conoce a estos autores⁴. Sin embargo, la obra de Smith no es totalmente reconducible a las ideas de sus predecesores, según el parecer de los editores de la edición de Glasgow de *The Theory of the Moral Sentiments* (TSM)⁵. La teoría de Smith es suficientemente distinta⁶. Trabaja, eso sí, sobre la base de otros –tanto

³ SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis...*, pp. 185-194.

⁴ LÁZARO, R., “El capitalismo de Adam Smith: raíces antropológicas de su pensamiento económico y político”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 65, n.º 1 (2009), pp. 425-433.

⁵ SMITH, A., *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. The Theory of the Moral Sentiments*, ed. RAPHAEL, D.D.; MCFIE, A.L., vol. I, Indianapolis, Liberty Fund 1982.

⁶ Por ejemplo, Smith delinea de una manera muy particular su concepto de «espectador imparcial» y el papel de la simpatía en el juicio moral. Estos elementos se encuentran en autores que le sirvieron a Smith de inspiración, pero se aparta de ellos en aspectos fundamentales. Cfr.

Hutcheson como Hume hablan de «espectador»: si bien Hume la menciona pocas veces, la noción, según Raphael, se encuentra presente⁷. Lo que es innegable es que Smith, en el terreno filosófico es hijo de su época, y en él se encuentran los grandes temas filosóficos de su tiempo.

Entonces, ¿qué permanece, si permanece algo, de la contribución específica de Smith? Plantear la influencia del filósofo escocés en términos de «especificidad» podría llevar, dado lo expuesto, a una media verdad. Se podría contestar que «ninguna» y sin embargo, ¿no han bebido los economistas posteriores a Smith de la *WN*, como Rothbard señala? Quizás la pregunta debería reformularse: ¿qué se ha tomado de Smith y todavía permanece? Y a esto podríamos contestar con la *Economia Civile*: 1) la centralidad del interés propio en el intercambio de mercado, puesto en contraste con la benevolencia y 2) la confianza en que este interés propio – regulado externamente– puede llevar a alcanzar el interés público: la riqueza de la nación.

Hay varias razones que favorecen que el estudio de estos supuestos y las contradicciones que esos supuestos generan haya pasado desapercibido en el ámbito económico. Una de ellas es pensar, como sugería el *Das Adam Smith Problem*, que la *WN* estaba libre de la influencia ética de *TSM*. Este camino implica estudiar, como si fuesen ámbitos separados, las dos obras, y por tanto pensar que la *WN* estaba libre de la influencia moral de la *TSM*. Esto genera una lectura puramente económica de la *WN*, en que el tema del interés propio no constituye un problema. Por tanto, se enfoca la validez de la «mano invisible» como un antecesor técnico del contemporáneo equilibrio económico, neutral respecto a

RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator: Adam Smith's moral philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press 2007, pp. 32-42.

⁷ *Ibid.*, pp. 27-31.

valores. Otra razón se debe a los mismos hechos históricos que rodearon la recepción de la herencia smithiana en las décadas posteriores al fallecimiento del filósofo escocés⁸.

Según Rothschild, los temas propios de la filosofía de Adam Smith fueron abandonados para centrarse en una interpretación sesgada de algunas frases de Smith, enfocada en el libre comercio⁹. Es el caso de la mano invisible. Para esta autora, que considera la frase una metáfora, no constituye un elemento central en la teoría económica smithiana¹⁰, si bien es un argumento retórico en contra de la excesiva intervención estatal¹¹.

⁸ ROTHSCHILD, E., *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge [Mass.] [etc.], Harvard University Press 2001, pp. 55-71.

⁹ *Ibid.*, p. 67 y 138-153. Posición compartida, entre otros, por Myers. Cfr. MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest: Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago ; London, University of Chicago Press 1983, p. 111.

¹⁰ ROTHSCHILD, E., *Economic Sentiments...*, pp. 116-156. Esto se puede decir sin perjuicio de la centralidad que, para los economistas contemporáneos, juega la mano invisible como un argumento para la no intervención estatal. Rothschild distingue tres ideas que se le suelen atribuir al concepto de «mano invisible»: 1) las acciones de los individuos tienen consecuencias imprevistas; 2) los eventos tienen orden y coherencia; 3) las consecuencias imprevistas de las acciones individuales a veces promueven el interés de la sociedad.

¹¹ Si la mano invisible juega un rol central en el sistema filosófico de Smith, y cómo deba entenderse la frase en ese campo, es una cuestión que aquí no se trata: baste señalar que Raphael indica que no juega un papel importante en la teoría ética (RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*, p. 5) Esta problemática también está ligada al grado de influencia que pudo haber tenido la concepción religiosa (ya sea calvinista, jansenista, estoica o una mezcla de varios elementos) en la obra del filósofo escocés, en cuanto la mano invisible puede ser una equiparación con algún tipo de providencia. En ese caso, el problema se traslada a cómo se conjuga dicha providencia con la actuación humana.

Por lo tanto hay habría que matizar la relación entre el equilibrio económico y la libertad del mercado. El mercado que Smith propone tiene un componente de libertad. Sin embargo, es difícil negar que el mismo autor otorga un papel al Estado en cuanto configurador de algunos elementos del mercado. Una interpretación del «Libre Mercado» como un mercado en donde el interés individual por sí solo conduzca al mejor estado de cosas posible, no se encuentra en la filosofía de Smith¹². A esto se añade que el concepto de interés individual en Smith se diferencia, por sus matices, del de Hume, Hobbes o la corriente utilitarista.

La herencia de la influencia smithiana en la economía que la *Economia Civile* busca esclarecer y que se ha mencionado arriba, a pesar de no ser originalmente de Smith —es más bien propia de la época—, puede achacarse a la influencia de la *WN* en su momento. Es cierto que esta obra de Smith fue interpretada parcialmente y según Rothschild tempranamente deformada, pero lo malinterpretado y deformado no fueron los principios que señalan Bruni y Zamagni. Estos sobrevivieron a la suerte de las propuestas económicas del filósofo escocés.

¹² En su filosofía siempre es necesario el rol del Estado como garante del mercado. En este sentido habría que distinguir este rol y la aversión de Smith a la intervención del Estado en la regulación del mercado. Aunque aun en este último caso Rothbard, encuentra algunas excepciones. Además, este autor indica que no es muy consecuentemente la supuesta política de *laissez-faire* de Smith con el hecho de que él trabajara concienzudamente en las aduanas escocesas después de escribir *WN* (*Economic Thought before Adam Smith...*, I, pp. 463-469). De todas formas, más allá de si Smith apoyó o no una política económica concreta, es claro que confía más en la capacidad del interés individual para organizarse en una forma beneficiosa para todos, que en la capacidad del Estado (ROTHSCHILD, E., *Economic Sentiments...*, p. 156. Sobre el rol del Estado en Smith en cuanto garante de las condiciones del mercado, cfr. LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 266-269.

1.1 El interés propio y el mercado: de la filosofía a la economía

¿Por qué el interés propio en la doctrina económica de Adam Smith resulta un concepto central? ¿Presenta Smith una justificación filosófica de la búsqueda del interés propio como medio para realizar el interés general o está solamente constatando lo que él considera un hecho? ¿Qué entiende Smith por interés propio y en qué medida está relacionado con la simpatía y la benevolencia? A estas tres preguntas se busca responder en este apartado.

La primera pregunta parece que lleva implícita la referencia a la mano invisible: la búsqueda del interés propio lleva a promover el interés general guiado por una mano invisible¹³. Dado que esta cuestión es fuente de innumerables disputas, vale la pena aclararla.

¹³ Por la importancia del texto, y por los múltiples problemas interpretativos que ha tenido, se presenta aquí el texto original íntegro. "But the annual revenue of every society is always precisely equal to the exchangeable value of the whole annual produce of its industry, or rather is precisely the same thing with that exchangeable value. As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestic industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value; every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good. It is an affectation, indeed, not very common among merchants, and very few words need be employed in dissuading them

Nótese que el peso del argumento no recae en la «mano invisible». Lo que es real es la función del propio interés (*own interest*): es éste quien conduce *frecuentemente* a lo que es del interés de la sociedad, al interés público, como afirma en un texto¹⁴ que se encuentra unos párrafos arriba del anteriormente citado. Este interés público es la riqueza de la nación, es decir, el valor de intercambio del total de la producción.

Que sea el «propio interés» y no la «mano invisible» ayuda a evitar los problemas interpretativos que señala Rothschild en su estudio. Según esta autora las interpretaciones contemporáneas de la mano invisible como un mecanismo (tanto en su vertiente neoclásica –en cuanto equilibrio– como en la propuesta de Hayek –en cuanto dirección evolutiva–) no son coherentes con el sistema de Smith. Habría que descartar los análisis que: 1) concluyen en un tipo de “mecanismo ciego”, que ordena –a pesar de las intenciones de los individuos– las acciones particulares; 2) suponen que la dirección total del ordenamiento es susceptible de conocimiento por algún tipo de mente iluminada; 3) piensan que secundar el propio interés conduce siempre al mejor resultado posible, pues según Smith esto no es así en el plano político; 4) sugieren que podría encuadrarse dentro de la providencia en sentido estoico, o cristiano, o dentro de una creencia genérica similar.

from it” (SMITH, A., *An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*, ed. CANNAN, E., vol. I, Liberty Fund 1904, p. 365).

¹⁴ “Every individual is continually exerting himself to find out the most advantageous employment for whatever capital he can command. It is his own advantage, indeed, and not that of the society, which he has in view. But the study of his own advantage naturally, or rather necessarily leads him to prefer that employment which is most advantageous to the society” (*Ibid.*, I, p. 364).

Sobre este cuarto punto conviene hacer un breve paréntesis, pues es un aspecto importante en el desarrollo de la argumentación de este capítulo. Para Rothschild, la creencia de Smith respecto a la providencia, se reduce al orden, no al ordenador. Lo importante es que se experimenta que hay orden, no tanto si hay una causa eficiente original. Si fuese así, Smith estaría más cercano al escepticismo de Hume que a los estoicos. Sin embargo, Lázaro¹⁵ opina que el planteamiento de Smith difiere del escepticismo de Hume. Se apoya principalmente en la defensa de Smith del planteamiento de los estoicos en uno de sus ensayos –*History of Ancient Physics*– y en el hecho de que Smith no quiso encargarse de la publicación de los *Diálogos sobre la Religión Natural* de Hume, libro en el que se ataca «el argumento del diseño» como prueba para demostrar la existencia de Dios.

Esta discordancia entre ambos pareceres está en relación con la influencia que tuvo Newton en el pensamiento del filósofo escocés. Rothschild, considerando que el intento de Newton partía de una concepción cristiana mientras que no así el de Smith, niega que haya habido mayor influencia del físico en la obra del filósofo. Lázaro propone que, a pesar de la divergencia religiosa entre ambos autores, hay una similitud en el método que Smith utiliza. De tal manera que habría que aceptar que creyese, de una forma muy particular y ajena tanto al cristianismo como al estoicismo, en una providencia ordenadora. Teniendo en cuenta el papel que juega la religión en el sistema de Smith, muy distinto al que le otorga Hume, habría que inclinarse por la solución de Lázaro que, apoyándose en Viner, coincide con la de otros

¹⁵ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 201-222.

estudiosos como Force y Raphael¹⁶ –que conocen la postura de Rothschild–. El desacuerdo con Rothschild podría resolverse parcialmente si se piensa en la religión smithiana no como un sistema de pensamiento teológico, sino como una necesidad de su pensamiento moral y social. Hecho no lejano al planteamiento de pensadores que influyeron en Smith, como John Locke.

Aclarado lo anterior, puede retomarse la pregunta: si no es directamente la «mano invisible», ¿cómo entonces se logra que el interés propio conduzca a la riqueza de la nación? La respuesta está, para Myers¹⁷, en la división del trabajo. Siguiendo la exposición del primer capítulo de *WN*, se descubre que el fundamento de la división del trabajo es una cierta propensión en la naturaleza humana al intercambio¹⁸. Intercambio precedido por dos acciones: querer lo que el otro tiene, e interesar al otro –apelando a su *self-love*– en aquello que uno tiene. Esa es la manera por la que el hombre obtiene la mayor parte de lo que necesita.

“Consecuentemente –comenta Myers–, la división del trabajo surge del deseo de satisfacer el propio interés pero de tal manera que atraiga el interés propio de los otros”¹⁹. Y esta relación intrínseca del propio interés con el de los otros, se encuentra también al inicio de la *TSM*: por más egoísta (*selfish*) que se suponga a un hombre, hay evidentemente algunos principios en su naturaleza que le llevan a interesarse en la fortuna de los otros²⁰.

¹⁶ FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith: A Genealogy of Economic science*, New York, Cambridge University Press 2003; RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*

¹⁷ MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man...*, pp. 112-115.

¹⁸ SMITH, A., *WN...*, I, p. 42.

¹⁹ MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man...*, p. 113.

²⁰ “How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and

La división del trabajo surge por el interés de cada quien de obtener lo que necesita, pues nadie intercambiaría si no necesitase lo que no tiene. Pero es necesario que el individuo caiga en la cuenta de que la mejor manera de obtener lo que necesita es dedicándose a una actividad concreta, como lo expone Smith en el ejemplo del fabricante de flechas. El fabricante reconoce que le es más fácil hacer flechas e intercambiarlas por caza que ir a cazar él mismo. Esto funcionará con una condición adicional, que no es baladí: debe tener la certeza de que lo fabricado que excede a su consumo personal puede ser intercambiado²¹. De ahí que en la *WN* Smith se dedique a explorar las condiciones en las cuales esa certeza puede surgir.

El propio interés parece estar indisolublemente ligado al interés por los demás. Ahora bien, ¿no podría suceder que el hombre quisiese, como puede suceder en el intercambio, obtener lo máximo para sí y lo mínimo para el otro, sin que el otro se dé cuenta? De hecho, en la *WN* se encuentra también una crítica dura a la búsqueda del interés propio a través del ámbito político, o a través de la influencia de grupos establecidos²². Posibilidad también contemplada en la *TSM*,

render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it" (SMITH, A., *TSM...*, I, p. 60).

²¹ "And thus the certainty of being able to exchange all that surplus part of the produce of his own labour, which is over and above his own consumption, for such parts of the produce of other men's labour as he may have occasion for, encourages every man to apply himself to a particular occupation, and to cultivate and bring to perfection whatever talent or genius he may possess for that particular species of business" (SMITH, A., *WN...*, I, p. 43).

²² MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man...*, pp. 120-122. Parece ser que Smith reclama que la búsqueda del interés propio solamente genera armonía si se busca aisladamente, individualmente. Quizás por ello le interese que en el mercado solo participen individuos y no corporaciones de ningún tipo.

como se verá. ¿Cómo se resuelve esa tensión entre interés propio e interés de los demás, que claramente está presente en la obra de Smith? ¿Realmente confiaba este autor en la posibilidad de realizar la propuesta contenida en *WN*?

Para Smith, hay dos grandes principios que influyen en el hombre²³. El primero incluye el interés [*concern*] tanto por la propia felicidad –regulado por la virtud de la prudencia– y el interés por la felicidad de los demás –regulado por las virtudes de la justicia y la benevolencia–. El segundo consiste en la necesidad de sentirse aprobado de los demás. Regula al primero según el juicio del espectador imparcial.

Ambos principios tienen como centro al individuo. El primero, se centra en el instinto de auto-conservación, y el segundo en la necesidad de sentirse amado²⁴. Teniendo en cuenta la historia redaccional de la *TSM*, además del propio tenor de esa obra, el aspecto que más considera Smith es este segundo²⁵.

Se podría pensar, según la organización de las virtudes recién expuesta, que lo que habría que investigar es qué entiende Smith por prudencia²⁶ y luego su conexión con la economía, dado que la prudencia se ocupa de regular el interés por la propia felicidad. Seguir esa pista, vista la descripción de la prudencia en la *TSM*, conduciría a dejar de lado el cómo se conecta el propio interés con el interés de los

²³ *TSM...*, I, p. 266.

²⁴ CALDERÓN CUADRADO, R., *Armonía de Intereses y Modernidad: Radicales del Pensamiento Económico*, Madrid, Civitas 1997, p. 127.

²⁵ RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*, pp. 65-72.

²⁶ “The care of the health, of the fortune, of the rank and reputation of the individual, the objects upon which his comfort and happiness in this life are supposed principally to depend, is considered as the proper business of that virtue which is commonly called Prudence” (*TSM...*, I, p. 226).

demás, y en qué medida se logra la armonía. Se intentaría, en línea con algunos economistas contemporáneos –tanto neoclásicos como austríacos– reducir el interés por los demás al interés propio. Se podría decir que “es en atención al propio interés por lo que se pone atención en el interés por los demás”, entendiendo como «interés propio» un egoísmo racional. Este sería el único móvil de la conducta humana.

Sin embargo, esta interpretación reductiva de todas las pasiones al propio interés es rechazada explícitamente por el mismo Smith en la *TSM*. En sus últimos capítulos aborda las insuficiencias tanto de los sistemas que hacen consistir la virtud en prudencia, como las de los sistemas licenciosos²⁷. Aunque conviene advertir que, a pesar del hecho de rechazarla, es posible que derivar esa postura a partir de su sistema.

Por esas razones, se puede concluir que realmente aquello que genera la armonía es la simpatía, aquel segundo principio ínsito en la naturaleza humana, en cuyo desarrollo participa el espectador imparcial. Entonces, ¿qué es la simpatía?

Es una figura de la imaginación que enjuicia con qué debe simpatizarse. Se ve que la simpatía, a pesar de ser un principio, no es una pasión. Esto la diferencia de aspectos que llevan al hombre a interesarse en la felicidad de los otros como, por ejemplo, las virtudes que Smith clasifica como sociales²⁸. Tampoco es un mero sentimiento²⁹, aunque Smith también utilice la misma palabra para designarlo. “La *simpatía* a la que quiere llegar Smith no es tanto el

²⁷ *TSM*...I, VII, ii, 2 (*Of those systems that make virtue consist in prudence*) y VIII, ii, 4 (*Of licentious systems*).

²⁸ *Ibid*, I, ii, 4.

²⁹ Él mismo advierte, al inicio de la *TSM*, que la palabra «simpatía» tiene significados diversos. Cfr. *TSM*..., I, p. 61.

sentimiento como el *principio* en virtud del cual *aprobamos o no el sentir-con-el-otro*³⁰. La simpatía, en este sentido, no consiste en «sentir lo que el otro siente»³¹ ni en «imaginar que sentimos lo que el otro siente».

Lázaro advierte que “la simpatía es el principio que explica la sociabilidad humana y, por tanto, su moralidad, ya que el hombre es un ser moral por ser un ser social”³². La sociabilidad del principio de simpatía no se agota en la tendencia a enjuiciar las acciones de los demás. La necesidad de juzgar acciones de terceros dice muy poco de la necesidad de los terceros para la propia felicidad. Lo que realmente convierte a los demás en necesarios es que en orden a juzgar la propia conducta, lo que los demás piensen de ella es un requisito indispensable para determinar su corrección o incorrección. Además, se necesita que los demás simpaticen con nuestros sentimientos para ser felices. De ahí que el hombre valore sus acciones de acuerdo a la simpatía que imagina que se generaría en quien las observase³³.

³⁰ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 137. Las cursivas, del original. Así lo expresa el propio Smith: “To approve of the passions of another, therefore, as suitable to their objects, is the same thing as to observe that we entirely sympathize with them; and not to approve of them as such, is the same thing as to observe that we do not entirely sympathize with them” (SMITH, A., *TSM...*, I, p. 67).

³¹ Smith no lo considera posible: “As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation. Though our brother is upon the rack, as long as we ourselves are at our ease, our senses will never inform us of what he suffers” (*TSM...*, I, p. 60).

³² LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 137.

³³ “In the same manner, we either approve or disapprove of our own conduct, according as we feel that, when we place ourselves in the situation of another man, and view it, as it were, with his eyes and from his station, we either can or cannot entirely enter into and sympathize with the sentiments and motives which influenced it. We can never

La valoración simpatética no es *directamente* la de los demás, sino la que se imagina que harían los demás. Esa valoración *indirecta* e imaginaria la realiza un espectador imparcial, que sin ser realmente un espectador externo, hace las veces de uno. Pero sin los demás, el espectador imparcial no podría haberse formado sus elementos de juicio³⁴.

Es tan grande la necesidad de sentirse aprobado por ese espectador imparcial imaginario, que regulamos –a través de él– nuestros impulsos individuales hasta el nivel en que los demás están dispuestos a aprobarlos³⁵. Es este hecho lo que produce la armonía, la concordia necesaria para vivir en sociedad. Por eso, si se sigue al espectador imparcial, nadie ha de tener miedo de dejarse llevar excesivamente por cualquier pasión individual, sea su origen el amor propio o el amor a los demás.

¿Qué significa aquí «excesivamente»? Smith es muy claro. El límite lo constituyen los demás. Ellos le permitirán

survey our own sentiments and motives, we can never form any judgment concerning them; unless we remove ourselves, as it were, from our own natural station, and endeavour to view them as at a certain distance from us. But we can do this in no other way than by endeavouring to view them with the eyes of other people, or as other people are likely to view them. Whatever judgment we can form concerning them, accordingly, must always bear some secret reference, either to what are, or to what, upon a certain condition, would be, or to what, we imagine, ought to be the judgments of others” (*TSM...*, I, p. 148).

³⁴ RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*, pp. 35-36.

³⁵ “He [el agente] longs for that relief which nothing can afford him but the entire concord of the affections of the spectators with his own. To see the emotions of their hearts, in every respect, beat time to his own, in the violent and disagreeable passions, constitutes his sole consolation. But he can only hope to obtain this by lowering his passion to that pitch, in which the spectators are capable of going along with him. He must flatten, if I may be allowed to say so, the sharpness of its natural tone, in order to reduce it to harmony and concord with the emotions of those who are about him” (*TSM...*, I, p. 72).

al individuo poner en primer lugar su propia felicidad, pero sin que en esa búsqueda dañe a quienes, como él, la persiguen³⁶. Del estudio de lo que daña la búsqueda ajena se ocupa la virtud de la justicia.

Conviene detenerse en el contenido de los argumentos de Smith. Él piensa que la primera obligación, que los demás justamente reconocerán como legítima, es la búsqueda de la propia felicidad más que la de cualquier otra persona. Pero el acento no hay que ponerlo tanto en «felicidad» como en «propia», pues está hablando del *self-love* y contraponiendo la *propia* felicidad con la *ajena*. Precisamente porque entiende que la primera obligación es el cuidado de sí mismo, se entiende que explique el intercambio como una actividad que se dirija a convencer al otro apelando a su *self-love*, aunque el motivo sea el «propio» *self-love*. Así se logra también que el espectador imparcial apruebe la conducta: porque el otro aprobaría que el agente siempre cuide primero de sí mismo.

Otra precisión a tener en cuenta es que, en este contexto, *self-love* u *own interest* no tiene necesariamente una connotación egoísta negativa y, en algunos casos, ni siquiera la palabra *selfish*. La aflicción y la alegría (*grief and joy*) son pasiones egoístas (*selfish*) y el espectador imparcial no

³⁶ “[H]e must, upon this, as upon all other occasions, humble the arrogance of his self-love, and bring it down to something which other men can go along with. They will indulge it so far as to allow him to be more anxious about, and to pursue with more earnest assiduity, his own happiness than that of any other person. Thus far, whenever they place themselves in his situation, they will readily go along with him. In the race for wealth, and honours, and preferments, he may run as hard as he can, and strain every nerve and every muscle, in order to outstrip all his competitors. But if he should jostle [sic], or throw down any of them, the indulgence of the spectators is entirely at an end. It is a violation of fair play, which they cannot admit of” (*Ibid.*, I, p. 126).

encuentra nada incorrecto en tenerlas, aunque para simpatizar con ellas requiera de algunas condiciones³⁷. La razón por la que no tiene una connotación negativa en el sistema del escocés³⁸ es porque, precisamente ha puesto como primera obligación el cuidado de sí mismo, siguiendo a su manera a los estoicos³⁹.

La última observación respecta al modo en que se acata el juicio del espectador imparcial. ¿Qué sucede si no se sigue su juicio? Para Smith las consecuencias que se prevén al no acatarlo, constituyen un aliciente para que naturalmente el hombre evite ser injusto, es decir, no dañar a los demás. Desde esa perspectiva se comprende que ser justo es también parte del cuidado de sí mismo. Por un lado, porque sin justicia no habría sociedad –y entonces el agente no podría sobrevivir, pues necesita de sus conciudadanos–. Por otro, el remordimiento y las penas que provoca la injusticia son tales que conviene no merecerlas⁴⁰.

1.2 Conciencia y Justicia

El delicado equilibrio entre el interés propio y el interés de los demás se alcanza gracias al espectador imparcial –intermediario del principio de simpatía y que realiza el juicio que equivaldría al de la conciencia moral– y a

³⁷ *Ibid.*, I, pp. 91-93.

³⁸ RAPHAEL, D.D.; MCFIE, A.L., “Introduction”, en *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. The Theory of the Moral Sentiments*, de SMITH, A., ed. RAPHAEL, D.D.; MCFIE, A.L., vol. I, Indianapolis, Liberty Fund 1982, p. 32. Para un uso despectivo, utilizaría “*selfishness*”.

³⁹ *Ibid.*, I, pp. 18-19.

⁴⁰ *TSM...*, I, pp. 129-133.

una concepción «negativa» de la justicia. El gran inconveniente es que ambos puntos de apoyo son inestables.

En el caso del espectador imparcial, la inestabilidad radica en el ascendiente que sobre él ejerce el propio juicio. Recuérdese que el espectador imparcial no es ni el mismo sujeto que enjuicia ni se equipara inmediatamente al juicio de los demás, si bien en su formación necesita de ellos. Es el juicio de un tercero imaginado por el sujeto.

La independencia del espectador imparcial se pone en duda por la dificultad de juzgar sobre la conducta propia en la situación de indiferencia respecto a las pasiones y sentimientos del agente que Smith exige⁴¹. Quizás esa indiferencia respecto a los demás es más fácil de alcanzar, pero en el propio caso es muy difícil de obtener⁴². Analizando este punto, Lázaro concluye que no es la intención de Smith construir, con el espectador imparcial, una guía totalmente cierta para la conducta. Su intención es identificar una ayuda para valorar su comportamiento más o menos adecuadamente, y al menos susceptible de ser modificada si se reconoce equivocada⁴³. Myers, valorando el método de corte empirista de Smith, comparte el mismo juicio. El filósofo escocés no quiere llegar a conclusiones inamovibles, sino a la descripción de comportamientos posibles y creíbles, aunque esto comporte no tener una solución completa a los errores en la conducta⁴⁴.

Smith trata de compensar la volubilidad del espectador imparcial con las «reglas morales o generales»⁴⁵. Estas se forman a partir de ocasiones particulares en las que

⁴¹ *Ibid.*, I, p. 148.

⁴² *Ibid.*, I, pp. 181-184.

⁴³ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 144-145.

⁴⁴ MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man...*, p. 107.

⁴⁵ SMITH, A., *TSM...*, I, pp. 182-183.

los sentimientos son fuertemente impactados. Esa vehemencia de los sentimientos en la propia persona es corroborada por el juicio de los demás. Cuando ocurre esa coincidencia en múltiples ocasiones, se induce a partir de esos casos particulares. Así se crea una regla moral, ya sea para evitar una acción o para hacerla. El punto de partida es el “natural sentido de mérito y decencia (*propriety*)”. Sin embargo, Smith reconoce que esta operación inductiva de la razón implicaría que hay un período en que todavía no se tienen reglas morales. En ese tiempo, no se tendría una guía más segura que la del espectador imparcial. Por eso reconoce que, a pesar de que son descubiertas por inducción y son naturales, primariamente se obtienen por la religión. La religión proporciona motivos, externos a la naturaleza, para cumplir esas reglas morales⁴⁶.

Según el parecer de Raphael⁴⁷, tampoco con las reglas morales logra dar consistencia a su sistema. Este autor considera que los argumentos que Smith proporciona acerca de su existencia y funcionamiento son insuficientes. Esa insuficiencia puede deberse a que Smith no termina de explicar, sin acudir a la teología, por qué los sentimientos son impactados tan profundamente por determinadas acciones. Simplemente registra el hecho.

Lázaro encuentra en el discurso de Smith sobre las reglas morales el lugar que Smith le concede a la religión, pues sus argumentos la requieren para que la demostración

⁴⁶ “Thus religion, even in its rudest form, gave a sanction to the rules of morality, long before the age of artificial reasoning and philosophy. That the terrors of religion should thus enforce the natural sense of duty, was of too much importance to the happiness of mankind, for nature to leave it dependent upon the slowness and uncertainty of philosophical researches” (*Ibid.*, I, p. 187).

⁴⁷ RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*, pp. 57-64.

funcione⁴⁸. El problema que surge es que Smith acude a la religión como garante de la moralidad. Es decir, la religión en Smith no precede a la moralidad, dado que únicamente acepta como religión aquella que sea capaz de generar un buen comportamiento. Parece que Smith omite afrontar la dificultad de que es precisamente la definición de qué sea un buen comportamiento la razón por la que se ha acudido a la religión.

Véase ahora el caso de la justicia. La justicia, que trata sobre lo que puede hacer daño a los otros⁴⁹, se distingue de las demás virtudes en que puede ser exigida por una fuerza externa. Smith reconoce que no es la más admirable ni vistosa de las virtudes, pero le parece suficiente para poder vivir en sociedad⁵⁰. Pero ¿cómo se juzga lo que hace daño a los demás? Ahí están, sin lugar a dudas, quienes reclaman que han sufrido daño. Pero la cuestión no es si han sufrido o no un perjuicio, sino si reparar el perjuicio es exigible o no por la fuerza.

Smith insiste en que tenemos una tendencia natural a ser justos⁵¹. Esto puede aceptarse, pero quedaría sin resolver si naturalmente tendemos a saber qué es lo que daña a los demás y cuya reparación es exigible por la fuerza.

⁴⁸ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 161-166.

⁴⁹“There is, however, another virtue, of which the observance is not left to the freedom of our own wills, which may be extorted by force, and of which the violation exposes to resentment, and consequently to punishment. This virtue is justice: the violation of justice is injury: it does real and positive hurt to some particular persons, from motives which are naturally disapproved of” (*TSM...*, I, p. 123).

⁵⁰ *Ibid.*, I, p. 125.

⁵¹ “In order to enforce the observation of justice, therefore, Nature has implanted in the human breast that consciousness of illdesert, those terrors of merited punishment which attend upon its violation, as the great safe-guards of the association of mankind, to protect the weak, to curb the violent, and to chastise the guilty” (*Ibid.*, I, p. 129).

Teóricamente, ese conocimiento es proporcionado ya sea por el espectador imparcial o por las reglas morales. Si, como se ha visto, ambos instrumentos son irremediabilmente falibles, solo queda confiar en lo que ha sido declarado socialmente como injusto a través de las leyes. O, en dado caso, en la fuerza moral ya existente de una sociedad. El problema es que Smith no explica cómo se origina, sino únicamente cómo funciona.

Parte pues, de un tono moral ya establecido, y esto le ahorra muchas dificultades para explicar por qué se simpatiza o no con algunas acciones. En *TSM* se puede notar la confianza que Smith tenía en el tono moral de su época. Todavía incapaz de simpatizar con los peores vicios y con una cierta claridad acerca de lo que podría tomarse como buena conducta. Sin eso, no se explica de dónde Smith ha obtenido normas tan claras para explicar con qué cosas se simpatiza y con cuáles no. Smith, de todas formas, no es que busque explicar la génesis de los juicios sociales: su objetivo se limita a mostrar cómo, según él, de hecho nos comportamos.

La búsqueda de cómo se forma el juicio de aprobación conduce, pues, al siguiente resultado: es en la moralidad de la sociedad de la época de Smith donde encuentra el fundamento para los juicios del espectador imparcial. Debería bastar el temor al castigo social para evitar que el juicio del espectador pueda escorar hacia el interés propio. Sin lugar a dudas, Smith es consciente de los defectos de su sociedad, pero confía en el juicio social de su tiempo para corregirlos –o cuanto menos– para mantener a raya los peores vicios.

El equilibrio, al fin y al cabo, entre amor propio y amor a los demás depende, en el planteamiento de la *TSM*, del nivel moral de la sociedad en la que se viva. Es la

conclusión lógica dado que los demás son una necesidad para obtener de ellos una aprobación: la conducta en sí misma parece ser indiferente. La otra alternativa para lograr el equilibrio es la legislación que cada sociedad tenga. El inconveniente es que esta posible fundamentación es la más endeble, pues no garantiza la virtud⁵². Por otra parte, esto dejaría casi anulado el intento de Smith de no tener que depender externamente del gobierno para garantizar la conducta moral de los ciudadanos.

Quizás, analizada la poca capacidad de la propuesta hasta ahora expuesta para mantener a raya el interés propio, alguien pueda quedarse sorprendido de que Smith no haya advertido las aporías de su teoría. En sentido estricto, quizás ciertamente no advirtió la contradicción en el plano teórico: lo que sin lugar a dudas advirtió es que el sistema podía no funcionar. Pero incluso considerando ese caso, el fallo del sistema de los sentimientos morales, Smith piensa que las cosas pueden funcionar tolerablemente.

En el plano práctico, Smith hace frente al hecho de que el interés propio tiende a ir más allá de lo necesario para la vida. Contempla la incapacidad de controlar aquel primer principio del que se hablaba al inicio, que regula el cuidado de lo propio y en el que incluía también la búsqueda de la felicidad de los demás. Reconoce que tiende a desbordarse. También indica que el desbordamiento más peligroso no es el que resulta de no ser *prudente* –según la acepción de Smith–, sino el de la corrupción de la simpatía⁵³, que buscaría contar

⁵² “What institution of government could tend so much to promote the happiness of mankind as the general prevalence of wisdom and virtue? All government is but an imperfect remedy for the deficiency of these” (*Ibid.*, I, p. 206).

⁵³ FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith...*, pp. 56-57. “The desire of becoming the proper objects of this respect, of deserving and obtaining this credit and rank among our equals, is, perhaps, the strongest of all our

con el amor de los demás sin merecerlo, o en todo caso, no a través del camino de la virtud. Es el caso del hombre vanidoso, que busca que los demás le alaben, sin que sea digno de serlo⁵⁴. ¿Propone Smith algún método para evitar ese gran peligro?

1.3 Vanidad y Riqueza: una solución providente

Antes de aclarar la respuesta conviene precisar los términos. Smith distingue entre quien busca solo la alabanza (*praise*) y quien busca ser «digno» de alabanza (*praiseworthy*). ¿Pero qué es lo digno de alabanza? ¿Cómo se hace el sujeto merecedor de la alabanza recibida? En uno de los capítulos agregados en 1789 y que, por tanto, pertenecen a la 6ª edición, titulado “*Of the Corruption of our moral sentiments*” Smith señala dos posibles caminos para obtener el justo reconocimiento: la virtud, o la riqueza y grandeza⁵⁵. El primero es el admirado por el pequeño grupo de los sabios; el segundo, por la gran masa de los hombres⁵⁶. Luego, si la

desires, and our anxiety to obtain the advantages of fortune is accordingly much more excited and irritated by this desire, than by that of supplying all the necessities and conveniences of the body, which are always very easily supplied” (*TSM...*, I, p. 226).

⁵⁴ *Ibid.*..., I, p. 153.

⁵⁵ “To deserve, to acquire, and to enjoy the respect and admiration of mankind, are the great objects of ambition and emulation. Two different roads are presented to us, equally leading to the attainment of this so much desired object; the one, by the study of wisdom and the practice of virtue; the other, by the acquisition of wealth and greatness” (*Ibid.*, I, p. 107).

⁵⁶ “They are the wise and the virtuous chiefly, a select, though, I am afraid, but a small party, who are the real and steady admirers of wisdom and virtue. The great mob of mankind are the admirers and worshippers, and, what may seem more extraordinary, most frequently the disinterested admirers and worshippers, of wealth and greatness” (*Ibid.*).

riqueza es digna de admiración y la gran masa de los hombres es con lo que más simpatiza, la tendencia será la de transitar cada vez más este camino, pues al fin y al cabo es que el obtiene la mayor seguridad de ser amado. Se persigue la riqueza, curiosamente, para lograr mayor simpatía. Sin embargo, esa finalidad simpatética no quiere decir que sea por «amor a los demás», sino por «amor al amor de los demás».

Luego, si detrás del principio simpatético se encuentra simplemente el bienestar del individuo, ¿no habría que centrarse, a pesar del rechazo inicial, en el estudio de la prudencia?

Si se recuerda, la prudencia trata, entre otras cosas, del cuidado (*care*) del rango y la reputación. En la exposición de Smith, el modo como la prudencia lo realiza no es tanto por medio de las acciones dirigidas a incrementar estos aspectos, sino evitando que disminuyan, dado que él mismo indica que la seguridad es el primer y principal objeto de la prudencia⁵⁷. A esto se añade que, sea lo que se decida hacer, siempre ha de juzgarse de acuerdo con el espectador imparcial. Este es quien tiene la última palabra –como Smith expone poco después⁵⁸–, con lo que la simpatía sigue siendo el factor crucial. De hecho, la simpatía que genera la prudencia es más bien una “fría estima”⁵⁹, que difiere de la notable admiración que suscita la búsqueda de la riqueza.

⁵⁷ “Security, therefore, is the first and the principal object of prudence. It is averse to expose our health, our fortune, our rank, or reputation, to any sort of hazard. It is rather cautious than enterprising, and more anxious to preserve the advantages which we already possess, than forward to prompt us to the acquisition of still greater advantages. The methods of improving our fortune, which it principally recommends to us, are those which expose to no loss or hazard” (*Ibid.*, I, pp. 226-227).

⁵⁸ *Ibid.*, I, p. 228.

⁵⁹ *Ibid.*, I, p. 229.

¿Se trata entonces de la supremacía de la vanidad sobre la virtud? Conviene también matizar la exposición de Smith sobre la vanidad. Al tratar del *self-command*, en la sexta parte de la *TSM*, se vuelve a abordar el “amor al aplauso” dentro de las pasiones egoístas. Se detiene a tratar de la pasión de la vanidad⁶⁰, y aclara que este vocablo nunca se utiliza en un buen sentido. Antes⁶¹, ha puesto la vanidad como “el fin de la avaricia y la ambición, la búsqueda de las riquezas, el poder y la pre-eminencia”⁶². Quizás podría sorprender que Smith critique la vanidad y luego la coloque como origen de aquello que nos obtiene la simpatía, las riquezas. El aparente conflicto es de fácil solución si se toma en cuenta el capítulo que sigue en la *TSM* a esta última cita.

Este es el mismo lugar en el que habla de los dos caminos para obtener la simpatía y la aprobación. Ahí es evidente que a Smith le parece mucho mejor el camino de la virtud. El de las riquezas le parece, comparado con el de la virtud, un pobre sustituto. Pobre, porque obtiene lo mismo que la virtud, pero sin «realmente» merecerlo. En este sentido, se puede decir que es el camino del vanidoso. Pero a diferencia de la caracterización del hombre vanidoso que se encontrará en la sexta parte de la *TSM*, aquí este «vanidoso»

⁶⁰ *Ibid.*, I, pp. 260-265.

⁶¹ *Ibid.*, I, pp. 99-106.

⁶² “For to what purpose is all the toil and bustle of this world? what is the end of avarice and ambition, of the pursuit of wealth, of power, and preheminance? [sic] [...] From whence, then, arises that emulation which runs through all the different ranks of men, and what are the advantages which we propose by that great purpose of human life which we call bettering our condition? To be observed, to be attended to, to be taken notice of with sympathy, complacency, and approbation, are all the advantages which we can propose to derive from it. It is the vanity, not the ease, or the pleasure, which interests us. But vanity is always founded upon the belief of our being the object of attention and approbation” (*Ibid.*, I, p. 99).

es, de alguna manera, merecedor de lo que sin ellas solo serían imaginaciones suyas: la simpatía de los demás. Sin embargo, eso no significa que aquí la vanidad sea caracterizada positivamente. Smith señala que el camino de las riquezas es de las causas mayores y universales de la corrupción de nuestros sentimientos morales⁶³ y que la trayectoria de quien lo transita no siempre lleva al destino esperado. A pesar de eso, Smith la ha incorporado a su sistema como una «segunda opción» para obtener la simpatía⁶⁴.

Las riquezas son tan importantes para el individuo, como medio para ser amado, que forman parte del objeto de estudio de la *WN*. El pensamiento moral de Smith está en la base de su pensamiento económico⁶⁵. Se puede decir, aunque sea parcialmente, que puesto que es la riqueza el medio a través del cual la mayoría ansía obtener la simpatía⁶⁶ es que

⁶³ “This disposition to admire, and almost to worship, the rich and the powerful, and to despise, or, at least, to neglect persons of poor and mean condition, though necessary both to establish and to maintain the distinction of ranks and the order of society, is, at the same time, the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments” (*Ibid.*, I, p. 107).

⁶⁴ CALDERÓN CUADRADO, R., *Armonía de intereses y Modernidad...*, p. 134.

⁶⁵ Fleischaker (“Vanidad”, *Empresa y Humanismo* 13, n.º 1 (2010), pp. 35-70) matiza esta conexión, indicando que no es el camino que a Smith le hubiera gustado. En esto hay que darle la razón. Pero la cuestión, como Fleischaker reconoce, es que es el camino que *de hecho* se toma. Este autor trata de rescatar una interpretación de la obra de Smith encaminada a la igualdad entre los ciudadanos y por eso enfatiza más la vía del hombre smithiano virtuoso. Desde la perspectiva de este trabajo, también esa caracterización positiva de Smith es defectuosa, por su carácter individualista. Sobre el sesgo igualitarista en la interpretación de Smith, cfr. RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator...*, pp. 122-126.

⁶⁶ “An augmentation of fortune is the means by which the greater part of men propose and wish to better their condition. It is the means the most

conviene estudiar cómo se consigue la riqueza material. Y cómo se aprecia en la *TSM* el ser querido es un principio muy importante para el hombre.

La búsqueda de las riquezas, por tanto, se coloca por encima del planteamiento recatado del hombre virtuoso. No porque sea mejor, sino porque es más frecuente. Pero sobre todo porque también las riquezas son dignas de la simpatía ajena. Si no fuese por eso, no habría que buscarlas. Pero el hombre necesita la aprobación de los demás.

Lo paradójico es que precisamente esa búsqueda de la aprobación de los demás puede ser la causa del daño a sus intereses. Si el espectador imparcial, como se ha visto, no es de fiar, el ansia de riqueza puede descontrolarse. Los medios se eligen mal, a pesar de que el fin es contar con el amor de los demás.

Esta profundización en el modo en que la simpatía funciona según el camino de las riquezas tiene un resultado. Para Smith, ese camino no es un problema a resolver. Es ciertamente una disfunción interna del espectador imparcial. Pero el espectador imparcial no es lo único que hay en la sociedad para indicar los sentimientos morales. Están las leyes. Esto garantiza que el descontrol de esta «vanidad» esté limitado aun y cuando la vigilancia no sea ejercida por los sentimientos morales.

Pero si el Estado se convierte en el guardián de la moral, hay un riesgo grande de pérdida de libertad individual. ¿Cómo evita Smith esa conclusión? Su estrategia se apoya en dos conceptos: el de justicia negativa y el de naturaleza.

vulgar and the most obvious; and the most likely way of augmenting their fortune, is to save and accumulate some part of what they acquire, either regularly and annually, or upon some extraordinary occasions” (*WN...*, I, p. 288).

Su concepción negativa de la justicia exige que se considere como daño solo la injusticia respecto a la interferencia en la felicidad ajena. Ciertamente, como se ha visto, se puede volver a esgrimir el argumento de la ineficacia del espectador imparcial para definir qué sea lo injusto. Pero también se decía que Smith evita una explicación genealógica de esas normas, y se apoya en normas ya establecidas. Por eso gana importancia la justicia legal. Qué sea y qué no sea transgresión está claramente definido. Y como la transgresión se refiere únicamente a lo que no ha de hacerse, el peligro de un exceso estatal es mínimo.

¿Cómo se aplica esto al camino de las riquezas? Si la justicia consiste fundamental en no realizar injurias, el exceso de riquezas no puede constituir para nadie una ofensa. Lo que sí constituye una ofensa es el ataque de terceros a esas riquezas. El rico no es injusto si pone todos los medios a su alcance para aumentar su riqueza. Es más, en Smith se transforma la acusación de una supuesta injusticia del rico contra el pobre, en la obligación del Estado de proteger las propiedades del rico de las insurrecciones del pobre, pues sin lugar a dudas es este último quién está más tentado a entrometerse en los bienes del otro⁶⁷. Como indica Lázaro, en *WN* queda bastante delineado lo que el Estado ha de hacer cara a proteger la propiedad⁶⁸. Sobre este punto de la

⁶⁷ “The affluence of the rich excites the indignation of the poor, who are often both driven by want, and prompted by envy, to invade his possessions. It is only under the shelter of the civil magistrate that the owner of that valuable property, which is acquired by the labour of many years, or perhaps of many successive generations, can sleep a single night in security. [...] The acquisition of valuable and extensive property, therefore, necessarily requires the establishment of civil government.” (*Ibid.*, I, p. 166).

⁶⁸ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 266.

relación entre ley, justicia y Estado se profundiza en el tercer apartado de este capítulo.

El segundo punto de apoyo de su estrategia es su noción de «naturaleza». La confianza de Smith en el impulso natural del hombre es mucha. A este impulso natural se debe la necesidad de obtener la simpatía, que la mayoría busca a través de la riqueza. Sin embargo no se ve cómo –fuera de la tajante afirmación de que los demás simpatizan con el rico– el juicio de los demás puede realmente moldear las decisiones (los medios) encaminadas a la obtención de ese fin. Según la teoría sería el espectador imparcial, pero éste es falible⁶⁹.

⁶⁹ La confianza de Smith en su sistema puede ser también fruto de la confianza en la metodología que ha seguido. ¿A qué metodología se hace referencia? Después de Newton, y debido al éxito que éste alcanzó en el ámbito físico, se buscó replicar el mismo método en el ámbito social, tarea en la que participaron activamente miembros de la Ilustración escocesa. El mismo Newton, en la cuestión 31 de su obra *Optics*, había ya aventurado la posibilidad. Smith concebía la filosofía de manera análoga a la ciencia newtoniana con lo cual es posible que la filosofía moral estuviese sujeta a la misma metodología. ¿No se dedicó acaso la filosofía moral, en el contexto escocés, al análisis de lo que consideraba como empírico? No sorprende que una vez establecida la empiricidad del hecho moral –o al menos de sus principios– se le aplicasen reglas semejantes a las que se consideraba que aplicó Newton. Por eso hay estudiosos que ven en el principio de simpatía el equivalente de Smith al principio de gravedad de Newton, pues Smith lo habría descubierto siguiendo el método propuesto por Newton. Por otra parte, conviene advertir que Smith interpretó a su modo el sistema propuesto por Newton, y que lo hizo compatible con elementos que difícilmente hubiese aceptado Newton. Sobre la influencia de Newton en Smith y su interpretación, cfr. OSWALD, D.J., “Metaphysical Beliefs and the Foundations of Smithian Political Economy”, *History of Political Economy* 27, n.º 3 (1995), pp. 449-476; LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 107-137; MONTES, L., “La influencia de Newton en Adam Smith”, *Anuario Filosófico* 42, n.º 1 (2009), pp. 137-158; CREMASCHI, S., “La teodicea social de Adam Smith”, *Empresa y Humanismo* 13, n.º 1 (2010), pp. 333-374; FIORI, S., “Adam Smith on method: newtonianism, history,

Conviene ahora recordar que no es el principio simpatético el único impulso natural en el hombre. Hay más «naturaleza» que el principio simpatético. Es más, se podría decir que el principio simpatético se deriva de aquella primera obligación que Smith señala para todo hombre: el cuidado de sí mismo. Esta obligación es lo natural en el hombre. Esta dependencia tendría que resultar obvia pues el principio simpatético, en ningún caso, busca «al otro en cuanto otro», sino al otro en cuanto provoca un sentimiento en el agente. El mismo espectador imparcial, que en teoría es el bastión inconquistable que sirve de manera natural para limitar los excesos, es una creación del individuo por más que pueda o deba considerar en sus juicios la valoración de los demás.

Smith deja muy clara esa relación entre el cuidado de sí mismo y la simpatía. ¿Cuál es la razón por la que el espectador imparcial logra imponerse a nuestras pasiones? Aquello que controla el desequilibrio entre nuestros intereses y el de los demás no es ni la consideración de la humanidad, ni la chispa de benevolencia que la Naturaleza ha puesto en el interior del hombre. Cuando el espectador imparcial acalla las pasiones más vehementes lo hace gracias al amor por tener esas virtudes en nuestra personalidad⁷⁰ y no por el amor de los demás.

institutions, and the «invisible hand»”, *Journal of the History of Economic Thought* 34, n.º 3 (2012), pp. 411-435.

⁷⁰ “What is it which prompts the generous, upon all occasions, and the mean upon many, to sacrifice their own interests to the greater interests of others? It is not the soft power of humanity it is not that feeble spark of benevolence which Nature has lighted up in the human heart, that is thus capable of counteracting the strongest impulses of self-love. It is a stronger power, a more forcible motive, which exerts itself upon such occasions. It is reason, principle, conscience, the inhabitant of the breast, the man within, the great judge and arbiter of our conduct. It is he who, whenever we are about to act so as to affect the happiness of others, calls

En la lectura que Lázaro hace de este punto, queda de manifiesto que en el fondo se persigue la auto-satisfacción. Es cierto, como la autora indica, que para Smith sería mejor que contásemos con la aprobación real de los demás, pero el filósofo escocés prefiere la seguridad de la auto-satisfacción a la incertidumbre del juicio de los demás⁷¹. Y esto vale para todas las pasiones de Smith, aun las benevolentes.

Este cuidado de sí mismo es central, y a su vez, está relacionado con la cuestión de la providencia. Cuando se incoó el tema de la providencia se dijo que, respetando algunos aspectos señalados por Rothschild, la mano invisible no es un instrumento que se añade al propio interés, como si ordenase las acciones *a posteriori* sin el consentimiento del agente. Pero quedó sin abordar el sentido positivo en que puede hablarse de la providencia en Smith. Una pista la proporciona Smith al citar directamente a los estoicos, en una de las ocasiones en que recuerda el precepto natural del

to us, with a voice capable of astonishing the most presumptuous of our passions, that we are but one of the multitude, in no respect better than any other in it; and that when we prefer ourselves so shamefully and so blindly to others, we become the proper objects of resentment, abhorrence, and execration [...] It is not the love of our neighbour, it is not the love of mankind, which upon many occasions prompts us to the practice of those divine virtues. It is a stronger love, a more powerful affection, which generally takes place upon such occasions; the love of what is honourable and noble, of the grandeur, and dignity, and superiority of our own characters" (*TSM...*, I, p. 166).

⁷¹ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 234-241.

cuidado de sí mismo⁷². ¿Por qué? Porque los estoicos relacionan los preceptos naturales con la providencia⁷³.

Teniendo en cuenta la importancia que tiene en *TSM* la cuestión de la “naturaleza” en el hombre, es creíble que la «mano invisible» haga referencia a una armonía providente, caracterizada por una mezcla de principios estoicos y cristianos. La providencia de Smith no es dinámica, conductora de cada acción nueva a un equilibrio –como sería una divinidad que de los males obtiene bienes–, sino estática. El equilibrio ya está puesto en la naturaleza. No es «espontáneo» sino dado.

Ahora bien, ésta providencia no es el punto de partida en el camino metodológico del escocés, como si Smith quisiera construir un sistema a partir de su teología. La providencia es, más bien, el punto de llegada. Smith concluye que el sistema se mueve providentemente a partir del funcionamiento moral de sus ciudadanos. Como recuerda

⁷² “Every man, as the Stoics used to say, is first and principally recommended to his own care; and every man is certainly, in every respect, fitter and abler to take care of himself than of any other person. Every man feels his own pleasures and his own pains more sensibly than those of other people” (*TSM...*, I, p. 232).

⁷³ Sobre las influencias estoicas en la posible interpretación providente de la «mano invisible» no hay un acuerdo sencillo entre los especialistas. Los argumentos van desde quienes niegan su raigambre estoica (Rothschild), hasta quienes defienden a capa y espada el neo-estoicismo (Force), pasando por Cremaschi, que achaca las divergencias al conjunto de tensiones inherentes propias de un sistema incompleto, como él considera el de Smith. La mayor disensión es acerca de dónde la toma Smith, y aunque hay un cierto consenso en la interpretación providente no sucede así respecto a los alcances de esa providencia. Cfr. CREMASCHI, S., “La teodicea social...”; FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith...*, pp. 67-75; ROTHSCHILD, E., *Economic Sentiments...*, pp. 116-156; OSLINGTON, P., “God and the market: Adam Smith’s invisible hand”, *Journal of Business Ethics*, n.º 108 (2012), pp. 429-438.

Myers⁷⁴, Smith no está explicando por qué funciona el sistema, pues no le interesan las causas finales, sino cómo. Y lo que Smith observa es que funciona providentemente.

Este matiz ayuda a comprender por qué la providencia de Smith no necesariamente lleva al mejor estado de cosas, y por qué Smith se detiene en *WN* a señalar los múltiples defectos del sistema. Efectivamente, podría extrañar que un sistema providente produzca tantas carencias. El segundo camino para obtener el reconocimiento de los demás, basado en la simpatía que provoca la riqueza y controlado por la justicia negativa, no es el mejor sistema posible. Smith lo ha advertido. Aun así, funciona: con poco Estado y gracias a la providencia natural.

Entonces, ¿siempre se obedece a la providencia natural? En un pasaje de la *TSM*⁷⁵ Smith advierte que, en alguna medida, el actuar humano puede no estar en concordia con el actuar que la Naturaleza propondría. Pero esta contradicción es aparente, pues todo actuar humano si es guiado por la simpatía, es también guiado por la Naturaleza. La distinción entre los actos que la Naturaleza realiza en ella misma, y los que realiza «a través» del hombre no es una oposición contradictoria. Ambos se conjugan para llevar al hombre a su felicidad.

Por otra parte, Smith reconoce sin ambigüedades que esa conjunción no ocurre en todos los casos⁷⁶. Hay injusticias. Imitando el estilo de Locke, Smith acude a la imposibilidad de que esas injusticias queden sin castigo, y por tanto a la necesidad de un Dios que repare el daño introducido. Mas esa es la función de Dios, no de los hombres, que deben seguir el

⁷⁴ MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man...*, pp. 104-105.

⁷⁵ *TSM...*, I, p. 190.

⁷⁶ *Ibid.*

camino de la Naturaleza. Si no lo siguiesen, serían ellos quienes obstruirían el designio divino⁷⁷.

De ahí la insistencia en dejar actuar al sistema simpatético –aun en su versión «vanidosa»– y no modificar las circunstancias de los ricos. Pues aun en su lujo, la mano invisible actúa también a favor de los pobres⁷⁸. Por ello, el interés en lo propio, que como se ha expuesto incluye a los demás es suficiente para corregir incluso las “desacertadas intervenciones del gobierno en la armonía natural de la economía”⁷⁹ según muestra Force. Si bien la búsqueda del interés propio no consigue la felicidad, según Smith al menos deriva en el aumento de la riqueza de la nación, gracias a lo que él atribuye a la providencia.

1.4 Egocentrismo

Dada la tesis estoica según la cual el cuidado de lo propio es lo principal, y el hecho de que en ese caso es únicamente el propio interesado quién sabe mejor lo que le conviene, se intuyen las grandes dificultades en la inclusión del prójimo dentro de un sistema moral que comparta ambas

⁷⁷ *Ibid.*, I, p. 188.

⁷⁸ “They consume little more than the poor, and in spite of their natural selfishness and rapacity, though they mean only their own conveniency, though the sole end which they propose from the labours of all the thousands whom they employ, be the gratification of their own vain and insatiable desires, they divide with the poor the produce of all their improvements. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessaries of life, which would have been made, had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants, and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of the society, and afford means to the multiplication of the species” (*Ibid.*, I, p. 203).

⁷⁹ FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith...*, p. 75.

afirmaciones. Este es la principal objeción, desde el punto de vista relacional, que se le puede hacer al sistema de Smith. La moralidad tiene rasgos sociales, pero es difícil conjugar la sociabilidad del hombre con la privacidad propia de las pasiones y los sentimientos. Sin lugar a dudas, teniendo en cuenta los grados de aislamiento y egoísmo, la antropología de Smith no es el hombre delineado por Mandeville, pero a pesar de todos los intentos de Smith hay que decir que está muy cercano. Es cierto que Smith critica a Mandeville al final de la *TSM*, pero teniendo en cuenta el contenido de su censura, Force y Lázaro –si bien por diversas razones– indican que más que rechazarlo, Smith lo modifica y lo sigue en puntos fundamentales⁸⁰.

Lázaro explica que, para Smith, la sociabilidad del hombre se funda en una “afirmación condicionada”⁸¹, curvada hacia el hombre mismo, dirigida a su “autosatisfacción”⁸². A los demás no se les da nada, ni se hace nada con ellos, a excepción de lo que se hace cuando el agente necesita de los demás. La relación social, por tanto, no se funda en la donación sino en el intercambio de lo que cada quien necesita: «tú me das, yo te doy»⁸³. Es cierto que el principio simpatético –de aprobar lo que el otro siente– en cuanto el mero hecho de aprobar, no puede catalogarse de ego-céntrico. El mismo Smith se queja de quienes no son

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 42-47; LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, pp. 322-324.

⁸¹ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 239.

⁸² *Ibid.*, p. 236.

⁸³ “Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this: Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of” (*WN...*, I, pp. 42-43).

capaces de captar el matiz⁸⁴. Pero cuando de lo que se trata es de obtener la aprobación de los demás –objetivo natural para el hombre– la mejor manera es el establecimiento de una relación de estricta reciprocidad, pues es precisamente la correspondencia o reciprocidad de sentimientos la que garantiza la aprobación. De ahí que en los primeros capítulos de la *TSM* Smith lea el precepto cristiano de “amar al prójimo como a ti mismo” en términos de correspondencia, y lo haga equivaler a amarnos a nosotros mismos como el prójimo es capaz de amarnos⁸⁵.

Queda claro que la clave de interpretación no es el amor prójimo, sino la limitación del amor propio por medio del amor del prójimo. Lo que Smith ve necesario para vivir en sociedad y armonizar los sentimientos es la limitación del propio amor, no el amor a los demás. Por eso, “el gran edificio social pivota sobre la justicia, no sobre la benevolencia. Lo que es esencial para la buena marcha de la sociedad es que los hombres se comporten de modo justo: que no se perjudiquen mutuamente”⁸⁶.

¿Qué sucede con la propuesta smithiana de la simpatía? Arriba se han consignado lo que se consideran sus principales dificultades: la falibilidad del espectador

⁸⁴ “My grief, therefore, is entirely upon your account, and not in the least upon my own. It is not, therefore, in the least selfish. [...] That whole account of human nature, however, which deduces all sentiments and affections from self-love, which has made so much noise in the world, but which, so far as I know, has never yet been fully and distinctly explained, seems to me to have arisen from some confused misapprehension of the system of sympathy” (*TSM...*, I, p. 310).

⁸⁵ “As to love our neighbour as we love ourselves is the great law of Christianity, so it is the great precept of nature to love ourselves only as we love our neighbour, or what comes to the same thing, as our neighbour is capable of loving us” (*Ibid.*, I, p. 75).

⁸⁶ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 334.

imparcial, y la posibilidad de buscar la aprobación sin necesidad de la virtud –hecho que lamentablemente los demás aprueban–. A estas se añade que el espectador imparcial es capaz de independizarse del juicio de los otros «reales» y basarse exclusivamente en el juicio de los otros «imaginarios». ¿Qué necesidad de hacer algo por los demás, a no ser aquello que me fuerce a necesitar de ellos?

Como indica Lázaro, “los demás son yuxtaposiciones importantes, no identidades únicas”⁸⁷. Por eso mientras que es cierto que el hombre vive en sociedad, la sociedad no vive en el hombre sino “solo como una construcción del espectador imparcial”⁸⁸. Este es el solipsismo de Adam Smith: los demás no existen en cuanto otros, sino en cuanto necesarios. Existen «para mí» y no «en sí».

El hacer el bien a los demás, teniendo en cuenta el planteamiento de la justicia negativa y del espectador imparcial, no es una obligación⁸⁹. Es una virtud, pero una virtud que puede tenerse o no. El hombre virtuoso, para Smith, no es el que tiene todas las virtudes, sino el que merece la aprobación del espectador imparcial. Bien es cierto que no ejercitar la beneficencia puede llevar al rechazo del espectador imparcial. Pero, recuérdese, esto sería en el caso de que: 1) la sociedad considerase como reprobable una determinada conducta; 2) el agente se comportase según el juicio del espectador imparcial; 3) el espectador imparcial imaginado por el agente no fuese aún, en su ejercicio, independiente del juicio real de los demás. Por otra parte, cuando Smith considera el odio que puede suscitar no realizar la conducta benevolente está hablando de *corresponder* al

⁸⁷ *Ibid.*, p. 239.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 242-249.

benefactor con una conducta similar, y no de la acción original del benefactor⁹⁰.

El interés por lo propio que desarrolla Smith tiene muchos matices, y la tentación puede ser quedarse solo con algunos de ellos. Hay quienes, dentro de la ingente literatura sobre economía y filosofía, resaltan únicamente el egoísmo subrayando el sentido peyorativo. Otros quieren contraponer –quizás de forma excesiva– la simpatía como un principio irreducible al egoísmo. Unos pocos más, se olvidan del contexto smithiano y le dan un significado al egoísmo que no se encuentra en Smith. Esta última es la más engañosa, pues se lee a Smith desde otro contexto filosófico.

Un ejemplo de este caso es la postura de Rhonheimer⁹¹, que intenta justificar que el interés propio que Smith propone en la *WN* no es otro que el interés propio «habitual» y normal en el hombre. Cuando se compran legumbres no se hace teniendo en cuenta el bienestar del verdulero. De esto también podría desprenderse que tampoco el vendedor ofrece sus productos en aras del bien del consumidor. Si siguiese esa argumentación, el que sus productos sean buenos y satisfagan al comprador sería accidental, desde el punto de vista del vendedor. Lo haría solo porque está obligado, dado que quiere sobrevivir en el mercado.

Este punto merece más atención, pues permite afrontar la cuestión del «egoísmo». La propuesta de Rhonheimer tiene ecos de Wicksteed. Dentro del escenario de Smith, Rhonheimer estaría identificando un caso de no-

⁹⁰ *TSM...*, I, p. 122.

⁹¹ RHONHEIMER, M., “Capitalism, Free Market Economy, and the Common Good: the Role of the State in the Economy”, en *Free markets and the culture of common good*, ed. SCHLAG, M.; MERCADO, J.A., New York, Springer 2012, p. 29.

tuísmo: la conducta del comprador puede ser altruista respecto a otros (conseguir la mayor cantidad al mejor precio para alimentar mejor a su familia) pero no respecto al vendedor, con el cual tendría una relación de reciprocidad pura. Indica que Smith no dice, en el famoso pasaje del carnicero⁹², que éste actúa por *self-love* sino que quien quiere la carne *espera* obtenerla gracias a ese *self-love*. Smith estaría hablando de la expectativa del comprador y no del motivo del carnicero. Sin embargo, un examen detenido del texto completo muestra que no es solo una expectativa. Por otra parte, Smith no tiene ningún problema en que incluso el motivo sea únicamente el *self-love*, pues tal y como se ha dicho, es algo que Smith presupone. Le parece imposible que alguien actúe si no es por su propio cuidado.

Smith no ve ningún problema en que el único motivo de actuación del hombre sea el *self-love*, el amor propio mediado y controlado por la simpatía. En teoría la búsqueda de la simpatía a través de la riqueza está mediada por la simpatía del espectador imparcial, cuyo juicio se sigue movido por la fuerza de la naturaleza. Desde una antropología distinta puede ponerse en duda si la potencia de la simpatía es realmente tal, pero el escocés no creía que hubiese otra explicación.

El interés propio del individuo común de Smith no consiste *también* en el bienestar de los demás. Para Rhonheimer sí⁹³, y esa es la enorme diferencia interpretativa

⁹² “It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages” (WN..., I, p. 43).

⁹³ “More important, however, is that one can, and most people actually do, pursue *altruistic* self-interests, *because their self-interest is precisely to*

de la dimensión económica. Que el hombre sea sociable en Smith significa que todos se necesitan para alcanzar sus propios fines, y no que el fin de todos sea común y por ello se necesite de los demás. A esta distinción se podría sumar el modo de realizar ese fin común, pero Smith no propone tal modo porque su estudio no contempla la posibilidad de fines comunes.

De ahí que deba evitarse ver en Smith algo que él no contempló, porque no cabe dentro de su visión. La generosidad, el amor gratuito a los demás entendido en clave cristiana, no tiene una función social, ni dentro de la economía ni dentro de la política, porque su sistema impide conceptualizar su existencia. Por un lado, en ningún caso la benevolencia –como la entiende Smith– puede equiparse con el amor cristiano, y por otro, incluso esa benevolencia no es una necesidad para la economía o el funcionamiento de la sociedad, aunque seamos más felices si la encontramos⁹⁴. Smith, es importante insistir, no niega que exista esa benevolencia (aunque quizás niegue implícitamente el amor cristiano). Simplemente piensa que la economía puede subsistir sin ella. De ahí que Smith describa el mercado desde el marco del *self-love*. Cabe que ese marco sea inadecuado porque no describa o deje fuera del encuadre los verdaderos fenómenos que permitan el funcionamiento del mercado, pero Smith no lo pone en duda.

Con Lázaro⁹⁵, podría decirse que, a fin de cuentas, la antropología de Smith contempla dos posibilidades: un

also promote the good of others” (RHONHEIMER, M., “Capitalism, Free Market Economy...”, p. 29).

⁹⁴ Smith dice de ella que es un “ornamento”: “It is the ornament which embellishes, not the foundation which supports the building, and which it was, therefore, sufficient to recommend, but by no means necessary to impose” (*TSM...*, I, p. 129).

⁹⁵ LÁZARO, R., “El capitalismo de Adam Smith...”, p. 9.

hombre virtuoso y amado, y un hombre rico y amado. La mejor es la primera opción. La segunda, más fácil y –según constata Smith– más frecuente. Esto no significa que Smith apueste por el hombre vanidoso y perseguidor de riquezas como paradigma del orden económico, dado que el escocés no está construyendo un sistema a partir de principios, sino explicando los principios del sistema que él tiene delante. Su propuesta no es la de colocar al egoísmo ilimitado como fuente de la riqueza de las naciones, al estilo de Mandeville, donde los vicios –el egoísmo *ilimitado* es un vicio en Smith– producen virtudes públicas. Smith simplemente expone las razones de lo que considera un hecho: para el hombre común los demás son exclusivamente medios, ya sea para acciones sublimes ya sea para acciones más cotidianas, como el mercado. El hecho de que para el hombre virtuoso los demás sean puramente medios para su virtud no los hace menos instrumentos, aunque exija, eso sí, un cuidado más esmerado en el trato.

2. La crítica de la *Economía Civile*

A pesar de la visión individual e instrumental de la sociedad, Smith no puede ser confundido con un utilitarista, entre otros aspectos porque la dimensión calculadora del placer que surgirá con Bentham es ajena a Smith. Difícilmente, siendo rigurosos con la totalidad de su planteamiento, pueden atribuírsele nociones de la economía de principios del siglo XX o encuadrarlo en teorías de acción racional. Pero eso no quiere decir que, subrayando más uno u otro aspecto, no puedan obtenerse de él los desarrollos que históricamente han aparecido. Por ejemplo, si se elimina la explicación de la providencia y se incluye un método

estrictamente positivista, es fácil llegar a la teoría del equilibrio. O si se piensa, también desde un punto de vista positivo, que la simpatía puede entenderse como una función en que la satisfacción del otro es una variable a considerar para su maximización, se obtienen las consideraciones matemáticas de Edgeworth sobre el altruismo.

Con lo cual, si la crítica fundamental a la economía por parte de la *Economia Civile*, y con ella de la CV, fuese el utilitarismo, regresar a Smith –o mejor re-interpretar a Smith teniendo en cuenta la simpatía y las demás virtudes morales– sería un camino seguro para renovar el pensamiento económico. Se estaría así siguiendo los pasos de economistas tales como Amartya Sen⁹⁶ o Robert Sugden⁹⁷.

Para la *Economia Civile*, el problema tampoco es que el mercado sea libre o que en él ocurran intercambios estrictamente recíprocos. Lo que Bruni y Zamagni señalan es que el mercado en el que participan personas humanas no coincide con la descripción de Smith. Hay más tipos de relaciones que, en último término, son las que fundan las relaciones recíprocas de intercambio que son las únicas analizadas en el planteamiento de Smith. Los bienes relacionales fundan los bienes materiales del intercambio. Esta ausencia, además de en Smith, se percibe también en los sucesivos desarrollos del pensamiento económico.

Pero no todo es negativo. Hay algunos puntos positivos. Este autor es visto positivamente, en primer lugar, porque reconoce que las virtudes juegan un cierto papel en la socialización con los demás. El siguiente factor positivo es su

⁹⁶ WALSH, V., “Smith after Sen”, *Review of Political Economy* 12, n.º 1 (2000), pp. 5-25.

⁹⁷ SUGDEN, R., “Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith’s Concept of Fellow-Feeling”, *Economics and Philosophy* 18, n.º 1 (2002), pp. 63-87.

intento de compaginar la moral con el funcionamiento de la sociedad. Esto implica ligar de alguna manera el individuo con el bienestar social. Smith presenta una propuesta capaz de civilizar la sociedad a través de un ámbito en que las relaciones jerárquicas no aparezcan y no sean necesarias para su funcionamiento. Los individuos ganan en libertad, y en el mercado de Smith obtienen por reciprocidad lo que antes tendrían que obtener por sujeción a un sistema jerárquico o por apelación a la amistad⁹⁸.

El tercer punto a favor es el uso de la simpatía en su argumentación. Acerca de esto hay que reconocer que el juicio de los italianos está parcialmente afectado por algunas valoraciones no del todo acertadas acerca del sistema de Smith. En ocasiones, Bruni tiende a contraponer la benevolencia y la simpatía de la *TSM* a las estrictas relaciones de justicia de la *WN*⁹⁹ o a subrayar, quizás con demasiado entusiasmo, la sociabilidad que presenta Smith en contraste con autores de hoy en día¹⁰⁰. Zamagni, por su parte, también exalta los valores civilizantes de la antropología de Smith¹⁰¹. Sin embargo, en otros textos, su valoración es más moderada. En ellos señala claramente las limitaciones del planteamiento de Smith, pero concede que al menos las virtudes son intrínsecas y no se considera que la ley sea la única forma de garantizar un comportamiento moral¹⁰².

⁹⁸ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 94; BRUNI, L., *Reciprocità...*, pp. 35-38; BRUNI, L., *L'ethos del mercato...*, p. 115. Se observa una contraposición entre vínculos y libertad, propia del ambiente filosófico de la época.

⁹⁹ BRUNI, L., *Reciprocità...*, p. 36.

¹⁰⁰ BRUNI, L., *L'ethos del mercato...*, p. 113.

¹⁰¹ ZAMAGNI, S., "Per un'economia civile nonostante Hobbes e Mandeville", *Oikonomia* 2, n.º 3 (2003), pp. 11-23.

¹⁰² ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, p. 197.

Vistos los puntos positivos, ¿cuáles son entonces las objeciones al sistema del filósofo escocés?

Un primer grupo aglutina las consecuencias que se han derivado de la descripción de Smith, aunque no puedan atribuírsele directamente. El punto de arranque sería la descripción de la acción del mercado como auto-interesada. Esa lógica tiende a invadir otros ámbitos incapaces de funcionar según ese patrón y que, por tanto, terminan por corromperse. Como señalan Bruni y Zamagni, esta es una de las críticas que Karl Polanyi¹⁰³ –entre otros– realiza. Polanyi llega a establecer un vínculo entre el avance del mercado y la desertificación de la sociedad. A más mercado, menos serán los lazos auténticamente sociales¹⁰⁴.

Hay que decir que ese desbordamiento no estaba previsto por Smith, aunque se podía anticipar como una consecuencia de los cambios de moralidad en la sociedad. Por otra parte, que el mercado en cuanto tal sea nocivo para la sociedad no es la postura de la *Economia Civile*. Sin embargo, si están de acuerdo en que si el mercado se reduce a la reciprocidad de Smith, Polanyi acierta en su juicio. Es interesante hacer notar el planteamiento exactamente opuesto de Becker, para quién la invasión es totalmente justificada dado que la lógica económica es la lógica de la acción humana.

Dentro de esas consecuencias del sistema de Smith, y como la otra cara de la moneda de la descripción de la acción del mercado como auto-interesada, se encuentran la

¹⁰³ Estudioso húngaro de la economía húngaro, crítico de la teoría económica liberal, que mantuvo que era necesario el estudio de la economía no como ajena a las demás instituciones sociales, sino como necesariamente afectada por el entorno social. Su obra más famosa, publicada en 1944, tiene por título “*La gran transformación*”.

¹⁰⁴ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 17.

clasificación de las acciones generosas o auténticamente «sociales» como desinteresadas, y la identificación del desinterés como disposición al sacrificio. A favor de Smith hay que decir que él no concibe la virtud como desinterés – al contrario, por ejemplo, de Hutcheson–. Además, la distinción que él hace entre lo justo y lo benevolente se basa en que lo justo es obligatorio y lo benevolente no es susceptible de coerción. Pero es creíble que esa dicotomía haya nacido como fruto del *Das Adam Smith Problem*, contraponiendo excesivamente la benevolencia de la *TSM* con la actitud prudente y justa de la *WN*. Por otra parte, bien es cierto que otros autores influyentes en la formación de la teoría económica si comprendieron el amor benevolente en términos de desinterés¹⁰⁵.

Un segundo grupo de objeciones contra Smith se centran en la conceptualización de la reciprocidad. Como se ha repetido varias veces, para percatarse de la reciprocidad de la que hablan Bruni y Zamagni hace falta un enfoque preciso. Smith considera que la reciprocidad estricta consigue la riqueza material de la sociedad, si bien no la felicidad.

La argumentación de la *Economia Civile* comienza por negar que esa reciprocidad sea capaz de conseguir por sí sola la riqueza prometida. Tiene a su favor la experiencia de la economía en estos años, y principalmente a partir de la crisis, parece indicar que con reciprocidad estricta, únicamente con la lógica del contrato, incluso la generación

¹⁰⁵ Es lo que busca explicar Force en uno de los capítulos de su libro: cómo la aceptación del interés propio en economía implicó, en los autores que trata, pensar la esfera moral como desinteresada. FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith...*, pp. 169-204. Ellos pensaron la distinción en términos de propio-no propio. Esto está presente en los autores que Bruni y Zamagni mencionan al estudiar las *other-regarding preferences*.

de riqueza se pone en riesgo¹⁰⁶. Es lo que pondría de relieve «la tragedia de los bienes colectivos» y las dificultades que aparecen en la aplicación estricta de la «teoría del contrato».

Con la sola justicia, tal y como la entiende Smith, no se puede crear un mercado que funcione. Él pensaba que se podría lograr, considerando el nivel moral de la sociedad de su época como un dato estable y constatando en ese nivel moral un indicio claro del funcionamiento del espectador imparcial, pero no parece que haya encontrado una sociedad que funcionase efectivamente con justicia al margen de las demás virtudes que Smith menciona. El mercado de tipo smithiano, como explica Zamagni¹⁰⁷, es un consumidor de unas virtudes cívicas (por ejemplo, la confianza o la honestidad) que presupone y no un productor. Si existen ya esas virtudes cívicas, el mercado puede sostenerlas y extenderlas, pero no puede crearlas por sí mismo. Sin embargo, el mercado, según lo describe Smith, funciona sin ellas¹⁰⁸ –aun cuando podría funcionar mejor con ellas–. Esa descripción provoca que el fundamento cívico desaparezca. Para Bruni, esto sucedió con la crisis en el caso de la

¹⁰⁶ Un análisis que combina los factores financieros con los problemas de conceptualización en economía en ZAMAGNI, S., “The proximate and remote causes of a crisis foretold: a view from Social Catholic Thought”, en *Crisis in a Global Economy. Re-Planning the Journey. Sixteenth Plenary Session, 30 April-4 May 2010*, ed. GLENDON, M.A.; RAGA, J., Pontifical Academy of Social Sciences., Vatican City 2011, pp. 296-325.

¹⁰⁷ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, pp. 78-82.

¹⁰⁸ Según Bruni, Smith piensa que bastan los lazos comerciales para que la confianza se genere. La confianza es importante, pero según Smith la única confianza que es necesaria es aquella que está basada en el propio interés. Pero esa es solamente un tipo de confianza y, para Bruni, no la más importante. Cfr. BRUNI, L.; SUGDEN, R., “Moral Canals: Trust and Social Capital in the Work of Hume, Smith and Genovesi”, *Economics and Philosophy* 16, n.º 1 (2000), pp. 32-35.

confianza y dada su ausencia, luego fue más difícil reaccionar cuando la crisis se propagó¹⁰⁹.

Si la reciprocidad, en cambio, se pone en relación con la felicidad en sentido aristotélico, como una vida buena, como la realización de las mejores operaciones propias del hombre, la reciprocidad de la economía se logra insertar en un contexto más amplio que los bienes materiales. La reciprocidad no sería necesaria simplemente para conseguir la riqueza y satisfacer necesidades materiales, sino para alcanzar la vida buena en común, que consiste también en la satisfacción de necesidades relacionales.

El *quid* está en señalar con claridad la insuficiencia de la teoría smithiana, en cuya propuesta bastaría el mutuo interés o la mutua ventaja para organizar la sociedad. No porque sea falso que provoca una cierta organización, sino porque esa organización no posee las características humanizantes de lo propio del hombre, que no es el comercio sino la capacidad de reconocer en el otro un «otro yo»¹¹⁰. En esto, que podría parecer un mero matiz, está implicado el entender la sociedad y el comercio mismo no como algo «mutuamente ventajoso», sino como una ocasión de ejercer una «mutua asistencia», término empleado por Genovesi para describir el comercio.

Esta perspectiva evita plantear una contraposición entre intercambio y mutuo beneficio. Pero para ello hay que descender al nivel de las motivaciones. Como explica Bruni el cambio terminológico entre «mutua ventaja» y «mutua asistencia» “tiene que ver con el modo en que ese dato objetivo (que hay una mutua ventaja) entra en la comprensión subjetiva de las relaciones de mercado por parte de las

¹⁰⁹ BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato...*, p. 75.

¹¹⁰ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, pp. 174-175.

personas que participan en el «juego» del intercambio”¹¹¹. Como explica Bruni, apoyado por los estudios de Bacharach, el *framework* mental con el cual las personas abordan una posible relación de intercambio constituye un factor decisivo: no solo porque moldea las respuestas futuras en el intercambio, sino porque es uno de los criterios para decidir si se inicia o no la relación¹¹².

Aquí aparece la comprensión de la motivación como tercera objeción al sistema de Smith. En Smith quienes hacen el intercambio están preocupados únicamente por ellos mismos. Por supuesto que se dan cuenta que el intercambio es ventajoso para todos los implicados, pero lo decisivo para elegir esa acción es la conveniencia individual. En cambio, el concepto de «mutua asistencia» reclama que ambos se den cuenta del beneficio conjunto, que se percaten del «nosotros» que surge en la relación¹¹³. Esto, que parecería poco relevante, es lo que en la teoría moderna de juegos resuelve aporías generadas por la conceptualización individualista de las intenciones, propia de planteamientos del tipo del “Dilema del prisionero”¹¹⁴.

¹¹¹ BRUNI, L., *L'ethos del mercato...*, p. 208.

¹¹² *Ibid.*, p. 145.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 208-209.

¹¹⁴ Esta es una formulación del dilema: “Dos amigos cometieron juntos un delito. Hay evidencias de esto, pero no completas. Por eso, si no confiesan los van a condenar por un crimen menor, con, digamos, 2 años de cárcel. Los amigos son separados en celdas distintas. Los jueces deciden que si los dos confiesan, aunque los castigarán por el crimen mayor, recibirán una sentencia menor a la que hubiera correspondido -10 años-, y que si sólo uno confiesa será liberado como testigo principal, condenando al otro por 20 años. Lo que conviene a ambos es no confesar. Sin embargo, si cada uno piensa sólo en su interés, optará por confesar para quedar libre. El problema es que ambos, guiados por la conducta individualista, confiesan” (CRESPO, R.F., *Liberalismo económico y Libertad...*, p. 96) La discusión de la importancia de un marco no individualista en la economía, especialmente en el contexto de la teoría de

El mercado entendido como asistencia mutua reclama una intencionalidad distinta. Se debe querer positivamente el bien de ambos. Luego es necesaria una antropología que admita la existencia de bienes comunes. La intención de los agentes recobra un papel fundamental. “Se crea entonces una conexión directa –ausente en la teoría de la «mano invisible» de Smith– entre las *intenciones* de los agentes y los *efectos* de la acción misma”¹¹⁵. De ahí que sea posible el uso de la amistad, y con ella de la fraternidad, como un paradigma para la misma relación de mercado. En toda relación comercial puede haber un bien compartido –el bien de ambos–, aunque ese bien sea efímero¹¹⁶.

Para Smith, y en general para cualquier interpretación del consumo como una función construida en torno a variables, el individuo elige siempre teniendo únicamente en consideración su satisfacción. Nunca elige el bien de ambos. Esto no quiere decir que el resultado no pueda ser, *de hecho*, el bien de ambos, sino que simplemente no aparece en el horizonte intencional. Por el contrario, en el paradigma de la *Economia Civile* es fundamental esa intención congregadora. Sin intención común no hay bien común, aunque haya un intercambio y un producto de ese intercambio. Lo que no ocurre es el efecto civilizante de esa relación en los individuos, simplemente porque no lo han querido. Es cierto que en la adquisición de bienes básicos de poco precio (la compra de un kilo de arroz o una caja de bombones) quizás no sea tan importante pararse a pensar en el bien común que se crea. Pero, y es lo que la *Economia Civile* aduce a su favor, tiene efectos muy observables en los contratos laborales,

juegos, se aborda frecuentemente en los libros de Bruni y Zamagni. Un resumen puede encontrarse en BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato...*, pp. 73-100.

¹¹⁵ BRUNI, L., *L'ethos del mercato...*, p. 170.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 181-182.

acuerdos entre empresas o selección de productos y servicios para ofrecer en el mercado.

La meta en el campo de la motivación es derribar el mito del individualismo axiológico. “Se admite que, para alcanzar sus objetivos, el individuo tiene que entrar en relación con otros, pero solamente por razones de conveniencia, para obtener más consenso o más poder”¹¹⁷. Y esto, teniendo en cuenta el horizonte antropológico que tienen Zamagni y Bruni, no es aceptable. Por ese camino “nunca conseguiremos adentrarnos por el camino que conduce a la plena realización, puesto que es en la relación con el otro – relación en la que veo y trato al otro como persona y no como mero instrumento– donde se desvela mi identidad personal”¹¹⁸.

La economía está aquí integrada, sin solución de continuidad, en la búsqueda de la perfección del hombre. También en Smith la economía está integrada en esa búsqueda, porque en la economía el hombre sigue buscando obtener la simpatía de los demás a través de la riqueza. Pese a ello, los planteamientos divergen en la comprensión del fin de la economía y en su modo de alcanzarlo. Para la *Economia Civile*, el fin se consigue, si bien parcialmente, a través de cada acción. Esa acción es una relación por la que se obtiene un doble bien: el bien intercambiado y el bien de la relación, que se comprende como un bien perfectivo de la naturaleza. Al hacer esa acción se *es* mejor que antes; además, para obtener ese tipo de bien, es preciso pensar en el otro como otro yo y en este sentido se debería querer un resultado al menos tan ventajoso para mí. Si el otro es un «otro yo», si no median razones comprensibles para ambos, no habría razón para no desear la igualdad. Para Smith el fin es un resultado

¹¹⁷ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, p. 54.

¹¹⁸ *Ibid.*

de una serie de acciones; para obtener el resultado –dado que lo que se quiere es el resultado– basta convencer al otro que el resultado le conviene, aun cuando no sea equitativo. Según la antropología de Smith, ambos agentes comprenden siempre la relación como un intercambio de intereses, y por eso se aplica la máxima de reciprocidad según la cual ambos saben que el otro pone en primer lugar el cuidado de sí mismo.

No es extraño que considerando solamente la perspectiva de Smith nazca, como explica Zamagni, la dicotomía moderna entre una “moral de matriz kantiana, que exige ver al otro únicamente como fin en sí mismo, y una teoría de la racionalidad instrumental, que ve al otro como medio para mis propios fines”¹¹⁹. Tanto la visión puramente deontológica, como la utilitarista, rompen la unidad de la perspectiva que Zamagni considera correcta, en la que “reconocer al otro como fin en sí mismo y reconocerlo como medio respecto al fin de mi propia realización”¹²⁰ están unificados.

Como explica Millán-Puelles, uno de los puntos esenciales de la ética kantiana es realizar las acciones por el único motivo del deber y no por una inclinación natural. Solo las primeras son morales y expresiones de la libertad humana, mientras que las segundas son un necesario contrapeso al sentido del deber¹²¹. El obrar «con inclinación» es visto con sospecha, si bien no tanto por «individual» como por estar contrapuesto a la libertad –entendida como autodeterminación independiente de la naturaleza–. La dificultad en la ética kantiana radicaría en explicar el

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp 1994, p. 162.

fundamento del deber, y en qué sentido se puede constituir en motor¹²². Debida a esa división entre inclinación y deber, el «ser-con» –la necesidad de relación– estaría mezclado con la inclinación y habría que rechazarlo; o, todo caso, constituiría una invasión a la libertad trascendental del otro. El individualismo aquí (o si se quiere la sociable insociabilidad kantiana) tiene en su origen una libertad sobrehumana, que por otra parte tacha de patente inmoralidad la acción dentro del mercado¹²³. Por su parte, el utilitarismo cierra cualquier ventana a la posibilidad de un motivo de acción común, pues la utilidad no es compartible.

¿Dónde, pues, se encuentra la manera de lograr la unidad entre el fin de los demás y el fin propio ausente en el pensamiento económico? Para Zamagni, se encuentra en la ética de las virtudes. “La vida virtuosa es lo mejor no solo para los otros, como sostienen las distintas teorías del altruismo, sino también para nosotros mismos. Ésta es la razón última para ser éticos”¹²⁴. La virtud es la última razón pero en orden a alcanzarla pueden considerarse incentivos o restricciones como medios, a pesar de que en principio esos medios hagan referencia a motivaciones particulares. Si la virtud está en el horizonte, al menos puede comprenderse que los medios externos tienen como objetivo interiorizar la acción que mandan. Así el sujeto puede aprender a desear el bien común. En palabras de Zamagni, “la solución al

¹²² *Ibid.*, pp. 231-234.

¹²³ KOLM, S.-C., “The Human Person in normative economics”, en *Conceptualization of the Person in Social Sciences. Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 18-22 november 2005*, ed. MALINVAUD, E.; GLENDON, M.A., Pontifical Academy of Social Sciences., Vatican City 2005, p. 349.

¹²⁴ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, p. 139.

problema del comportamiento moral” pasa “por ofrecerle una comprensión más completa de su propio bien”¹²⁵.

Esta concepción de la motivación como condición necesaria para la aparición del bien común está en las antípodas de una visión providencialista –ya en la versión de Smith, ya en la versión del equilibrio neoclásico o de la explicación austríaca del mercado–. En esa visión, en la medida que el individuo termina por protegerse de sus conciudadanos gracias al sistema de justicia, la intención privada de sus acciones es indiferente para el resultado de garantizar la convivencia, pues las leyes son capaces de lograr esa garantía por sí mismas. “La teoría de la mano invisible de Smith vendrá a ser gratuitamente interpretada como si significase que el bien común puede surgir, en específicas circunstancias, a partir de la interacción libre de los individuos cuyas motivaciones de ninguna manera incluyen el bien común”¹²⁶.

Esta idea es una una clara coincidencia con el planteamiento de Ratzinger y su sano esceptismo respecto a la salvación a través de las instituciones. En una visión en la que no importan las virtudes personales “el rol que las instituciones estarían llamadas a desempeñar es el de suplir la ausencia de las motivaciones virtuosas en los individuos”¹²⁷. La fe en la posibilidad de formar ciudadanos virtuosos sería reemplazada por la fe en la posibilidad de crear instituciones perfectas. ¿Pero cómo diseñar las instituciones perfectas sin ciudadanos buenos? ¿Se podrían alcanzar evolutivamente, como se desprende de la teoría de Hayek? La respuesta a estas preguntas, desde el punto de vista de la CV, es que no.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹²⁶ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Economia Civile...*, p. 77.

¹²⁷ *Ibid.*

Una de las razones que aporta Zamagni para demostrar esa imposibilidad surge del análisis de uno de sus supuestos. Para que surgan instituciones económicamente perfectas, una de las condiciones es que todos se encuentren satisfechos con la distribución de recursos que ellas generan. Pero si esa satisfacción no aparece en el presente, es de dudar que los individuos sigan las reglas del juego cuando no estén individualmente satisfechos, pues si lo que únicamente quieren es beneficiarse, ¿por qué no hacer trampa?¹²⁸ Es cierto que la legislación procurará proporcionar suficientes motivos disuasorios para evitar un comportamiento nocivo para el sistema, pero eso solo puede realizarlo una vez ha aparecido el comportamiento nocivo. La ley, en este sentido, está unos pasos detrás de la ética individual. Además, habría que confiar en que los castigos disuasorios fuesen valorados como suficientemente graves por el individuo que se apresta a saltarse las reglas. Tampoco parece ser que eso suceda siempre, como demuestran los casos de corrupción en el mercado.

“Para la ética de las virtudes, la posibilidad de ejecutar las normas depende en primer lugar de la constitución moral de las personas, es decir, de sus motivaciones internas, antes que de sistemas coercitivos exógenos”¹²⁹. Porque la moralidad se encuentra en la integración de los deseos dentro del horizonte de la vida buena, que necesariamente incluye el proponerse fines comunes. El hombre, ciertamente, puede desear solo lo propio, pero una buena parte de la educación debe dirigirse a que cada quien descubra que solo con lo propio no alcanza lo que con ello quiere obtener: la felicidad. Y esto es lo que el la «corriente dominante» del pensamiento económico no

¹²⁸ ZAMAGNI, S., *Por una economía del bien común...*, p. 30.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 197.

comprende. Pretender pensar la economía como lugar de relaciones únicamente interesadas por el bien propio. Y si ese pensamiento se impone en la realidad se provoca una serie de consecuencias muy negativas, como se ha visto que mantiene la CV.

Uno de los temas que Bruni¹³⁰ ha puesto de relieve es el temor a la «herida del otro» que se esconde detrás de la simplificación de la felicidad personal –la cual se encuentra en la felicidad junto al otro– a la felicidad individual –«inmune» al rechazo con el que el otro puede responder a los intentos de la felicidad conjunta–. Mientras que la primera está sometida al deseo de otra persona, la segunda presenta la posibilidad de ser totalmente autárquica. Sin lugar a dudas, el vivir-con tiene una ambivalencia intrínseca, pues siempre se depende de la respuesta de los demás que conforman la comunidad, y la rotura que causa la negativa a secundar el empeño común repercute en la felicidad que los otros puedan alcanzar. En cambio, si se plantea la felicidad como un objetivo individual, los demás solo participan en la medida que necesitamos de ellos; y en cuanto lo que necesitamos no son ellos sino lo que ellos tienen, «el otro» es perfectamente sustituible¹³¹.

De ahí la gran fuerza que en esos planteamientos, y entre ellos el de la economía actual, se otorga al mercado y al Estado como garantes de esa felicidad individual. Ambas instituciones hacen de mediadoras respecto a los demás, de tal forma que las relaciones que se establecen con otros miembros de la comunidad no estén sometidas a la

¹³⁰ Esta explicación la desarrolla con profundidad en su libro *L'ethos del mercato*. La terminología proviene de la explicación de Roberto Esposito en su libro *Communitas*.

¹³¹ BRUNI, L., *El precio de la gratuidad...*, p. 105.

posibilidad de la negación¹³². La posibilidad de la negación del «otro» en el mercado se cancela por la mutua necesidad de cosas y por la facilidad de buscar sustitutos en las transacciones¹³³; en el Estado esa posibilidad de negación viene cancelada por el carácter obligatorio de las relaciones que dentro de él se tienen.

Obviamente, la recuperación de la felicidad personal no pasa por la supresión del mercado y del Estado, como si su papel se redujese a ser alienadores de la verdadera felicidad. Si existen hoy por hoy, es porque contribuyen a satisfacer de alguna manera la necesidad de relacionalidad, el deseo de ser feliz con los demás. Por otra parte, es cierto que algunos problemas sociales se originan por la deficiente comprensión actual de estas instituciones. De ahí que quizás lo primero que haya que hacer sea estudiar si se han comprendido *realmente* los mecanismos que facilitan su funcionamiento, como plantean tanto la *Economia Civile* como la *CV*. En el fondo, es una investigación sobre la mejor forma de que funcione el mercado. Y preguntar sobre la mejor forma de algo, es preguntar sobre las virtudes que son necesarias. Por decirlo con el título de una de las obras de Bruni, lo que hace falta es plantear las nuevas virtudes que ayuden a que el mercado y el Estado cumplan su tarea civilizadora.

3. El planteamiento antropológico como configurador del orden social.

¹³² BRUNI, L., *L'ethos del mercato...*, p. 107.

¹³³ *Ibid.*, p. 111.

El problema de Smith, desde el punto de vista antropológico, queda claro. Pero podría ser que el sistema, el entramado económico-político, pudiese comprenderse al margen de la antropología y en cierto sentido fuese inmune a una crítica antropológica de modo que, al ser una construcción técnica, fuese un puro instrumento al servicio de finalidades diversas. Si esto fuese así, la antropología subyacente se podría sustituirse por otra que se considerase más adecuada.

Una forma de atender a esa posibilidad sería introducirse en la discusión de si es posible construir un sistema técnico al margen de influencias morales. Otra alternativa sería, teniendo en cuenta el sistema moral del que procede un determinado sistema político-económico, rastrear cómo el primero se trasvasa al segundo. Esa operación es la que se realiza a continuación, analizando el sistema de leyes que estructuran la economía de Smith.

El objetivo no es realizar un análisis de las desventajas técnicas del sistema. Investigar, por ejemplo, si Smith comprendió adecuadamente los mecanismos de formación de precios, o si acierta en su descripción de estructura de los costos o la oportunidad de determinados impuestos. El objetivo es descubrir ver cuál es el papel que el entramado moral juega en esa estructuración. La ventaja de esta perspectiva es que permite tanto resaltar las bases morales que permean el sistema, como evitar centrarse simplemente en reestructuraciones técnicas. Es precisamente en esas reestructuraciones donde se ha centrado la mayor parte de la crítica al sistema económico imperante, adecuando donde ha sido necesario los presupuestos antropológicos.

¿Es posible que haya un núcleo fundamental que haya permanecido invariable dentro de la teoría económica? Si esto es así, quedaría justificado que la *CV* comience con una

declaración de elementos metafísicos, estructurantes del orden social, que es necesario volver a introducir en el estudio de la economía. Esa médula en el sistema económica actual –se decía al iniciar este capítulo siguiendo a la *Economia Civile*–, estaba integrada por la concepción del interés propio y por el papel de la búsqueda de la riqueza. En Smith, esto se traduce en cómo invade su conceptualización del amor y de la justicia su programa político-económico.

3.1 *El contexto iusnaturalista de Adam Smith*

Una parte del énfasis de la teoría de Smith en el individuo es consecuencia de su antropología y de su epistemología. Por ser los sentimientos el eje en torno al cual gira la sociabilidad, es comprensible que no haya lugar para la trascendencia de lo puramente particular¹³⁴. Esta centralidad de los sentimientos es patente en el caso de la justicia. Vivenza¹³⁵ constata que la teoría de la justicia se basa, según la expone en la *TSM*, en que de manera natural se simpatiza con quien padece el resentimiento provocado por la injusticia, que exige un castigo apropiado.

A esa falta de trascendencia de la justicia se suma la crítica ya realizada a la teoría de los sentimientos morales, en la que se subrayan algunas de sus dificultades: ¿cómo saber si el espectador imparcial juzga adecuadamente acerca de lo injusto?; ¿son las reglas morales suficientemente independientes para constituir un freno a la acción incorrecta?

¹³⁴ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith...*, p. 241.

¹³⁵ VIVENZA, G., “Justice as a virtue - Justice as a principle in Adam Smith’s Thought”, *Empresa y Humanismo* 13, n.º 1 (2010), p. 303.

Hay una vía de escape a la que hasta el momento no se había hecho referencia y que tiene que ver con las reglas morales. Smith trata de argumentar que, respecto a las reglas morales, el caso de la justicia es particular y se diferencia de la relación entre las reglas morales y las otras virtudes¹³⁶. Lieberman indica¹³⁷, siguiendo la argumentación de Smith, que las reglas morales que tienen que ver con la justicia admiten pocas excepciones y modificaciones y, por tanto, es posible determinarlas con gran exactitud –cosa que no sucede con las demás virtudes–. Por esa característica, es posible recoger las reglas morales de la justicia en leyes de manera ordenada¹³⁸. Smith reconoce que en cada constitución o en cada sistema legal de los distintos países se contienen, si bien no con exactitud, esas reglas morales de la justicia. Estos son los sistemas positivos de leyes, que varían de nación en nación y de cultura en cultura. Sin embargo, hay aspectos que permanecen invariables: son los propiamente naturales, y deberían estar en todos los sistemas de ley positiva¹³⁹.

El filósofo escocés identificó en el tratado de Hugo Grocio –*De iure belli ac pacis*– un intento de proporcionar, a pesar de sus imperfecciones, un sistema universal que funcionase como fundamento de todos los sistemas de leyes

¹³⁶ TSM..., I, pp. 195-196.

¹³⁷ LIEBERMAN, D., “Adam Smith on Justice, Rights, and Law”, en *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. HAAKONSSSEN, K., New York [etc.], Cambridge University Press 2006, p. 217.

¹³⁸ SMITH, A., TSM..., I, p. 321. Haakonssen indica que la peculiaridad de las reglas morales de la justicia no provienen de las reglas en sí mismas, sino del hecho de que la justicia tiene que ver con las injurias, y es “un hecho empírico acerca de la mente humana que esta reconoce [según Smith] más fácilmente lo que era injurioso que lo que era beneficioso”. A esto se suma la reacción más vehemente ante la injusticia y la mayor prontitud de la reacción, en comparación a la promoción de otras virtudes, para suprimirla. Cfr. “Natural jurisprudence...”, p. 213.

¹³⁹ TSM..., I, pp. 329-330.

positivas. Quedaba entonces abierta la posibilidad de realizar una mejor exposición¹⁴⁰. Smith anunció, al final de todas las ediciones de la *TSM* y en el *advertisement*¹⁴¹ de la última, que escribiría un libro de jurisprudencia que llenase ese vacío, pero no lo pudo realizar en vida. Parte de lo que habría de contener ese libro en relación con la justicia se conserva en las *Lectures on Jurisprudence*. Estas son un conjunto de anotaciones realizadas, muy probablemente, por asistentes a las clases de Smith en los años 1762-63 –*LJ(A)*– y 1763-64 –*LJ(B)*–¹⁴².

Este pequeño apunte histórico permite subrayar otra fuente de la teoría de la justicia de Smith, que no se agota en la exposición contenida sobre la virtud en *TSM*, pero que casa bien con ella. La jurisprudencia natural que Smith bosqueja tiene como marco una teoría del individuo que cuadra con la antropología de la *TSM*, si bien se origina parcialmente en otra fuente. Además, es esta jurisprudencia la que regula la intervención estatal en la economía y en la creación de la

¹⁴⁰ *Ibid.*, I, p. 330.

¹⁴¹ “In the last paragraph of the first Edition of the present work, I said, that I should in another discourse endeavour to give an account of the general principles of law and government, and of the different revolutions which they had undergone in the different ages and periods of society; not only in what concerns justice, but in what concerns police, revenue, and arms, and whatever else is the object of law. In the *Enquiry concerning the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I have partly executed this promise; at least so far as concerns police, revenue, and arms. What remains, the theory of jurisprudence, which I have long projected, I have hitherto been hindered from executing, by the same occupations which had till now prevented me from revising the present work” (*Ibid.*, I, pp. 58-59).

¹⁴² SMITH, A., *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Lectures on Jurisprudence...*, V, p. . Las *LJ(B)* tienen como título “Report of 1766” pero, según los expertos, no corresponden a esa fecha, pues Smith ya no era profesor de Glasgow.

riqueza y, por tanto, la que pondrá las bases de la relación entre Estado y mercado.

¿Qué influencias pueden identificarse en la concepción de jurisprudencia que Smith posee? Al calificar la jurisprudencia de «natural», y ver el aprecio que Smith tiene de Grocio, Pufendorf y Cocceji¹⁴³, es lógico pensar en estos autores del iusnaturalismo moderno como la fuente principal.

Hugo Grocio y Samuel Pufendorf eran autores estudiados y conocidos en la Universidad de Glasgow, por mediación de la obra de Jean Barbeyrac, que tradujo y comentó sus obras al francés y constituyó la base de la traducción al inglés¹⁴⁴. Tanto Gershom Carmichael como Francis Hutcheson, antecesores de Smith en su cátedra de Glasgow, eran conocidos estudiosos de la obra de Pufendorf. Se entiende que el iusnaturalismo moderno constituyese una pedagogía estable en Glasgow¹⁴⁵. El Cocceji que se menciona, hace referencia muy probablemente a la obra del prusiano Samuel Cocceji que era fundamentalmente su comentario –con algunos añadidos– de la obra de su padre Enrique¹⁴⁶.

3.2 *El iusnaturalismo moderno y la Ilustración escocesa*

«Iusnaturalismo» no es un término unívoco. Hoy en día es usual distinguir, en un sentido amplio, dos grandes

¹⁴³ *LJ(B)*, 1-4

¹⁴⁴ HAAKONSSSEN, K., *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment.*, New York [etc.], Cambridge University Press 1996, pp. 58-59.

¹⁴⁵ LIEBERMAN, D., “Adam Smith on Justice...”, p. 220.

¹⁴⁶ HAAKONSSSEN, K., *Natural Law...*, pp. 60, 136-137.

corrientes de iusnaturalismo. Una, que se podría denominar iusnaturalismo clásico, tiene su origen en la filosofía de Santo Tomás y su continuación en algunos grandes profesores de la Escuela de Salamanca, como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. La otra es el iusnaturalismo moderno, que algunos autores suelen denominar también como la «tradición protestante de la ley natural». Aunque ese nombre tiene la ventaja de subrayar la influencia teológica del pensamiento de Lutero y Calvino como un punto común a dichos autores, esconde la influencia filosófica de pensadores como Duns Scoto, Occkam y Suárez¹⁴⁷.

¿Qué puntos en común tiene Smith con los iusnaturalistas modernos? Antes de señalarlos conviene hacerse cargo de la diversidad de matices que se encuentran dentro de ese amplio grupo. Para algunos es tal la variedad que es mejor no utilizar el término «Escuela» para referirse al conjunto¹⁴⁸. De hecho, no es difícil encontrar excepciones a lo que podrían llamarse características básicas del iusnaturalismo. A grandes rasgos se podrían considerar como típicas¹⁴⁹: a) la distinción entre estado natural y civil, b) la utilización del supuesto del pacto o contrato social, c) tomar la naturaleza humana, empíricamente estudiada, como punto de partida y d) la separación entre moral y derecho. Otros rasgos son menos comunes, e incluso sirven para la elaboración de subdivisiones. Entre estos últimos se encuentra la doctrina «voluntarista» de corte protestante, opuesta a la explicación racionalista.

¹⁴⁷ SANCHO IZQUIERDO, M.; HERVADA, J., *Compendio de Derecho Natural*, vol. II, Pamplona, EUNSA 1981, pp. 285-294; INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo*, Pamplona, EUNSA 2001, pp. 171-176.

¹⁴⁸ SANCHO IZQUIERDO, M.; HERVADA, J., *Compendio de Derecho Natural...*, II, p. 300.

¹⁴⁹ *Ibid.*, II, pp. 311-312.

La misma tradición de la ley natural en los autores de la Ilustración escocesa se divide en corrientes heterogéneas y distintos énfasis. Su nota particular y que aúna los autores es en el interés en la justicia¹⁵⁰. La justicia se entenderá como una característica del individuo, disminuyendo el peso de la relación entre individuos y, por tanto, de su aspecto distributivo¹⁵¹. Este énfasis en el individuo es asumido como premisa en la explicación de la aparición de la moralidad, tema central tanto en los primeros autores del iusnaturalismo moderno como de la Ilustración escocesa. En este sentido, más que el grado de individualismo, es la explicación sobre cómo se forma la moralidad la que perfila las diferencias.

Es lo que distingue, por ejemplo, a Pufendorf de otros autores de la Ilustración escocesa. Para Pufendorf, la moralidad se constituye gracias a la aparición de la ley y a la consiguiente determinación de los deberes. En cambio la moralidad para un gran parte de los filósofos escoceses es anterior a la ley. Para ellos, la ley no es la que genera las obligaciones entre individuos, sino más bien son ciertos valores radicados en el comportamiento del individuo y que se observan empíricamente los que definen lo justo.

Esa insistencia de la justicia como una virtud radicada en el individuo no implicó un desinterés por el crecimiento del individuo en relación con la comunidad. A pesar del cambio del acento con respecto a la naturalidad del deseo de sociedad –aquí la sociedad satisface necesidades y no es tanto ocasión para el perfeccionamiento humano a través de la acción– algunos de los escoceses apuntaban a la realización de una mejor comunidad humana¹⁵², y de ahí el

¹⁵⁰ HAAKONSEN, K., “Natural jurisprudence...”, p. 205.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 207.

interés por conocer en qué consiste la justicia y cómo aparece, es decir, por la jurisprudencia natural.

Dicha visión teleológica de la comunidad humana, sin embargo, no fue compartida por todos los exponentes de la Ilustración escocesa. Hume y Smith constituyen un grupo aparte ¹⁵³, entre otras razones porque desconfían del razonamiento teleológico. La formación de la comunidad en estos dos autores no supone “por derecho propio un significado moralmente prescriptivo; la comunidad moral no tenía un valor trascendente, objetivo; era simplemente un hecho empírico, histórico”¹⁵⁴. En esto también se aprecia otra coincidencia con la metodología de la corriente iusnaturalista: la comprensión empírica de la naturaleza humana.

El interés por la justicia, sumado a este empirismo y a una teología protestante de base, alentará el debate, dentro de la Ilustración escocesa, acerca de la naturalidad o artificialidad-convencionalidad de la moral, cuestión clave también para marcar diferencias dentro de las diversas escuelas del iusnaturalismo moderno. ¿En qué sentido influyó la teología protestante? Entre otros aspectos, un legado importante fue el pensar la naturaleza como totalmente depravada¹⁵⁵. Esto pone en duda el grado de conocimiento que el hombre puede tener por sí mismo de la moral, al margen de la revelación, así como el modo en que el hombre puede ser obligado a actuar según esas leyes. Lo natural, en el

¹⁵³ Haakonssen resalta en sus escritos esta diferenciación. En esto coincide con Alasdair MacIntyre. Cfr. MACINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad*, Barcelona, EIUNSA 1994, p. 270.

¹⁵⁴ HAAKONSSSEN, K., “Natural jurisprudence...”, p. 207.

¹⁵⁵ SANCHO IZQUIERDO, M.; HERVADA, J., *Compendio de Derecho Natural...*, II, pp. 244-256; HAAKONSSSEN, K., *Natural Law...*, pp. 24-26; SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy. A history of Modern Moral Philosophy*, New York, Cambridge University Press 1998, pp. 26-36.

sentido de originario, se contrapondría a lo artificial. Si el hombre no puede conocer la moral con independencia de la revelación, habría que admitir un cierto grado de artificialidad; de la misma manera, si el hombre no puede obligarse a sí mismo al cumplimiento de las leyes, habrá que recurrir a la artificialidad de las leyes estatales para someterlo.

Dependiendo del grado de optimismo con que se aborde el conocimiento posible de la ley moral y de la capacidad de obligarse a sí mismo, nacen diversas posturas. Entre ellas, unas partieron de la observación de la existencia empírica de unas normas comunes a la humanidad que, en cuanto universales, podían ser llamadas normas «naturales»; otras, partiendo de la premisa de que no podemos conocer lo que Dios quiere –y esto incluía el conocimiento natural de la finalidad del hombre–, y constatando que el hombre tiene que vivir con otros, concluían en la necesidad de crear, a través de acuerdos, unas normas comunes, resaltando así lo artificial.

Visto el contexto, ¿qué parte de éste y a través de quiénes influyó en la jurisprudencia de Smith?

3.3 *Grocio, Pufendorf y Hutcheson*

Las cuestiones recién discutidas –las bases teológicas, el concepto de naturaleza, la artificialidad o no de la moral y su posible conocimiento por el hombre– afectaron la forma de abordar la justicia. Las exigencias de la justicia se plantearon, en algunos de estos autores escoceses, desde un punto de vista mínimo, negativo si se quiere. Si lo verdaderamente natural es lo universal, y dada la multiplicidad de propuestas morales que podían identificarse, lo verdaderamente justo será más bien poco.

Hasta llegar a Smith, las soluciones a estos problemas estuvieron sometidas a múltiples variaciones. En ese camino, se fue perfilando la teoría que Smith heredaría. Por ello, un breve estudio de los puntos más importantes de ese camino ilumina los supuestos que Smith utiliza en su propuesta. El objetivo es mostrar cómo los supuestos teológicos y filosóficos se plasman en las soluciones que propone el iusnaturalismo. Esto queda especialmente claro en tres autores que han influido en Smith: Hugo Grocio, Samuel Pufendorf y Francis Hutcheson.

En Grocio, el problema de lo que es justo se plantea en términos de “lo que no es injurioso para otros en tal grado que rompa las relaciones de sociedad”¹⁵⁶. Este planteamiento es propio también de una época en que el argumento teológico y la religión ya no proporcionaban una base común y, por tanto, se buscaba algún punto de apoyo para fundamentar la moralidad y no caer en el escepticismo¹⁵⁷.

Tanto para Grocio como para Pufendorf la moral no se identificaba con lo exigible coercitivamente a través de la justicia, precisamente porque lo exigible era un mínimo. Los demás deberes morales se clasifican, en contraposición con los relacionados con la justicia (denominados «derechos perfectos»), como «derechos imperfectos», no exigibles por los demás hombres como algo que les correspondería según su condición. Para Grocio, “estos derechos imperfectos son el tema de la justicia distributiva o atributiva, y forman la base teórica para las reglas de la caridad, o amor, que se transforman en ley positiva por la religión y el gobierno civil”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, p. 26.

¹⁵⁷ SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy...*, pp. 70-71.

¹⁵⁸ HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, p. 28.

Tanto los derechos perfectos como imperfectos tienen, al menos en Grocio, un mismo origen: los impulsos humanos. Por un lado, el impulso a la autoconservación; por otro, el apetito de sociedad. El equilibrio entre ambos es el que permite vivir en sociedad, es decir, los derechos perfectos. Tal como hace notar Schneewind, la argumentación de Grocio evita que el argumento esté basado tanto en una noción metafísica de la naturaleza humana (los impulsos de los que habla son empíricos) como en la teología¹⁵⁹. ¿Pero acaso no es acudir a Dios el acudir a la naturaleza humana tal y como ha sido creada? Para Santo Tomás, la respuesta sería afirmativa. Para los autores protestantes, la respuesta es mayoritariamente negativa, aunque cada autor presente sus matices. ¿Por qué esa separación entre la naturaleza humana creada y la naturaleza humana conocida? En buena parte es fruto de las tesis protestantes sobre la naturaleza caída, que influye en cómo conciben, tanto Lutero como Calvino, la ley natural¹⁶⁰.

El resultado de la separación entre derechos perfectos e imperfectos será la progresiva identificación del ámbito de lo justo, en sentido estricto, con lo coercitivo, quitándole protagonismo al sentido de virtud como hábito y término medio. Grocio se enfrenta directamente con esa noción de virtud en los prolegómenos de *De Iure Belli*¹⁶¹. Una de sus principales críticas es que los motivos del agente no configuran en modo alguno la justicia o injusticia de una

¹⁵⁹ SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy...*, pp. 72-73.

¹⁶⁰ SANCHO IZQUIERDO, M.; HERVADA, J., *Compendio de Derecho Natural...*, II, pp. 248-252. Al considerar la teoría grociana, estos autores también señalan, como fuente de la tensión entre ley divina y ley natural, el rechazo a la doctrina de la participación y a la *analogia entis* por parte de la tradición nominalista, a la que gran parte de la filosofía protestante se acogió. Cfr. *Ibid.*, II, pp. 314-315.

¹⁶¹ SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy...*, pp. 76-77.

acción¹⁶². Lo único a considerar es su adecuación a la ley, que a la vez es el respeto a los derechos propios y ajenos.

Ya la tradición de ley natural anterior a Grocio se había planteado si una acción puede ser justa o injusta al margen de las intenciones del agente. Aristóteles y Santo Tomás plantean el problema analizando la posibilidad de que un hombre injusto pudiese realizar una acción justa y, al contrario, que el hombre justo pudiese realizar una acción injusta¹⁶³. La respuesta es que es posible una acción de ese tipo. Pero no atenta contra la importancia de los motivos: pues la acción a la que se refieren es a la acción considerada materialmente, no formalmente. Aquí está en juego buena parte de la concepción antropológica de estos autores, pero baste decir que aquí entra en consideración la noción, distinta a la de la tradición protestante, que especialmente Santo Tomás tiene de la justicia –virtud que no versa sobre las pasiones¹⁶⁴– y de su objeto –que posee una cierta constitución externa a la intención del agente–¹⁶⁵.

El dejar fuera los motivos de la acción conduce a preguntarse: si la justicia no surge de un hábito, ¿de dónde surge? ¿de dónde la tendencia a la justicia? Grocio parece responder que ese origen es el apetito natural de sociedad, “a la que es inherente la facultad de saber y de actuar según unos principios generales”¹⁶⁶. Entre esos principios se encontrarían: “abstenerse de los bienes ajenos, restituir aquellos bienes ajenos que estén en nuestro poder y el lucro obtenido mediante ellos, la obligación de cumplir la palabra dada, reparar los daños causados culpablemente y el castigo

¹⁶² *Ibid.*, p. 77.

¹⁶³ *Summa Theologiae*, II-II, q.59 a.2

¹⁶⁴ *Ibid.*, I-II, q.59 a.4, II-II, q.59 a.9.

¹⁶⁵ *Ibid.*, II-II q.57 a.1.

¹⁶⁶ SANCHO IZQUIERDO, M.; HERVADA, J., *Compendio de Derecho Natural...*, II, p. 316.

de los delitos”¹⁶⁷. Pero en este punto, Grocio no es del todo claro ¹⁶⁸ y en la justificación de su postura incurre en contradicciones a nivel filosófico¹⁶⁹. De esto se aprovecharan los escoceses para completar la doctrina del holandés.

La doctrina de Grocio fue prontamente alterada por Pufendorf. Su explicación de la justicia se deriva de la de Grocio, aunque difiere en otros puntos. Coincide con Grocio en señalar que de la experiencia empírica se pueden derivar principios de ley natural¹⁷⁰. La ley natural, en el caso del hombre, es lo que Dios quiere que el hombre realice. ¿Cómo saberlo? Observando cuáles son las cualidades con las que Dios ha dotado al hombre, pues “esas cualidades especiales son claro signo de lo que Dios quiere para nosotros”¹⁷¹. También para él, lo primero observable es el amor propio; y a pesar de esa primera inclinación, tenemos que vivir junto a los demás, porque necesitamos de ellos para asegurar nuestros bienes más básicos. De ahí que para vivir en sociedad haya que equilibrar aquella inclinación con esta necesidad. De ese equilibrio que permite la sociedad, se derivan las leyes naturales.

Si las leyes naturales se derivan de las cualidades de la naturaleza humana, el contenido de las leyes será la salvaguarda de esas cualidades. De ahí que Pufendorf entienda el derecho como un poder para realizar esas cualidades. Identifica cuatro poderes básicos: la libertad, entendida como poder sobre las propias acciones, de tal forma que tanto en su personalidad física como moral no esté sometido a nadie más; el imperio, un poder sobre las acciones

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy...*, p. 77.

¹⁶⁹ SANCHO IZQUIERDO, M.; HERVADA, J., *Compendio de Derecho Natural...*, II, pp. 317-318.

¹⁷⁰ SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy...*, p. 131.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 129.

de otro; el dominio, un poder sobre las cosas propias; y el *servitus*, poder sobre las cosas ajenas¹⁷². Como señala Haakonssen, la forma de compatibilizar la libertad con los otros tres poderes pasa por algún tipo de acuerdo contractual o semi-contractual, en que libremente los sujetos acuerden los otros tipos de poderes, o derechos¹⁷³. En cuanto surgen del acuerdo y están regulados por instituciones humanas, esos derechos se denominan adventicios.

El trato entre los hombres implica el respeto a estos poderes. Ese respeto son los *officia* o deberes para con otros – de ahí el nombre del libro en que los desarrolla, *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo* –. Pufendorf los distribuye en tres categorías: deberes del hombre en cuanto hombre, en cuanto miembro de la familia y en cuanto ciudadano. Smith le seguirá en esta clasificación.

Al igual que en Grocio, tampoco para Pufendorf la motivación interior tiene un papel relevante en el ámbito de la justicia estricta. Schneewind muestra que su argumentación se apoya en que la ley natural, al ser independiente de la teología moral y pertenecer por tanto solamente al ámbito del tribunal humano, únicamente examina las acciones externas¹⁷⁴. Si las motivaciones no mueven al hombre a cumplir la ley, ¿qué le mueve? La respuesta de Pufendorf es compleja y no exenta de aporías, pero apunta a que al hombre le mueve la amenaza del castigo, punto central para comprender la obligación moral de cumplir la ley natural¹⁷⁵. Cuál deba ser la sanción

¹⁷² HAAKONSSSEN, K., *Natural Law...*, p. 40.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy...*, pp. 131-132.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 134-138.

correspondiente a la infracción de la ley, es otro punto discutible¹⁷⁶.

Haakonseen¹⁷⁷ señala que el modo en que el miedo al castigo conduce a cumplir una determinada ley entraña otra ambigüedad. Ese el miedo al castigo que indica, ¿es una apelación al instinto de autoconservación, como en Hobbes? Si la respuesta fuese positiva, en ese escenario la sociabilidad que Pufendorf encuentra en el hombre sería totalmente instrumental, en cuanto dependiente del instinto de autoconservación. Si la respuesta fuese negativa, y en cambio ese temor apelase a la sociabilidad como un principio distinto... ¿cómo caracterizar ese instinto?, ¿es una habilidad o inclinación natural al estilo de Grocio? Pero si es una inclinación natural, ¿cómo se fundamentaría el cumplimiento de la obligación? Muchas de estas preguntas quedan sin una solución clara.

La justificación del equilibrio entre interés propio y sociabilidad, la explicación del origen de ambos principios en la naturaleza humana y la fundamentación de la justicia entre los hombres serán tres temas que Francis Hutcheson, profesor de Smith en Glasgow, tratará de resolver con más coherencia que Grocio y Pufendorf.

Sobre el primer tema, la posición de Pufendorf tenía dos dificultades. Una consistía en poner como «fundamento» de la ley natural el amor propio del hombre, manteniendo al mismo tiempo como «la ley natural básica» el requerimiento de la sociabilidad, que surge como una necesidad existencial dada las múltiples carencias del individuo¹⁷⁸. En este planteamiento, como se ha visto, se podía terminar por justificar la obediencia a la ley como una estrategia del

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 137.

¹⁷⁷ HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, p. 42.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 68.

instinto de autoconservación. Hobbes argumentaba en esa línea y Pufendorf quería distanciarse de él¹⁷⁹. La segunda partía del modo en que Pufendorf había separado las relaciones de justicia con las relaciones de amor. Estas últimas aparecían entre los deberes imperfectos. Si bien, como destaca Schneewind¹⁸⁰, la clasificación de «imperfectos» parecía reducir su importancia, para Pufendorf eran estos los únicos que podían ganar mérito (ante Dios) dado que no son estrictamente debidos a otros (y por tanto no son exigibles coercitivamente) y no tienen su raíz en el interés propio. Y sin embargo, no eran esenciales para la sociedad, sino solo para su mejora.

Hutcheson desata el nudo gordiano al identificar la moralidad exclusivamente con la benevolencia. La ley y la obligación no son su punto de partida, y en este aspecto se aleja de Pufendorf. El dato empírico del que parte el profesor de Glasgow es que las acciones que se denominan justas contrarían en muchos casos el interés y la ventaja del individuo, y tampoco se explican apelando a una pasión independiente de la moral¹⁸¹. Las acciones justas son alabables precisamente por eso: porque son desinteresadas. Si son desinteresadas, debería quedar claro que no provienen de un principio egoísta, sino de un principio altruista. Ahora bien, ¿cómo saber que son desinteresadas? MacIntyre señala que el «saber» de Hutcheson no proviene de la razón, pues

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 42; SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy...*, p. 83. La explicación del libre arbitrio de Pufendorf y la separación entre los *entia naturalia* y los *entia moralia* le separaba del aparato teórico de Hobbes. El problema es que parecen compartir la conclusión, aun cuando han partido de distintas premisas.

¹⁸⁰ SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy...*, p. 133.

¹⁸¹ MACINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad...*, pp. 260-261; TURCO, L., "Moral sense and the foundations of morals", en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. BROADIE, A., Cambridge (United Kingdom), Cambridge University Press 2003, p. 138.

éste pensaba que las razones que se consideran como válidas dependen del tipo de motivaciones que se posean¹⁸². El procedimiento de identificación implicaba, primero, comprobar empíricamente la existencia de motivaciones diversas al principio egoísta. Como fruto de esa investigación Hutcheson había constatado la existencia del principio altruista.

Hutcheson había descubierto que las acciones motivadas por el principio altruista proporcionan un tipo de sentimiento o placer distinto al de otras acciones. ¿Cómo lo hizo? Siguiendo la explicación de John Locke y su teoría epistemológica, Hutcheson pensó que las ideas se derivaban de los sentidos y por tanto asignó distintas ideas a distintas sensaciones (*feelings*). El tipo de idea que asoció a la sensación provocada por la acción benevolente, fue la idea del bien moral¹⁸³. El sentido capaz de percibir esa sensación – placentera ciertamente– es el sentido moral: capaz tanto de percibir la benevolencia que ha actuado como principio de una acción de otro y como de una acción propia. El sentido moral actúa reflexivamente en nuestras acciones de tal forma que nos permite distinguir entre una acción que se deriva del principio egoísta de las que se derivan del principio de benevolencia¹⁸⁴. El placer de la sensación es el indicador de la existencia de ese principio y no es el motivo, pues lo que mueve –así parece derivarse de los primeros escritos de Hutcheson– es el principio altruista.

Falta aún un elemento para completar la explicación de Hutcheson: ¿cómo justificar la elección de una conducta

¹⁸² MACINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad...*, p. 260.

¹⁸³ TURCO, L., “Natural jurisprudence...”, p. 137.

¹⁸⁴ MACINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad...*, pp. 263-264; HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, pp. 72-74; SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy...*, pp. 334-339.

autointeresada frente a una conducta altruista? ¿Se entiende esa preferencia entre una y otra conducta en términos de placer, ya sea cualitativo o cuantitativo? ¿Es acaso la fuente de nuestra motivación la conducta benevolente de otros? En ese caso, ¿de qué manera? Acerca de las dos primeras preguntas debe contestarse que, en teoría, el placer no debería ser el motivo, pues el placer surge por la percepción del motivo. El argumento de Hutcheson, efectivamente, no se basa en el placer, sino en la naturalidad de ambos principios – egoísta y altruista–, que no son contradictorios aunque sí distintos. Las conductas que impidiesen el desarrollo de las acciones naturales a cada principio deberían evitarse. Hutcheson, en esto como en otros temas, no es lo suficiente claro y riguroso, pues en ocasiones, para resolver el problema de la primacía de los principios, parece dotar al sentido moral de una motivación *a se*, un principio virtuoso particular, distinto del egoísta y del altruista. Sería capaz de imponerse naturalmente a ambos¹⁸⁵, o en todo caso, de juzgar cuál de ellos seguir en orden a la obtención de una conducta virtuosa¹⁸⁶.

¹⁸⁵ BISHOP, J.D., “Moral motivation and the development of Francis Hutcheson’s Philosophy”, *Journal of the History of Ideas* 57, n.º 2 (1996), pp. 277-295. El artículo contextualiza los sucesivos intentos de Hutcheson de mejorar el papel del sentido moral a lo largo de sus escritos.

¹⁸⁶ Además del artículo de Bishop, que se detiene más en esa dificultad, MacIntyre explica de manera similar la motivación del sentido moral: “Somos criaturas movidas tanto por el amor propio como por los afectos generosos, y sin el sentido moral, no habiéramos tenido ningún procedimiento para decidir entre las exigencias de lo que Hutcheson llamaba un «amor propio sereno» y las exigencias de una benevolencia altruista. No habría respuesta a la pregunta –bien en ocasiones particulares o bien en general– por el motivo que mejor nos pueda guiar. Y es justamente a esta pregunta a la que se dice que el sentido moral proporciona respuestas” (*Justicia y Racionalidad...*, p. 263)

El desarrollo adecuado de ambos principios conduce a la felicidad. En cuanto la benevolencia es consecuencia de uno de esos principios, y benevolencia equivale a virtud, puede sostenerse que el hombre es feliz siendo virtuoso, es decir, si actúa en consonancia con ese sentido moral. Para Hutcheson estos datos son empíricos y no dependen de razonamiento alguno. En consecuencia, se detiene en mostrar las situaciones en que es posible detectar ese modo de actuar.

Dado que el sentido moral es un tipo de sentido – como el tacto o la vista –, no depende de la voluntad, y esto es un dato más para justificar la ausencia de interés en quien obra por benevolencia. Y si es un tipo de sentido, todos los hombres lo poseen originalmente, de ahí que naturalmente el hombre tienda a ser feliz y a la sociabilidad.

Hutcheson advierte la objeción que podría plantearse a ese idílico planteamiento: ¿acaso el hombre siempre actúa llevado por su sentido moral? ¿Es infalible dicho principio? Si el principio que causa la conducta benevolente es natural, parece que debería contestarse afirmativamente a ambas preguntas. Pero no es la respuesta de Hutcheson, que reconoce la falibilidad del sentido moral y cuyo objetivo es precisamente mostrar la importancia del cultivo de las virtudes. Sin embargo, la cuestión en este planteamiento es paradójica: ¿qué sentido tiene «cultivar las virtudes» si la motivación es natural, en el sentido de pre-racional? Tampoco aquí hay una respuesta indiscutible. Bishop¹⁸⁷ señala al menos que en los primeros escritos de Hutcheson el cultivo de las virtudes, aunque no pueda motivar directamente, puede tener un influjo indirecto al incrementar los deseos benevolentes a través de las creencias acerca de la naturaleza de la motivación de otras personas; en sus escritos

¹⁸⁷ BISHOP, J.D., “Moral motivation...”, pp. 286-295.

finales, tiende a acentuar el deseo de virtud como un tercer tipo de principio regulador, al lado del egoísta y del altruista.

Desde la perspectiva de Hutcheson, la falibilidad de nuestro sentido moral no constituye una preocupación grave. Basta con saber que es falible y que por ello son necesarias leyes externas que favorezcan los impulsos benevolentes. De ahí que tenga un gran interés en la educación moral de sus conciudadanos y en la construcción de instituciones que ayuden a la aparición de ese comportamiento¹⁸⁸. En ocasiones, argumenta que esa educación puede consistir en hacer ver, a quienes actúan solamente por interés propio, que seguir el principio benevolente es más beneficioso¹⁸⁹; o proporcionar razones que ayuden a disminuir la intensidad del principio egoísta y encauzarlo en la dirección que indica el sentido moral. En último término, Hutcheson confía –como señala MacIntyre– en una especie de corrección evolutiva del sentido moral, de una manera análoga a como se cultivan, por ejemplo, los gustos musicales¹⁹⁰.

Es conveniente ahora detenerse, brevemente, en comparar la explicación de Hutcheson con los autores recién expuestos. De manera similar a la tradición protestante de la ley natural, la moralidad deriva directamente de un impulso pre-racional. No hay una explicación del porqué de ese impulso: simplemente se afirma que forma parte de la naturaleza que Dios le ha dado al hombre, y dado que es pre-racional, es extrínseca a la voluntad del hombre¹⁹¹.

¹⁸⁸ HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, p. 77.

¹⁸⁹ BISHOP, J.D., “Moral motivation...”, pp. 288-289. Este autor muestra las dificultades que tenía Hutcheson para evitar caer en una justificación hedonista, que en cierta medida logra al darle un poder motivacional propio al sentido moral.

¹⁹⁰ MACINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad...*, p. 265.

¹⁹¹ ELTON, M., “La racionalidad práctica en Hutcheson”, *Anuario Filosófico* 42, n.º 1 (2009), pp. 46-48.

Hutcheson explica que el conocimiento del origen del sentido moral y su relación con la voluntad del Creador es útil para conocer el origen de las leyes naturales, y por tanto saber que “nuestro juicio moral no debe entrar en discrepancia con el Suyo”¹⁹² y de esta manera derivar deberes secundarios. Pero el conocimiento de los deberes y derechos primarios es común a todos los hombres, gracias al sentido moral.

Con estos supuestos, la ley natural no se entiende ya en términos de coacción. La ley es lo que contribuye a la natural y pública felicidad de los agentes. Las leyes divinas se llaman buenas porque muestran lo absolutamente bueno, esa felicidad humana reconocida por el sentido moral. El sentido moral, al contemplar por medio de la razón el orden de la naturaleza, capta la benevolencia –el deseo divino de que los seres creados sean felices– del sistema creado. Y como en el hombre existe el principio benevolente, al captar la bondad, el hombre cae en la cuenta de lo que debe hacerse, pues lo aprueba. Esa aprobación es el origen de la obligación de seguir ese orden¹⁹³. Por otra parte, ¿no ha sido el mismo Dios quien ha puesto el sentido moral en nosotros? El actuar de

¹⁹² MACINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad...*, pp. 265-266.

¹⁹³ HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, p. 78. Hutcheson explica así el fundamento de la obligación: “The term obligation is both complex and ambiguous. We primarily say one is obliged to an action «when he must find from the constitution of human nature that he and every attentive observer must disapprove the omission of it as morally evil». The word is sometimes taken for «a strong motive of interest constituted by the will of some potent *Superior* to engage us to act as he requires». In the former meaning, obligation is founded on our moral faculty; in the latter, is seems to abstract from it. But in describing the *Superior* who can constitute obligation, we not only include sufficient force or power, but also a just right to govern; and this justice or right will lead again to our *moral faculty*” (HUTCHESON, F., *A System of Moral Philosophy. In Two volumes*, vol. I, London; New York, Continuum 2005, p. 264. Esta edición es un facsímile de la impresa en 1755). Hutcheson busca demostrar que la primera noción es la más acertada.

Dios, su providencia, se descubre como fundamento del orden moral. En esta explicación el concepto central es el de la benevolencia divina, que se traduce en el ámbito de las relaciones humanas como el bien común a todos los seres. De ahí se deduce que las leyes humanas se digan justas en relación a su capacidad de promover el bien público¹⁹⁴.

Claramente, esta argumentación es distinta a la de Grocio y Pufendorf. Para Hutcheson, “la moralidad no tiene que servir ni en primer lugar ni principalmente para controlar las controversias ni las disputas. La moralidad es más bien expresión de nuestra capacidad de amarnos los unos a los otros y por tanto de velar por las necesidades del prójimo”¹⁹⁵.

Por otra parte, Hutcheson utiliza la división de derechos perfectos e imperfectos¹⁹⁶ ya propuesta por Grocio. Pero como se puede suponer, la justificación es distinta: la prioridad de los derechos perfectos –derecho a no recibir injusticia– surge porque en situaciones concretas su satisfacción contribuye de mejor manera a la satisfacción del bien común, aunque esto, como señala Hutcheson, no es tan sencillo de determinar¹⁹⁷. Otra diferencia respecto a Grocio y a Pufendorf es que la distinción entre derechos perfectos e imperfectos no marca la línea divisoria entre el ámbito político (el ámbito de la justicia estricta, que por tanto puede ser coaccionado como en Pufendorf) y el ámbito caritativo¹⁹⁸, aun manteniendo –por su centralidad para el bien común– la coacción en el caso de los derechos perfectos. Un punto importante es que las obligaciones que surgen de los derechos perfectos o imperfectos son obligaciones reales –en cuanto

¹⁹⁴ SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy...*, p. 335.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 336.

¹⁹⁶ La más completa exposición, como señala MacIntyre, se encuentra en *A System of Moral Philosophy*.

¹⁹⁷ HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, p. 82.

¹⁹⁸ *Ibid.*

naturales—, aun cuando, por el bien común, no puedan ser coaccionadas¹⁹⁹.

Como queda claro, no hay una identificación del ámbito de lo coaccionado con el ámbito de lo justo. La justicia la define como “una constante investigación para promover la mayor felicidad que esté en nuestro poder, por medio de todos los buenos oficios que tengamos oportunidad [de hacer], que no infieran con el interés más abarcante del sistema [de los hombres]”²⁰⁰. Como fruto de su visión de la sociabilidad basada en los impulsos y su visión de la justicia, queda manifiesto que el interés de la teoría social de Hutcheson no es simplemente la paz, sino la virtud y la felicidad, que implica el cumplimiento de los derechos imperfectos²⁰¹.

¹⁹⁹ Dado que Dios ha dispuesto ese sistema benevolente, que incluye tanto los derechos perfectos como los imperfectos, el hombre debería desaprobar rotundamente la desobediencia a la voluntad divina. “These practical conclusions therefore from the constitution of our nature do not suggest mere matters of private interest, or finer taste, which we are at liberty either to follow as the means of more delicate enjoyment, or to counteract, if we please to content ourselves with another sort of enjoyment. They are enforced as matter of sacred obligation by the very feelings of our hearts, and a neglect of them must be disapproved in the highest manner” (HUTCHESON, F., *A System of Moral Philosophy...*, I, p. 265).

²⁰⁰ *Ibid.*, I, p. 222.

²⁰¹ Hutcheson explica así el fundamento de la obligación: “The term obligation is both complex and ambiguous. We primarily say one is obliged to an action «when he must find from the constitution of human nature that he and every attentive observer must disapprove the omission of it as morally evil». The word is sometimes taken for «a strong motive of interest constituted by the will of some potent *Superior* to engage us to act as he requires». In the former meaning, obligation is founded on our moral faculty; in the latter, is seems to abstract from it. But in describing the *Superior* who can constitute obligation, we not only include sufficient force or power, but also a just right to govern; and this justice or right will

La ley natural, en este contexto, es aquello que podemos encontrar que la naturaleza humana exige. O mejor: lo que Dios, que ha creado la naturaleza humana y es benevolente, exige para nuestro bien²⁰². Hutcheson propone dos formas de discernir esta ley²⁰³. Una, a partir del modo de promulgación, y de esta manera por natural se entienden “las determinaciones morales del corazón y las conclusiones que la recta razón obtiene de esas determinaciones y de otras observaciones de la naturaleza”²⁰⁴; se distingue de lo positivo, que está puesto en palabras o por escrito. La otra forma es a partir de lo regulado por la ley. En ese caso, lo natural engloba tanto lo necesario para la naturaleza humana y lo positivo, lo que puede ser de una u otra manera. Hutcheson se inclina por la primera, y a favor de esta opción se puede argumentar que es difícil para el hombre conocer todo lo necesario²⁰⁵. Además, si bien la ley natural es en cierta manera inmutable, Hutcheson reconoce que no todas las leyes naturales tienen el mismo grado de inmutabilidad, al

lead again to our *moral faculty*” (*Ibid.*, I, p. 264) Hutcheson busca demostrar que la primera noción es la más acertada.

²⁰² Hutcheson suele acompañar en sus obras la explicación de la noción de ley con alguna referencia a la voluntad divina y a su benevolencia, pues es esa benevolencia la que le «otorga» a Dios el derecho de legislar. La ley es “a declaration made by him who has a right to govern, what actions he requires, or forbids for the public good; and what motives of interest he has constituted to excite to the actions required, and deter from those prohibited” (*Ibid.*, I, pp. 267-268).

²⁰³ *Ibid.*, I, p. 269. En otro de sus libros, la define con más claridad, refiriendo a *De inventione* de Cicerón: “an habit constantly regarding the common interest, {and in subserviency to it} giving or performing to each one whatever is due to him upon any natural claim” (HUTCHESON, F., *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, ed. TURCO, L., Indianapolis, Liberty Fund 2007, p. 67. La referencia de la página es la del manuscrito en latín).

²⁰⁴ HUTCHESON, F., *A System of Moral Philosophy...*, I, p. 269.

²⁰⁵ *Ibid.*, I, pp. 271-272.

admitir excepciones. Los principios que son inmutables, los llama «preceptos naturales», y son el amor a Dios y la promoción de la felicidad universal. Es en este segundo en el que pueden basarse las excepciones a otras leyes naturales²⁰⁶.

Al igual que Pufendorf y Grocio, Hutcheson introduce en su explicación «el estado natural» previo a la aparición del gobierno civil. En este estado natural, la ley es simplemente la ley natural. Hay muchas conductas que deben observarse en este estado²⁰⁷, y pueden clasificarse en tres grupos que recuerdan a los de Pufendorf en *De officio*: individuales – inmediatamente constituidos por la ley natural–, de asociaciones particulares o corporaciones, y los que pertenecen a toda la humanidad en cuanto sistema, es decir, aquellos que son de interés para la humanidad que se vivan en toda sociedad²⁰⁸. También los derechos que incluye en cada categoría tienen una clara reminiscencia de Pufendorf. En consecuencia, los derechos individuales y su división en naturales y adventicios²⁰⁹ son similares a los de Pufendorf. Smith, que la toma de su maestro, es consciente de su proveniencia²¹⁰.

El interés de Hutcheson en proporcionar una base más clara de la motivación para el cumplimiento de la ley le llevó a introducir la problemática de la jurisprudencia natural en el

²⁰⁶ *Ibid.*, I, pp. 273-274.

²⁰⁷ Hutcheson habla de «rights». Haakonssen destaca que la noción de «right» en este autor es distinta a la de sus antecesores. Con «right» Hutcheson se refiere a lo «rectum», a lo propio de nuestra naturaleza. Se distingue del *ius*, lo exigido por la ley, en que el *ius* debe cumplirse por su contribución al bien común, mientras que el *right* (ya sea perfecto o imperfecto) puede suspenderse precisamente por razón del bien común. Cfr. HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, pp. 78-80; HUTCHESON, F., *A System of Moral Philosophy...*, I, pp. 252-263.

²⁰⁸ HUTCHESON, F., *A System of Moral Philosophy...*, I, p. 284.

²⁰⁹ *Ibid.*, I, pp. 293-324.

²¹⁰ *LJ(A)*, i.14.

núcleo de su filosofía moral, que depende claramente de su antropología. A su vez, la antropología depende de la teología que la sustenta. Precisamente porque su teología era distinta de la de Grocio y Pufendorf, tuvo problemas con las autoridades eclesiásticas de Glasgow, porque parecía que sus enseñanzas contravenían la «Confesión de Westminster» de 1647, de corte calvinista, que constituía la declaración de la fe creída por la iglesia de Escocia²¹¹.

La dependencia de la antropología de Hutcheson respecto de la teología es vital en la justificación de la sociabilidad del hombre. Esta posición, en contraste con la teología dominante de Glasgow, puede condensarse en el comentario que hace Elton a la lección inaugural que Hutcheson dictó en 1730, *On the Natural Sociability of Mankind*: “Contra los teólogos de la Reforma, Hutcheson establece que en el estado actual de la humanidad tiene vigencia todavía la naturaleza del estado de inocencia, aunque debilitada. La naturaleza de las cosas solo puede ser entendida considerando su causa final, es decir aquella para lo cual fue originalmente concebida. La naturaleza humana fue creada para que los hombres pudieran vivir de acuerdo con su sensibilidad interna y sus deseos más excelentes”²¹². El estudio de nuestra naturaleza, creada por Dios, es capaz de llevarnos a conocer la causa final: el designio benevolente de Dios.

²¹¹ ELTON, M., “Francis Hutcheson”, ed. FERNÁNDEZ LABASTIDA, F.; MERCADO, J.A., *Philosophica. Enciclopedia filosófica online*, s. f., <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/hutcheson/Hutcheson.html>. La autora señala que la acusación se refería a la falsedad de estas doctrinas: “una, que la norma de la bondad moral es la promoción de la felicidad de los otros; y otra, que podemos conocer el bien y el mal sin un previo conocimiento de Dios”.

²¹² *Ibid.*

Precisamente son esos principios teológicos de Hutcheson los que no se encuentran en Adam Smith, que adoptará principios teológicos más cercanos a los de Grocio. MacIntyre comenta que después de Hutcheson, y debido a las dificultades de interpretación inherentes al sistema moral que había construido, se crearon dos posiciones: los que decidieron continuar con la epistemología de Hutcheson dejando de lado la fundamentación de los principios naturales –y en consecuencia, la argumentación teológica– que dificultaba su coherencia; y quienes decidieron dejar de lado la explicación epistemológica, pero subscribieron el marco teológico-moral²¹³.

Sin embargo, aun cuando la explicación de Hutcheson fuese endeble y no del todo consistente, formaba un cierto todo, de tal forma que quedarse con una parte del sistema era destruirlo. El resultado de amputar la parte teológica y teleológica del sistema, como dice Haakonssen, tuvo como primera víctima el conocimiento de las buenas intenciones divinas, que en el fondo era lo que sostenía el concepto de “bien común”. Y una vez las garantías de la posibilidad de armonía entre los bienes privados desapareció, “el concepto de bien común deviene empírico e histórico: es decir, se convierte en una cuestión del tipo de bien común que podemos crear en la sociedad humana”²¹⁴.

Así, la pregunta de Hume y Smith sería: ¿qué características tiene el bien común que históricamente ha aparecido, siguiendo un método empírico? Según Haakonssen, la respuesta implicaba, por una parte, el retorno al planteamiento de Grocio y Pufendorf sobre la justicia negativa; por otra, se volvía a plantear el problema de

²¹³ MACINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad...*, p. 270.

²¹⁴ HAAKONSSSEN, K., *Natural Law...*, p. 85.

justificación de la armonía de principios puramente privados²¹⁵.

Smith, quizás más influido por el tono positivo del sistema de Hutcheson que por el escepticismo de Hume, trató de resolverlo acudiendo a una deidad providente, delineada con trazos estoicos, utilizando como marco una teoría de los sentimientos similar a la de su maestro, como se ha visto. Pero, por su aversión a explicaciones teleológicas lo argumenta sin poder invocar una conexión real entre los designios de esa providencia y los impulsos auto-referenciales de la naturaleza caída²¹⁶. A la manera de Hutcheson, que en *A System of Moral Philosophy* y en *A Short Introduction* hace preceder su teoría moral a la jurisprudencia, Smith en la *TSM* muestra cómo se ancla la justicia en nuestra naturaleza moral y su relación con el espectador imparcial. Pero omite explicar cómo se derivan de ahí los principios de la justicia. Visto el marco del iusnaturalismo moderno, se puede ahora abordar los elementos que Smith usó para componer su sistema de leyes, y especialmente el influjo que su concepción de justicia negativa supuso para la organización de lo obligatorio para vivir en sociedad.

3.4 *Smith y su jurisprudencia natural*

Haakonssen, subrayando las breves críticas que Smith hace a Grocio, Hobbes y Pufendorf al inicio de la *LJ(B)*, explica que “desde el punto de vista de Smith, la tradición moderna de la ley natural tenía como un punto central la

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Quizás para Smith era suficiente evidencia de la realidad, haber usado un método fiable, como consideraba que era el de Newton. Cfr. nota 67 en este capítulo.

condición pre-civil de la humanidad”²¹⁷. Dado que Smith no concebía al hombre sino con sociedad, aunque aceptase otros puntos de estos autores, rechazó partir de un estado natural que consideraba inexistente²¹⁸ para construir un sistema de leyes. Lieberman también indica que Smith no estaba de acuerdo con la teoría contractualista como explicación del origen del Estado²¹⁹. Eso, sin embargo, no le impidió utilizar elementos que originalmente se apoyaban en la existencia de ese estado natural.

Dentro de esos ellos, un primer elemento fácilmente detectable es la noción de derecho (*right*). Noción que rápidamente es asimilada por el sistema smithiano. En las *LJ* Smith identifica la transgresión de un derecho con la realización de una injuria²²⁰, punto que en la *TSM* diferenciaba a la justicia de las otras virtudes. Una vez realizada la identificación, procede a la exposición de esas transgresiones siguiendo el esquema tripartito típico ya expuesto por Pufendorf y recogido por Hutcheson: puede sufrirlas en cuanto hombre, en cuanto miembro de una familia o en cuanto ciudadano o miembro de un estado. Al enumerar los derechos en cuanto hombre²²¹, Smith señala que se corresponden con los derechos que Pufendorf llama naturales, excluyendo las injurias sobre la propiedad que junto con las leyes familiares y la ley civil forman parte de

²¹⁷ HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, p. 136.

²¹⁸ *Ibid.*; *LJ(B)*, 3

²¹⁹ LIEBERMAN, D., “Adam Smith on Justice...”, p. 223. Considera la opinión de Smith en *LJ(A)*, v.114-119. Entre los autores contractualistas Smith menciona a Locke y a Selden.

²²⁰ “Justice is violated whenever one is deprived of what he had a right to and could justly demand from others, or rather, when we do him any injury or hurt without a cause. Let us consider then in how many ways justice may be violated, that is, in how many respects a man may be injured” (*LJ(A)*, i.9).

²²¹ *LJ(A)*, i.12.

los derechos adventicios²²². Las injurias que se pueden recibir en cuanto hombre se dividen en las que recibe 1) en su persona; 2) en su reputación y 3) en su propiedad. La primera categoría se divide en las que afectan su cuerpo y las que restringen su libertad. En esta última categoría, Smith incluye el derecho al libre comercio²²³.

Al hablar sobre las injurias en la reputación, Smith recuerda las distinciones de Pufendorf, en este caso entre derechos perfectos e imperfectos. En los primeros tenemos un título para exigir su cumplimiento y por tanto para obligar a otro a realizarlo. Los segundos carecen de este título que permite reclamar su cumplimiento. Son los derechos perfectos los que constituyen el campo de la justicia, como queda referido en varias ocasiones al inicio de *LJ(A)*²²⁴.

Vale la pena profundizar en la distinción que Smith hace entre derechos naturales y adventicios. ¿Qué quiere decirse aquí con «natural»? En cualquier caso, no quiere decir pre-social o pre-contractual, pues ambas posibilidades son rechazadas por Smith. Según Haakonssen, el adjetivo tendría una función meramente heurística y no debería interpretarse como una distinción absoluta²²⁵. Los derechos naturales serían, en ese caso, injurias a las que universalmente cualquier espectador imparcial reaccionaría con resentimiento –para Smith son evidentes por sí

²²² Esta aclaración se encuentra en *LJ(B)*, 9, en la que claramente se catalogan los derechos sobre la propiedad como adventicios, categoría que en *LJ(A)* i.12 parece incluir solo las injurias en cuanto miembro de la familia y de la ciudad.

²²³ “[T]he right to free commerce, and the right to freedom in marriage, etc. when infringed are all evidently incroachments [sic] on the right one has to the free use of his person and in a word to do what he has a mind when it does not prove detrimental [sic] to any other person. (*Ibid.*, i.13).

²²⁴ *LJ(A)*, i.1, 9, 15.

²²⁵ HAAKONSSSEN, K., *The Science of a Legislator...*, pp. 101-103.

mismos²²⁶–; mientras que a los adventicios u adquiridos les correspondería un grado menor de universalidad y resentimiento.

Precisamente porque son menos universales y no son evidentes, los derechos adventicios ocupan la gran parte de la jurisprudencia smithiana. Que sean adventicios no significa tanto que algunas veces no aparezcan, sino que su regulación varía constantemente, dependiendo del tipo de sociedad. Es la historia de alguno de estos derechos (por ejemplo, la propiedad) la que se describe en la lectura de Smith del progreso de la sociedad en cuatro etapas: la edad de los pastores, de los cazadores, de la agricultura y del comercio.

Otro elemento que hereda es la necesidad de un trasfondo teológico –que de alguna manera refiera la forma de ser del hombre a un creador–, aunque el de Smith no sea especialmente cristiano. Smith transforma los elementos de la cosmovisión teológica en elementos «naturales», empíricamente comprobables, que le ahorren el recurso a la divinidad. A este respecto conviene considerar el último de los tres personajes que Smith considera dignos de mención en la jurisprudencia: Cocceji.

¿Qué decir de los Cocceji y de su influencia? Samuel realizó un comentario de la principal obra de su padre, que editó en cuatro volúmenes, acompañándolo de ensayos propios. Ahí perfiló también algunas de las tesis de su padre. La edición de Samuel del libro de su padre *Grotius*

²²⁶ “Now we may observe that the original of the greatest part of what are called natural rights (or those which are competent to a man merely as a man) need not be explained. That a man has received an injury when he is wounded or hurt any way is evident to reason, without any explanation; and the same may be said of the injury done one when his liberty is any way restrain'd; any one will at first perceive that there is an injury done in this case” (*LJ(A)*, i.24). Véase también *LJ(B)*, 11 y 149.

Illustratus, además de alguna otra obra, se puede encontrar en el catálogo de la biblioteca de Smith²²⁷. A diferencia de Grocio y también de Pufendorf, S. Cocceji concebía el derecho natural emanado directamente de la voluntad divina, pues consideraba que la mera sociabilidad del hombre no podía constituir una fuente de verdaderas obligaciones ni sustituir como vía de conocimiento de la ley natural al conocimiento personal de la ley como voluntad divina²²⁸. Esto, no obstante, no implicaba la necesidad de la revelación divina para el conocimiento de la ley natural. La voluntad/intención del Creador puede deducirse partiendo de las habilidades que ha otorgado al hombre. Si nos ha dado unas habilidades concretas, lo lógico es pensar que quiere que se desarrollen, sin impedir el desarrollo de las habilidades de los demás hombres.

Haakonssen destaca también que en la propuesta de Cocceji “no se encuentra ningún argumento [a favor de la ley natural] tomado de algún fin colectivo para la humanidad, ni ningún uso de la idea de una comunidad moral de todos los agentes morales”²²⁹. Su concepción de los derechos, otorgados por Dios a cada uno individualmente, no incluye ninguna acción junto con los demás: “nuestra relación con los demás consiste en dejarlos en soledad para que puedan ejercer su derecho sobre la vida como ellos vean conveniente”²³⁰.

Un último rasgo a destacar en Cocceji es que, aun cuando distingue entre deberes que surgen de los derechos y aquellos que surgen de las virtudes –que podría parecer equivalente a la distinción entre derechos perfectos e

²²⁷ HAAKONSSSEN, K., *Natural Law...*, pp. 136-137.

²²⁸ Se sigue aquí la argumentación de Haakonsen. Cfr. *Ibid.*, pp. 140-144.

²²⁹ *Ibid.*, p. 142.

²³⁰ *Ibid.*, p. 143.

imperfectos–, en el fondo ambos tienen la misma obligatoriedad, aunque el sujeto que los exija sea distinto, un razonamiento coincidente con Hutcheson. En el primer caso, ese sujeto son los demás; en el segundo, Dios, porque los deberes de virtud son “parte de su derecho a nuestra reverencia a Él (*cultus*), a saber, nuestro deber de vivir según su imagen”²³¹. Esto está conectado con el hecho de que solamente Dios puede conocer nuestro interior, y por ello, solo ante él podemos dar cuenta de los motivos.

Cocceji se desvincula, al menos en estos tres temas, de una gran parte de los seguidores de Grocio y Pufendorf. ¿Cómo casan esas diferencias con las explicaciones de Smith sobre la ley natural y con de las discordancias del escocés con algunos aspectos del iusnaturalismo? La respuesta podría justificar la aparición de Cocceji al lado de figuras eminentes del iusnaturalismo y, al mismo tiempo, mostraría esa peculiar secularización de la teología por parte de Smith.

Un punto crucial es el uso de la terminología de «derechos» al margen de la explicación del contrato social. Es probable que Smith haya descubierto en Cocceji la posibilidad de justificar una teoría jurídica basada en derechos sin acudir a un pacto que diese origen a la sociedad²³². Si bien en el prusiano eso se logra gracias a la voluntad divina, el papel de Dios está tan individualizado que ciertamente no parece haber dificultad en equiparlo con el espectador imparcial, dejando a la divinidad únicamente la creación de la naturaleza²³³. Los derechos podrían entonces justificarse gracias a la aprobación del espectador imparcial – una manifestación empírica de la habilidad/necesidad natural de socializar–, que reconocería fácilmente las injurias, los

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*, p. 145.

²³³ *Ibid.*, p. 146.

daños a los derechos sin necesidad de reconocer una misión comunitaria de la humanidad. Se distanciaba también de Cocceji –quién sostenía que esos derechos naturales se apoyaban en los juicios inmutables de Dios–, al establecer la dependencia de la formación del espectador imparcial respecto a la sociedad para su formación.

¿Cómo resuelve Smith la justificación de la universalidad de los derechos sin acudir a Dios ni a una explicación finalista de la convivencia humana dirigida hacia el bien común? Smith no parece justificar en el sentido teórico, sino mostrar el orden de los sucesos o hechos empíricos que bastan para saber que esos derechos están ahí. Por eso, Smith se impone la tarea de mostrar cómo y en qué sentido habían existido los derechos que se incluían en el esquema iusnaturalista de Pufendorf. Así se separa tanto de una explicación de inmutabilidad universal de los derechos, como de la explicación de Hume sobre la artificialidad de la justicia. La respuesta de Smith, que permea su jurisprudencia, a esa polémica acerca de la artificialidad y naturalidad de la moralidad que se había generado en la Ilustración escocesa consistió en mantener que lo natural era la convivencia y la sociabilidad mientras que todo lo demás, era histórico, artificial, pues dependía del tipo de sociedad en que se vivía²³⁴. De ahí que, como había optado por mantener que la justicia estaba ligada a un reconocimiento ínsito en el espectador imparcial, estuviese obligado a dar cuenta de la evolución social de la justicia y de las distintas formas de existencia de los derechos a partir de las sociedades más primitivas hasta la sociedad comercial²³⁵.

Este orden de exposición –primero el esquema natural de derechos y luego la evolución– es el que se presenta en las

²³⁴ HAAKONSEN, K., “Natural jurisprudence...”, pp. 211-213.

²³⁵ HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, p. 147.

LJ(B). Difiere curiosamente del orden de la exposición, cronológicamente anterior, de las *LJ(A)*, donde la historia evolutiva de la sociedad se presenta en el tercer tercio de las lecciones²³⁶. Smith da razón de su cambio: ha preferido seguir el método de los «civilians»²³⁷. Se podría discutir, como algunos, qué quiere decir Smith con ese término, que aparece en repetidas ocasiones en las *Lectures*. Haakonssen señala, teniendo en cuenta las posibles alusiones, que se refiere a quienes presuponen la existencia de una *civitas* o comunidad de la que surge luego la ley, y por tanto, los derechos. Haakonssen sugiere que el cambio puede estar motivado por la influencia de Cocceji²³⁸.

Smith presenta pues la siguiente articulación en las *Lectures of Jurisprudence*: existen unos principios naturales universalmente detectados por el espectador imparcial que se refieren a aquello que causa injuria, y que deberían constituir la base de todo sistema positivo de leyes. Estos principios naturales han tenido diversas concreciones hasta llegar a la sociedad comercial, como lo muestra su análisis de las cuatro etapas. Una vez llegada la etapa de la sociedad comercial, si se quiere ser justo, deben respetarse los derechos naturales. Y esto implica respetar en política económica la libertad natural y la propiedad. En los casos en que el espectador imparcial no fuese un suficiente disuasorio para evitar la injusticia, el gobierno debería intervenir para garantizar la justicia. En este

²³⁶ Aunque la lectura evolutiva de la propiedad, siguiendo las cuatro etapas, se presenta a reglón seguido, como parte de la exposición del derecho personal de la propiedad. Cfr. *LJ(A)*, i.27ss.

²³⁷ “The civilians begin with considering government and then treat of property and other rights. Others who have written on this subject begin with the latter and then consider family and civil government. There are several advantages peculiar to each of these methods, tho' that of the civil law seems upon the whole preferable” (*LJ(B)*, 11).

²³⁸ HAAKONSEN, K., *Natural Law...*, p. 130.

sentido se entiende la descripción de Smith del sistema de libertad natural en *WN*, que no implica ninguna responsabilidad positiva respecto a los demás. Según ese texto, el gobierno debe limitarse a tres tareas: 1) la defensa en caso de invasión; 2) proteger en lo posible al ciudadano de la injusticia ajena; y 3) encargarse de ejecutar tareas de interés público que a un individuo o grupo de individuos no les interesaría realizar²³⁹.

En la propuesta de jurisprudencia natural, como indica Long, queda en evidencia la peculiar conexión de Smith entre

²³⁹ “All systems either of preference or of restraint, therefore, being thus completely taken away, the obvious and simple system of natural liberty establishes itself of its own accord. Every man, as long as he does not violate the laws of justice, is left perfectly free to pursue his own interest his own way, and to bring both his industry and capital into competition with those of any other man, or order of men. The sovereign is completely discharged from a duty, in the attempting to perform which he must always be exposed to innumerable delusions, and for the proper performance of which no human wisdom or knowledge could ever be sufficient; the duty of superintending the industry of private people, and of directing it towards the employments most suitable to the interest of the society. According to the system of natural liberty, the sovereign has only three duties to attend to; three duties of great importance, indeed, but plain and intelligible to common understandings: first, the duty of protecting the society from the violence and invasion of other independent societies; secondly, the duty of protecting, as far as possible, every member of the society from the injustice or oppression of every other member of it, or the duty of establishing an exact administration of justice; and, thirdly, the duty of erecting and maintaining certain public works and certain public institutions, which it can never be for the interest of any individual, or small number of individuals, to erect and maintain; because the profit could never repay the expence to any individual or small number of individuals, though it may frequently do much more than repay it to a great society” SMITH, A., *An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*, ed. CANNAN, E., vol. II, Liberty Fund 1904, p. 150.

el sistema moral y el sistema económico-jurídico²⁴⁰. En principio, el comerciante es un hombre guiado por el espectador imparcial, y en el caso de que no se guíe por su juicio, será coaccionado a respetar las reglas del juego, fundamentalmente negativas. Smith tiene cierta confianza en que el resultado –económico– será positivo si bien reconoce que aparecerán problemas sociales. De todas formas, conviene recordar que Smith estaba escribiendo sobre la riqueza de las naciones y no sobre la felicidad humana en sociedad, aunque ciertamente eso no le impide configurar en cierto sentido cuál puede ser la felicidad asequible en la sociedad comercial.

Si la libertad natural consiste en poder actuar sin violar los derechos perfectos –el objeto estricto de la justicia–, queda claro lo lejano que se encuentra este planteamiento de la libertad como una capacidad de donación o de adquisición de un bien trascendente. Libertad –en este último sentido– y relación no son términos conectados en la antropología individualista de Smith. Aquí hay solamente bienes materiales que quieren intercambiarse para satisfacer fines personales.

En consecuencia, si solo hay fines personales, el aspecto distributivo de la justicia es tan complicado de integrar en el planteamiento de la parte de la jurisprudencia natural que trata de la justicia, que no tiene espacio en el terreno político. En efecto, debido a la ausencia de bienes comunes, es lógico que Smith no encuentre un lugar político para el tratamiento de lo que Aristóteles denominó justicia

²⁴⁰ LONG, D., “Adam Smith’s Politics”, en *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. HAAKONSEN, K., New York [etc.], Cambridge University Press 2006, pp. 297-298.

distributiva²⁴¹. ¿Con respecto a qué colaboración común se pueden dar a cada uno lo que le pertenece? Sencillamente, no hay colaboración común si la justicia distributiva se ha reducido a un impulso particular de satisfacción en la realización de acciones desinteresadas²⁴². Por otra parte, aunque Smith aceptara esa colaboración común, se encontraría con el problema epistemológico de cómo conocer lo que a cada quien corresponde con exactitud. Precisamente porque Grocio delimitó el objeto de la justicia con la trasgresión de los derechos perfectos, pudo determinar más o menos con exactitud los derechos naturales, a diferencia de Platón, Aristóteles y Cicerón²⁴³.

Al haber identificado el aspecto distributivo de la justicia con aquello que debe darse sin interés alguno, gratuitamente, benevolentemente²⁴⁴, Smith –siguiendo a su manera a Grocio– dejó sin relevancia social lo que en la

²⁴¹ Long comenta que hay una especie de justicia distributiva en Smith en la medida que la actuación según el criterio del espectador imparcial, recoge la aprobación de los demás, y esa aprobación le da al agente la fama y honor que le corresponde. Pero ese honor y esa fama no vienen por la forma en que contribuye a lo común –que por otra parte no es intencional–, sino por su actuación individual en cuanto ciudadano. Esto queda de manifiesto al considerar que esa aprobación se puede obtener gracias a las riquezas, en cuya persecución hay más vicio que virtud. Smith en *WN* justifica que ese método de conseguir aprobación es socialmente beneficioso. Sin embargo tiene que aceptar que su aporte social se reduce a la creación de riqueza, dado que conlleva otros males sociales. Cfr. *Ibid.*, p. 313.

²⁴² *Ibid.*, p. 308.

²⁴³ SMITH, A., *TSM...*, I, p. 330.

²⁴⁴ “The second sense of the word [justice] coincides with what some have called distributive justice, and with the *justitia attributrix* of Grotius, which consists in proper beneficence, in the becoming use of what is our own, and in the applying it to those purposes either of charity or generosity, to which it is most suitable, in our situation, that it should be applied” (*Ibid.*, I, p. 274).

doctrina social cristiana es un principio que debe inspirar la acción política, aunque no pueda obligarse. Desde la perspectiva cristiana la acción política y económica no se reduce a un entramado de normas que garantizan la conservación de bienes materiales o de libertades individuales, sino que apunta a la realización de lo esencial en la persona humana. Smith no vio que el establecimiento del sistema de libertad natural anclado en el espectador imparcial implicaba dejar crecer libremente las pasiones centradas en el bien propio, las cuales podían –y de hecho así sucede– corroer las virtudes sociales, que no se reducen al desinterés, sino a la búsqueda de bienes comunes. La justicia de la jurisprudencia natural podía bastar para mantener la unidad social si, y solo si, había otras virtudes sociales no obligadas pero conscientemente promovidas. Pero eso no fue lo que Smith dijo.

Estas dificultades en relación con el aspecto distributivo también aparecen cuando Smith justifica por qué hay que obedecer al soberano. En principio, se debería de obedecer al soberano (o gobernante) porque es necesario un coordinador para realizar el bien común. Pero Smith no lo entiende así, dado que no hay bienes comunes. Él descubre que los ciudadanos pueden carecer de razones para obedecerle, porque se dan cuenta que, si el soberano es la máxima autoridad, nadie es capaz de exigirle que cumpla sus deberes hacia sus súbditos²⁴⁵. Habría que acudir a la violencia o a la revolución pero son herramientas engañosas, pues ¿quién sabe a ciencia cierta cuáles son los límites del soberano?²⁴⁶. En términos de justicia natural, no se puede explicar. Así que decide hacerlo acudiendo a los principios de

²⁴⁵ Este problema tiene su raíz en que ha identificado la justicia con lo obligatorio. Como al soberano nadie le obliga, parece que no tiene deberes de justicia.

²⁴⁶ *LJ(A)*, v.102-14; *LJ(B)* 91.

poder o de utilidad. Estos son también los dos principios a los que Smith acude para explicar por qué el hombre vive en una sociedad civil y decide obedecer a una autoridad establecida²⁴⁷.

El principio de autoridad –o poder– se basa en el sistema del espectador imparcial, que simpatiza con quien tiene un poder, sea por la posesión de unas habilidades físicas y mentales superiores, sea por su experiencia (edad), sea por su pertenencia a un linaje antiguo o sea por sus riquezas.

El principio de utilidad pública permite que el ciudadano caiga en la cuenta de lo útil que resulta vivir con otros que sigan las mismas reglas y las respeten, aun cuando en ciertas situaciones al ciudadano le reportaría más utilidad privada desobedecerlas. Aquí el adjetivo «público» tiene menos peso que el sustantivo «utilidad», pues en último término se trata de una ventaja que el individuo reconoce para sí. Según la interpretación de Haakonssen²⁴⁸, para Smith, “sería muy extraño que la aplicación de la justicia estuviese

²⁴⁷ *LJ(B)* 12-14,

²⁴⁸ HAAKONSSSEN, K., *The Science of a Legislator...*, p. 88. El texto de Smith que considera es el siguiente: “The concern which we take in the fortune and happiness of individuals does not, in common cases, arise from that which we take in the fortune and happiness of society. We are no more concerned for the destruction or loss of a single man, because this man is a member or part of society, and because we should be concerned for the destruction of society, than we are concerned for the loss of a single guinea, because this guinea is a part of a thousand guineas, and because we should be concerned for the loss of the whole sum. In neither case does our regard for the individuals arise from our regard for the multitude: but in both cases our regard for the multitude is compounded and made up of the particular regards which we feel for the different individuals of which it is composed (SMITH, A., *TSM...*, I, p. 132). En un texto siguiente, Smith reconoce que en algunas ocasiones se castiga teniendo en cuenta la utilidad pública (como el caso del centinela que se duerme en su guardia), pero no termina de exponer las razones de ello.

basada en la consideración de lo público, porque esa consideración solo puede estar formada por instancias individuales que consideran personas particulares, pues todos los juicios morales ocurren por medio de la simpatía y la simpatía solo puede aparecer respecto a individuos concretos". Ciertamente, aunque el juicio tome en consideración lo que el espectador imparcial aprueba, aquello con lo que se simpatiza es siempre con la acción, propia o de otra persona. Nuevamente, el juicio es la teoría moral del espectador imparcial.

Los dos principios que se utilizan para justificar la obediencia a la autoridad, dependen en último término del espectador imparcial. Y se ha visto los defectos de esta teoría. Con lo cual, la razón de obediencia al soberano queda sin respuesta. La alternativa sería dar un mayor protagonismo al cálculo utilitario.

Sin embargo, el planteamiento del principio de utilidad de Smith tiene otros problemas. No reconoce que las pasiones del bien propio se pueden imponer sobre cualquier consideración de utilidad pública. Las pasiones individuales tienen como objetivo bienes individuales, presentes o ausentes. Si el objetivo es un bien individual presente, ¿qué consideración utilitaria puede influir para retrasar su adquisición? ¿Bastaría con decir que si se retrasa, se obtendrá más placer? El problema de las pasiones es que no reconocen más placer que el que satisface el deseo. No pueden valorar qué placeres son mejores que otros. La cuestión no es si la razón puede hacer el cálculo, sino si las pasiones obedecerán a la razón. Así, aunque la razón haga el cálculo que muestre que la utilidad pública es mejor que la utilidad personal, ¿qué moverá a las pasiones a comportarse así? Habría que concluir

que la utilidad pública realmente no basta para constituir un principio de obediencia y, con ella, la unidad social²⁴⁹.

Esa es la idea detrás de la crítica contemporánea a la «teoría de la agencia» y a la «teoría de la elección racional». Smith claramente no encontró bienes comunes, pero además parece no haber visto este posible canibalismo del interés común (el someterse a reglas que si bien en algunos momentos contradicen el interés propio, a largo plazo se muestran como más beneficiosas) por parte del interés propio. Parece que de los principios de unidad, solo queda el principio de autoridad, y éste reducido al de la autoridad de la riqueza, pues como Smith indica, es la autoridad más fácilmente reconocible por todos²⁵⁰.

En defensa de Smith hay que decir que, si bien no habla de justicia distributiva, pensó haber encontrado un procedimiento económico que pudiese sustituirla. Su teoría del precio natural, basada en su concepción del trabajo, tenía esa función en su sistema económico. Con dicha teoría, a pesar de la desigualdad de riqueza que la sociedad comercial producía, mostraba que el sistema económico no dejaba de satisfacer las necesidades básicas de los más pobres, e incluso

²⁴⁹ El mismo Ratzinger menciona la imposibilidad práctica de ese modo de actuar, al hablar de la manera de establecer la paz internacional. Se apoya en un texto de Kant que trae a consideración el establecimiento del espíritu de comercio como garante de la paz entre las naciones. Para Ratzinger “se trata de hacer del egoísmo, considerado el más fuerte y adecuado poder del cual dispone el hombre –y asimismo la matriz de todos los conflictos–, el instrumento adecuado para la consecución de la paz, porque desde la óptica del egoísmo la paz resulta más ventajosa que la guerra. Una política «realista» deberá sin duda tener en cuenta previsoramente este punto de vista y encontrar en él un elemento capaz de restablecer la paz. Que esto por sí solo no basta para edificar la paz perpetua lo ha demostrado suficientemente la época transcurrida desde Kant” (RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 77)

²⁵⁰ *LJ(B)*, 13

producía un incremento en la satisfacción de los pobres con respecto a las sociedades históricamente anteriores a la sociedad comercial²⁵¹. Además, su planteamiento resolvía la contraposición entre la satisfacción de las necesidades básicas materiales y los derechos naturales de propiedad y la libertad. Y todo esto, al margen de una intención común o benefactora.

Con la explicación del funcionamiento y formación del precio natural, Smith logró que la cuestión política de la adecuada subsistencia de los ciudadanos pasase a ser una cuestión puramente económica, impersonal y en este sentido “natural”. Por medio de ella se llegaría a proveer adecuadamente a la subsistencia de todos quienes participantes del mercado²⁵²—sin necesidad de intromisiones estatales y a apelaciones de la benevolencia ciudadana—gracias al funcionamiento de los sentimientos morales en todos los interesados. A este respecto, es significativo el comentario de Martínez Echevarría: “A partir de Smith, el precio se convierte en la síntesis de un resultado, consecuencia inevitable de un proceso natural. Siempre que el Estado con su perturbador intervencionismo no impida su desarrollo. Entonces, el precio deja de ser justo, para convertirse en natural, indicando así que ya no tiene nada que ver con lo político, con la acción humana, para convertirse en un resultado no intencional”²⁵³.

²⁵¹ HONT, I.; IGNATIEFF, M., “Needs and Justice in the Wealth of Nations”, en *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, ed. HONT, I., Cambridge [Mass.] [etc.], The Belknap Press of Harvard University Press 2005, p. 390.

²⁵² *Ibid.*, p. 418.

²⁵³ MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., *La dimensión política de la economía*, versión electrónica., Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1996, p. 22.

¿Cómo funcionaba el mecanismo de precios? El precio natural, en un sistema de competencia, consistía en el costo del producto, alrededor del cual tendería a estabilizarse el precio. Por encima del costo, la ganancia atraería a más productores, y por debajo de él los productores se retirarían del mercado. El costo “es la suma total de lo que el productor tiene que pagar por el trabajo: materiales, instrumentos, renta de la tierra, y el uso del capital (interés)”²⁵⁴, que en el fondo es la tríada de salario, tierra y capital. También el costo de estos tres elementos tendería a estabilizarse. Así como habría un precio natural, habría también un salario natural, una renta natural y un interés natural. El salario natural equivalía al de salario de subsistencia, asegurando así que la cobertura de las necesidades de los trabajadores más pobres. La economía, sin embargo, no exigía que el salario fuese el de subsistencia. Personalmente, Smith se inclinó hacia los salarios altos, pues los consideró señales claras del funcionamiento de la economía²⁵⁵. El resultado de la aplicación del mecanismo de precios era garantizar la distribución de la que hablaba Smith en la *TSM*: una distribución igual a la que se obtendría si se hubiese dividido la tierra en porciones iguales (*equal portions*)²⁵⁶.

²⁵⁴ MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., *Evolución del Pensamiento Económico*, Madrid, Espasa-Calpe 1983, p. 56.

²⁵⁵ SMITH, A., *WN...*, I, pp. 87, 92-93. Parte del argumento es que el salario alto incrementaría la población, y por tanto, aumentaría la demanda al mismo tiempo que crecería el número de trabajadores. También hay que considerar que Smith no se plantea el desempleo involuntario.

²⁵⁶ “Though the sole end which they propose from the labours of all the thousands whom they [the rich] employ, be the gratification of their own vain and insatiable desires, they divide with the poor the produce of all their improvements. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessaries of life, which would have been made, had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants,

Hont e Ignatieff se detienen en explicar cómo la teoría del precio natural, nacida dentro de la jurisprudencia natural, derivó hacia un sistema de mercado que solucionaba un difícil equilibrio. Mostraba una vía para compatibilizar el derecho de propiedad, un cierto derecho a la satisfacción de las necesidades básicas y el problema de la escasez de bienes²⁵⁷. Dificultades a las que ya trataron de hacer frente Grocio y Pufendorf.

Pero esto deja de lado la cuestión de la comunidad entre los hombres, pues salvaguarda necesidades estrictamente individuales. No es extraño dado que, como Hont e Ignatieff indican, los exponentes principales de la jurisprudencia natural –Grocio y Pufendorf entre ellos– partían de una concepción «negativa» de la comunidad humana, en la que los bienes creados no se entienden como dados en común sino como «bienes sin propietarios», cuya finalidad sería el aprovecharlos del mejor modo y no tanto aprovecharlos en común. Smith, insertado dentro de esa tradición, se dio a la tarea de justificar de qué manera, respetando las reglas del derecho natural, se podían aprovechar mejor los bienes. Pero dejó de lado la cuestión de si esa forma de aprovechamiento era la mejor para hombres que viven en sociedad. Al menos, según Smith, el uso de los bienes que de su teoría se desprendía, no destruiría la sociedad.

Si el precio era natural, y los intercambios libres, la conclusión implicaba que los ciudadanos gozarían de una

and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of the society, and afford means to the multiplication of the species. When Providence divided the earth among a few lordly masters, it neither forgot nor abandoned those who seemed to have been left out in the partition. These last two enjoy their share of all that it produces” (SMITH, A., *TSM...*, I, p. 203).

²⁵⁷ HONT, I.; IGNATIEFF, M., “Needs and Justice...”, pp. 419-443.

independencia mayor que en las sociedades anteriores en las cuales había una clara dependencia del siervo respecto a su superior. El comercio, en la visión de Smith efectivamente trae una cierta independencia, una igualdad en la posición de intercambio. Pero se partió de la premisa que lo que el hombre necesitaba era independencia acerca del destino de los otros.

Pero la argumentación de Smith y la justificación de su teoría del valor tuvieron una vida relativamente corta. Aunque su desaparición fue progresiva, ya David Ricardo se dio a la tarea de modificarla –sin abandonarla en su totalidad– para salvar las dificultades de teoría económica que la explicación de Smith contenía. Como indican Rothbard y Schumpeter en sus respectivas obras, la inestabilidad de la teoría del valor de Smith provocaría un cierto retroceso en la teoría económica, solo recuperada por la aparición de la Escuela Marginalista.

Las modificaciones del sistema fueron sucesivamente técnicas. Sin embargo, en Smith, la teoría del valor era una pieza clave, que aparecía como consecuencia de su apoyo a la doctrina de los derechos naturales y de la justicia negativa, teniendo como marco la teoría del espectador imparcial. Pero nadie acometió la tarea de modificar esos supuestos. Simplemente se obvió la estructura para corregir los problemas técnicos, sin considerar que formaban un todo con el entramado moral y filosófico.

En parte es también responsabilidad de Smith. Él separó los contenidos de su sistema de gobierno en cuatro campos: justicia, políticas (*police*), ingresos y defensa. Como él mismo dice, en el texto ya citado, la *WN* trataba sobre las políticas de gobierno. Las políticas de gobierno abarcan, según las *LJ*, la limpieza, la seguridad y los precios baratos o

abundancia²⁵⁸. La *WN* se ocupó específicamente de ésta última política. Esa abundancia u opulencia ya en las *LJ* se considera como producto de la división del trabajo²⁵⁹. En orden a mantener e incrementar esa opulencia, las políticas deben ayudar a que el precio sea el precio natural²⁶⁰.

Luego, si el problema estaba en las políticas de gobierno y no en la jurisprudencia natural (que no era tema de la *WN*, pero sí su supuesto y que por otra parte Smith había dejado a medio hacer), ¿por qué cambiar ese aparato teórico? De esta manera, se facilitó que los esfuerzos se centraran sucesivamente en obtener la mejor forma de describir el precio, y cómo el mercado lo auto-regulaba. La cuestión del precio natural se convirtió en una técnica, y con ella, la ciencia económica terminaría quedando aislada de sus fundamentos morales y político-jurídicos.

²⁵⁸ “[Police] it only means the regulation of the inferiour [sic] parts of government, viz. cleanliness, security, and cheapness or plenty” (*LJ(B)* 203).

²⁵⁹ “It is the division of labour which encreases [sic] the opulence of a country in a civilized society” (*Ibid*, 213).

²⁶⁰ “[W]e may observe that whatever police tends to raise the market price above the natural, tends to diminish public opulence” (*Ibid*, 230-234). Lo mismo sucede cuando hacen que el precio esté por debajo. En la *WN*, el papel de esas políticas subyace al papel del gobierno de conservar el sistema de libertad natural, que por su mismo funcionamiento, a no ser por algunas circunstancias que Smith enumera (información secreta, monopolio, privilegios) tiende al precio natural. Cfr. SMITH, A., *WN...*, I, pp. 75-80.

V. AMOR, JUSTICIA Y RELACIÓN COMO FUNDAMENTOS DEL ORDEN ECONÓMICO

La profundización de los capítulos III y IV ha servido para comprender dónde radica el defecto principal en el modo de pensar la actividad económica según los economistas que quizás hayan influido más en la *CV*, y corroborar así el diagnóstico de la encíclica. Ahora resta ahondar en cómo la *CV* propone la sustitución de las bases filosófico-teológicas, y cómo los elementos de ese sistema quedan engarzados entre sí.

Las bases de la teoría social smithiana se encuentran, como se ha visto, en su antropología y en los elementos teológicos que utiliza para explicar los resultados de la interacción social. De la misma manera, el pensamiento de Benedicto XVI –expuesto en el capítulo I– proporciona a la *CV* la base antropológica y teológica necesaria para proponer un orden social distinto.

Cómo se configura ese orden social es el punto que este capítulo aborda. Punto que la encíclica menciona en sus primeros puntos, que quizá por su carácter marcadamente metafísico y teológico suelen dejarse de lado en el análisis de la CV. Precisamente por eso, éste es el momento adecuado para traerlos a colación: porque se tiene a la vista el hecho de que desde sus orígenes, la economía ha estado condicionada por la antropología. No se trata entonces solo de un problema meramente «teórico», sino de la configuración que la teoría ha dado a la práctica.

Es ahora evidente que la relación interpersonal constituye el elemento antropológico del que manan las diversas exigencias éticas de la economía. En la vida social, esa relación se traduce en dos modos de actuación: el amor y la justicia. La exposición del pensamiento filosófico de Smith ha mostrado cómo la traducción de esos conceptos en la vida social generó la articulación de la economía. Una vez configurada por la política, la economía se convirtió en un lugar creador de sociabilidad —si bien limitada— y, como tal, promotor de unas determinadas conductas. De la misma manera, ahora queda como punto final mostrar qué configuración del orden social surge a partir de la antropología relacional de Benedicto XVI.

En concreto, aquí se muestra la triple tarea que tiene el amor en cuanto creador de orden social: cómo el amor predispone a reconocer la tarea de “encontrarse” con otras personas y crear bienes comunes; cómo la justicia debería distribuir adecuadamente esos bienes comunes; y cuáles son los supuestos teológicos y filosóficos necesarios para identificar, por un lado, esos aspectos de justicia y por otro la creación de bienes comunes de mayor alcance.

1. El amor: generador de bienes comunes y salvaguarda de la justicia

Hasta ahora se ha visto la necesidad del amor en la relación interpersonal, de persona a persona, y cómo esta relación queda enriquecida –al considerar el amor– en un triple aspecto. En primer lugar, en los motivos, al dar cabida a motivaciones –que podríamos llamar gratuitas o inclusivas– que trascienden los intereses particulares. En segundo lugar, en la finalidad, pues dada la motivación, va más allá de los resultados materiales o *pay-offs* psicológicos producidos por una interacción, y alcanza bienes valiosos que perfeccionan la propia naturaleza y ayudan a los demás –en el fondo, son las virtudes en sentido clásico–. Y, en tercer lugar, en el método, pues para obtener bienes comunes es necesario buscar una configuración del sistema que al menos no impida su aparición, que no esté diseñado para tratar únicamente con motivaciones particulares.

Si esto es así en el ámbito de las relaciones interpersonales, ¿cómo influye el amor en la configuración de la vida social? Pues, según el planteamiento de la CV, no solo tiene importancia en relaciones privadas –como tal vez se podrían considerar las económicas–, sino que su funcionamiento en el ámbito privado proviene de su cultivo en el ámbito público. También aquí, como en Adam Smith, la economía está supeditada a lo político –en sentido amplio–, a la finalidad de la comunidad de los hombres: no solo porque debe servir al Estado, sino porque necesita para su funcionamiento de elementos que se encuentran dentro de esa comunidad¹. Por ello, aunque se haya restringido la presente

¹ “El mercado [...] ha de sacar fuerzas morales de otras instancias que sean capaces de generarlas” (CV..., n. 35).

investigación a la economía, en cuanto que la economía necesita de algo externo a ella, es necesario ahondar en cómo eso –que es externo– aparece y se mantiene. Esto llevará a profundizar en el modo en que Ratzinger expone la relación Estado-moral. Es esta uno de los orígenes de la relación economía-moral en la CV.

Se explicó en el primer capítulo cómo en Benedicto XVI la fe eleva la razón, la purifica. De la misma manera, el amor, tocado por la gracia, llega a ser caridad. Tanto fe como caridad, al otorgar un dinamismo sobrenatural a lo más característico del ser humano –y en este sentido imposibles de dejar aisladas de todos los demás aspectos de la vida–, encuentran su ejercicio en la vida en común con los demás. Vida en común, por cierto, que es una necesidad de la vida humana: no en el sentido accidental pasivo de los iusnaturalistas protestantes, sino esencialmente activo, manifestado en la donación de la propia persona, verdadera vocación del hombre. “El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”².

Esta fundamentación teológica y metafísica del amor como vocación en y para la comunidad era el tema de *DCE*. En un contexto más amplio, en *Introducción al cristianismo*, Ratzinger ya había mostrado cómo los principios que estructuran la esencia del cristianismo no se comprenden sin esa relacionalidad fundante de la persona³. Y ya había dicho que estos principios se condensaban en el principio básico del amor, “que si es verdadero, incluye la fe”, condicionándose y exigiéndose mutuamente⁴.

Esto es lo que se encuentra precisamente en el primer punto de la CV: la caridad “es la principal fuerza impulsora

² *Ibid.*, n. 34.

³ RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo...*, pp. 209-234.

⁴ *Ibid.*, p. 234.

del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad. El amor —«*caritas*»— es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz”⁵. ¿En qué sentido mueve la caridad a esa tarea? Dios — Amor y Verdad— “purifica y libera de nuestras limitaciones humanas la búsqueda del amor y la verdad, y nos desvela plenamente la iniciativa de amor y el proyecto de vida verdadera que Dios ha preparado para nosotros”⁶. Un «nosotros» que no solo se refiere al conjunto de individuos, sino a la misma realización del proyecto de cada persona: alcanzable únicamente con los demás.

La caridad, por tanto, desvela el contenido y la manera de hacer posible ese proyecto común, que en la tradición filosófica se ha denominado Bien común. Este Bien común es único —no se trata todavía del bien común político— y se identifica con Dios⁷. Pero en orden a alcanzar ese Bien común se necesitan algunos bienes comunes «instrumentales»⁸, entre ellos, el político. Estos bienes comunes también se realizan y se descubren con la caridad. Es lógico, entonces, que la caridad sea “la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia”⁹. No habría doctrina social si no hubiese ningún modo de descubrir y poner por obra aquello en lo que consiste vivir con los demás hombres. También por

⁵ CV..., n. 1. Cursiva en el original.

⁶ *Ibidem*.

⁷ “Dios es el bien sumo y, por consiguiente —insisto: *por consiguiente*—, es el bien común, del que todo bien depende, y por eso todas las cosas se ordenan a Él, como al bien mejor, como a su último fin” (CARDONA, C., *Metafísica del bien común*, Madrid, Rialp 1966). El autor se apoya en distintos textos, bastante explícitos, de Santo Tomás.

⁸ Entre comillas, porque son instrumento, pero ellos mismos incoan ya el fin. No son únicamente medios, sino componentes esenciales del contenido del fin que persiguen.

⁹ CV..., n. 2.

la misma razón, por la capacidad de establecer comunión en todos los niveles –también en el político–, la caridad “no es solo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas”¹⁰.

Tanto una conceptualización del amor como la de Adam Smith, como su caracterización exclusiva en términos de altruismo, son incapaces de mostrar esa relevancia en el ámbito social. Benedicto XVI, como ya se veía desde *DCE*, es consciente de que en general el amor no se entiende como ese constructor de comunidad social, y de ahí que se afirme “fácilmente su irrelevancia para interpretar y orientar las responsabilidades morales”¹¹. La centralidad del amor se comprende dejando aparte el sentimentalismo –“presa fácil de las emociones y las opiniones contingentes”¹²–, “una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal”¹³.

Es, pues, una razón purificada la que permite encontrar el rol que el amor está llamado a realizar en la construcción de la civilización del hombre. Es el amor acrisolado por la verdad el que “lleva a comprender que la adhesión a los valores del cristianismo no es solo un elemento útil, sino indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral”¹⁴. Al contrario de Smith, en quien la benevolencia es un adorno y no el fundamento, aquí la caridad cristiana no se reduce a

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibid.*, n. 3.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibid.*, n. 4.

una “reserva de buenos sentimientos” relegada a un lugar marginal y a relaciones privadas¹⁵. Sin ella, ni se alcanza a reconocer en los demás hombres personas con las cuales realizar una misión común ni se posee la disposición adecuada para su realización.

Esta es una de las razones por las que “el amor — *caritas*— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa”¹⁶, y por las que la caridad no es una “añadidura posterior” o un “apéndice” de lo que el hombre hace, sino que está ya desde el principio¹⁷. Porque aunque haya justicia, solo el amor descubre nuevos bienes comunes; y son esos bienes comunes los que dan sentido al entramado de las relaciones humanas que, debido a la globalización, siguen creciendo. Por eso, la globalización —solo con justicia— nos puede hacer más cercanos, pero no más hermanos¹⁸. Sin lugar a dudas, las interacciones de intercambio crecen, pero eso no conlleva inmediatamente el crecimiento de bienes comunes, que más que el mero intercambio, es lo que perfecciona a la naturaleza humana.

Si el amor crea y descubre los bienes comunes, la relación con el prójimo se puede describir en términos de ese amor. “Se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales. [...] Ésta es la vía institucional —también política, podríamos decir— de la caridad, no menos cualificada e incisiva de lo que pueda ser la caridad que encuentra directamente al prójimo fuera de las mediaciones institucionales de la *polis*”¹⁹. No extraña que de los principios

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *DCE...*, n. 28; *CV...*, n. 7. Cursiva en el original.

¹⁷ *CV...*, n. 30.

¹⁸ *Ibid.*, n. 19.

¹⁹ *Ibid.*, n. 7. Cursiva del original

de la *DSI* que más necesita la sociedad globalizada se encuentre el del bien común, como Benedicto XVI explicaba en el mismo punto. Solo de esta manera se comprende que “la «ciudad del hombre» no se promueve solo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión”²⁰.

En el planteamiento de la *CV* se está haciendo una consideración que en la filosofía clásica pre-cristiana estaba ausente. Quizás en ella no se ponía el énfasis tanto en la creación de bienes comunes, como en el reconocimiento de que los ciudadanos ya colaboraban en un bien común estable, dado que cuando comenzó la reflexión sobre la vida política ya había *polis*. De ahí que la virtud fundamental fuese la justicia, que surge cuando ya hay ciertas relaciones institucionalizadas²¹. En esa tradición está ausente el interés en integrar en el bien común de la *polis* a quienes no se consideran ciudadanos. ¿Por qué habría que integrarlos?²² La razón es aportada por el cristianismo: porque todos los hombres son iguales, imágenes de Dios, y todos ellos son «prójimo»²³. Por eso, si se reconoce que quien podría

²⁰ *Ibid.*, n. 6.

²¹ SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, 3ª ed., Pamplona, EUNSA 1993, p. 64.

²² “La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad. Ésta nace de una vocación trascendente de Dios Padre, el primero que nos ha amado, y que nos ha enseñado mediante el Hijo lo que es la caridad fraterna” (BENEDICTO XVI, *CV...*, n. 19).

²³ Aquí está en juego otro asunto clásico en el pensamiento de Benedicto XVI: la superación de la *polis* pagana y su circunscripción en sus ciudadanos por el concepto universal de pueblo de Dios, de la Iglesia. Cfr. RATZINGER, J., *Pueblo y Casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, Madrid, Encuentro 2012, pp. 336-410; *La unidad de las naciones: aportaciones para una teología política*, Madrid, Fax 1972, pp. 24-28, 67-74.

participar en un bien común no participa de él a pesar suyo, la conducta del cristiano es buscar los medios para hacerlo partícipe de ese bien.

¿De dónde surge esa obligación? Fundamentalmente, como explica el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, del designio de amor de Dios para toda la humanidad²⁴. Más adelante, en el mismo texto, se señala el mandamiento nuevo como origen de esa responsabilidad con el prójimo²⁵. Dado que se trata de «amar al prójimo como a uno mismo», y el mejor bien que el hombre tiene a su disposición son los bienes comunes, se deduce que el hombre quiera –y deba– que los demás participen de esos bienes. Del deber de cada hombre de buscar bienes comunes surge el derecho de los demás a ser incluidos en dichos bienes según las posibilidades de tales bienes creados.

Tanto la existencia de la obligación como su modo de reconocerla y la manera de llevarla a cabo, entraron en crisis en el plano social ya desde los tiempos de las teorías iusnaturalistas protestantes. Estas postulaban –cada una con matices propios– bien la imposibilidad del conocimiento a partir de la naturaleza humana caída, bien un cumplimiento de esa obligación hacia los demás reducida al cultivo de facultades puramente individuales, o incluso negando la existencia de deberes hacia los demás, como se terminará de consolidar en el pensamiento de Smith –como se ha visto–. Ya se ve que la fundamentación teológica no es baladí.

Ratzinger es consciente de ello. Por ello, propone una fundamentación teológica distinta a la de Smith. La obligación de amar al prójimo se funda en el amor divino. La primacía del Amor divino como origen del carácter relacional

²⁴ Parte I, capítulo I.

²⁵ COMISIÓN PONTIFICIA “IUSTITIA ET PAX”, *Compendio...*, n. 112.

del hombre ha sido uno de los temas del artículo que Ratzinger escribió sobre el concepto de persona y un tema central de la *DCE*. Para Ratzinger, esa misión de amor entre los hombres surge de la Creación y de la peculiar misión que le ha sido dada al hombre, así como de la Redención, que al darle al hombre la gracia le hace capaz nuevamente de vencer su inclinación hacia sí mismo y de poder realizar su misión originaria²⁶.

Que amor al prójimo sea una obligación no significa que lo sea por un mandato netamente extrínseco a la naturaleza del hombre. Es, sobre todo, un deber ser de esa naturaleza. “En esta perspectiva, las normas del derecho natural no han de considerarse como directrices que se imponen desde fuera, como si coartaran la libertad del hombre. Por el contrario, deben ser acogidas como una llamada a llevar a cabo fielmente el proyecto divino universal inscrito en la naturaleza del ser humano”²⁷. Así, la obligación de realizar el bien común es parte de la naturaleza humana, de su deber ser. Es más: el bien humano, si realmente es bien característicamente humano, es común. “Según la doctrina ética clásica y cristiana, el bien humano no solo es un bien social o común porque implica la necesidad instrumental de los otros hombres, sino que además, y de manera principal, es un bien social o común en sí mismo, puesto que el vivir bien

²⁶ El primer capítulo de la *CV* expone detenidamente la vinculación de la vocación divina de toda persona con las relaciones con los demás.

²⁷ BENEDICTO XVI, “Mensaje de su Santidad Benedicto XVI para la celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz: «La persona humana, corazón de la paz»”, Vaticano 01-01-2007, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace_sp.html.

(felizmente) de cada individuo humano consiste siempre en un vivir bien en comunión con los demás hombres”²⁸.

La necesidad del bien común está, pues, inscrita en la naturaleza humana, que por ello es intrínsecamente personal, es decir, capaz de trascenderse y entrar en relación con otro semejante. Y por eso constituye el sustrato adecuado en el que basar el derecho natural, pero esta vez relacional.

Ratzinger ha insistido en repetidas ocasiones en la necesidad de fundamentar el derecho natural en los cimientos teológicos y metafísicos anteriores, dado el riesgo de relativizar los derechos si no están basados en algo absoluto, indisponible. La insistencia es análoga a la de los iusnaturalistas protestantes. Sin embargo, se diferencia en que, mientras aquellos buscaban un sustrato común independiente de la teología –a pesar de partir de supuestos teológicos–, Ratzinger reclama la participación de la teología en su fundamentación, en la medida que dentro de su planteamiento la teología es *Logos*, un *logos* superior, complementario y no contradictorio con el *logos* asequible al hombre. Conviene ahondar en esta cuestión, pues abre otra perspectiva desde la que abordar la relación del amor teologal con la justicia.

Si en el contexto de una Europa dividida por las religiones, la solución de los iusnaturalistas fue postular una verdad moral universalmente aceptada –en este sentido absoluta– al margen de las disputas teológicas, la respuesta

²⁸ CHALMETA, G., *Ética Social. Familia, profesión y ciudadanía*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA 2003, p. 77. En la *CV* esa vinculación con el otro se expone en 3 pasos: Dios da una vocación al hombre, esa vocación consiste en Amor, el amor consiste en último término en querer el bien del prójimo y “trabajar eficazmente por él”. Nadie podría querer el bien del prójimo, si antes no fuese bien para el mismo, en este caso, el cumplimiento de su vocación.

de Ratzinger ante el contexto actual es más audaz. También él reconoce que “cuando el derecho no tiene ya contenido alguno reconocido por todos, pierde vigor”. Pero al contrario de la tendencia protestante que resquebrajó la conexión entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la fe y terminó por impedir el acceso a la metafísica, Ratzinger propone la restauración de esa unidad. Pero para ello, ve necesario librarse del lastre positivista, del empirismo que cierra las puertas a la razón²⁹.

El intento de encontrar un sustrato común al margen de la teología derivó, para el teólogo alemán, en la circunscripción del ámbito de lo razonable a lo positivo, a lo empírico. Si lo positivo se vuelve lo común, el derecho tiene que buscar su fundamento en lo empírico, en este caso, en el poder de la autoridad. Al dejar de lado la teología y la metafísica –y con ellas el concepto de naturaleza–, “la norma [del derecho] no encuentra su fundamento en una realidad efectiva, racionalmente discernible, de lo justo y lo injusto, sino en la autoridad. [...] Su fundamento interno deriva del poder constituido, no de la verdad del ser”³⁰. Históricamente, esto se condensa en la frase que Ratzinger cita de Hobbes: “*Auctoritas, non veritas facit legem*”³¹. Aquí no importa tanto qué es lo que constituye esa autoridad –pues podría ser

²⁹ Así lo decía en 2011: “Quisiera indicar brevemente cómo se llegó a esta situación. Es fundamental, sobre todo, la tesis según la cual entre ser y deber ser existe un abismo infranqueable. Del ser no se podría derivar un deber, porque se trataría de dos ámbitos absolutamente distintos. La base de dicha opinión es la concepción positivista de naturaleza adoptada hoy casi generalmente. Si se considera la naturaleza – con palabras de Hans Kelsen – «un conjunto de datos objetivos, unidos los unos a los otros como causas y efectos», entonces no se puede derivar de ella realmente ninguna indicación que tenga de algún modo carácter ético” (BENEDICTO XVI, “Discurso al Parlamento Federal de Alemania...”).

³⁰ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 75.

³¹ *Ibid.*, p. 74.

constituida democráticamente—, sino que se haya dejado de lado la verdad del ser. El menosprecio a esa verdad también ocurre cuando es la utilidad, el mero interés de todos, lo que se constituye como fuente de la ley³².

La tarea que propone Ratzinger es recuperar esa verdad. Si se recupera, nuevamente la teología y la filosofía vuelven a tener relevancia pública. Pero postular un reconocimiento público de la verdad y del bien, ¿no trae a la mente contemporánea reminiscencias de totalitarismo intolerante? ¿No es acaso un logro el haber confinado la verdad y el bien al ámbito de lo privado?³³ Según el análisis de Ratzinger, paradójicamente, a la imposición estatal de la “verdad” solo se llega cuando se delimita la verdad al ámbito de lo privado, de lo que no tiene valoración pública ni política. Con lo cual, en el ámbito público, imperará el relativismo, un intento de fundamentar la convivencia sin valores absolutos. “Pero el relativismo resulta por completo inadecuado como fundamento general sobre el que vivir. Pues donde el relativismo se piensa y se vive de modo consecuente, y no se apoya en silencio en una certeza final de la fe, acaba por reducirse al nihilismo, o erigir el positivismo

³² Y como la ley genera orden, paz, se podría decir que este otro planteamiento se resume en “*Utilitas, non veritas facit pacem*”. (*Ibid.*, p. 76) Esta cuestión Ratzinger la plantea desarrollando el caso de una sentencia del tribunal de Múnich. Resolvió negativamente unas denuncias de vilipendio a la religión, basándose en que no alteraban el orden público. Cfr. RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 230.

³³ “La verdad, también la verdad sobre el bien, no parece algo que se pueda conocer comunitariamente. Es dudosa. El intento de imponer a todos lo que parece verdad a una parte de los ciudadanos se considera avasallamiento de la conciencia. El concepto de verdad es arrinconado en la región del intolerancia y de lo antidemocrático” (RATZINGER, J., *Verdad, Valores, Poder: piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp 1995, p. 84).

en poder que regula todo. Con ello desemboca de nuevo en concepciones totalitarias”³⁴.

Cuando la verdad no tiene relevancia pública, es sustituida por la autoridad o la utilidad, ambas incapaces de garantizar para todos derechos inviolables³⁵. Justamente era encontrar un fundamento inamovible, en el cual se pudiera asegurar la convivencia entre todos los hombres, lo que los iusnaturalistas protestantes deseaban. Pero al margen de la teología y de valores absolutos no parece posible. La tienda del derecho, en ese caso, no alcanza a albergar a todos. Esto no lo dice el teólogo alemán únicamente como conclusión de una deducción racional: tiene la historia a su favor. En sus escritos le sobran ejemplos, entre los que se encuentran el nazismo, el aborto, la eutanasia o la disolución de los valores familiares. En la CV se hace mención de algunas de esas disfunciones que ocurren sin esa trascendencia; y concluye: “Sorprende la selección arbitraria de aquello que hoy se propone como digno de respeto. Muchos, dispuestos a escandalizarse por cosas secundarias, parecen tolerar injusticias inauditas”³⁶.

Vista la incapacidad y los derroteros en los que desemboca el intento de separar la razón y la fe en la fundamentación de la convivencia humana, nuevamente se plantea la pregunta que intentaron resolver aquellos

³⁴ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 135.

³⁵ “[...] El relativismo encierra su propio dogmatismo: está tan seguro de sí mismo que debe ser impuesto a los que no lo comparten. Con una actitud así, al final resulta inevitable el cinismo, que en Kelsen y Rorty se percibe ya de forma clara. Si la mayoría tiene siempre razón –como ocurre en el caso de Pilato–, el derecho tendrá que ser pisoteado. Entonces lo único que cuenta, a fin de cuentas, es el poder del más fuerte, que la mayoría sabe disponer a su favor” (RATZINGER, J., *Verdad, Valores, Poder...*, p. 95).

³⁶ CV..., n. 75.

pensadores iusnaturalistas: ¿cómo garantizar para todos la inviolabilidad de los derechos, sin caer ni en un totalitarismo teocrático –“o politización de la fe”³⁷– ni en la dictadura relativista?

La respuesta pasa por encontrar el fundamento del derecho, de la justicia, que no surge del individuo aislado frente a los demás, sino del bien común. Pero si realmente quiere promoverse el bien común, y éste radicado en la sociabilidad natural del hombre, es indispensable el papel de la fe, que lo descubre y sustenta en ese intento, purificándolo y corrigiéndolo. En esto es muy claro: “La razón [moral] necesita de la revelación para proceder racionalmente. Si ha de permanecer tal y ha de ser pluralista –en cuanto incluye a todos–, es imprescindible su referencia al fundamento cristiano”³⁸.

La fe es indispensable como fundamento de la moral. Si es tan indispensable, ¿no sería una solución que el Estado la impusiese? Mas la fe, al contrario de la autoridad, no puede imponerse, pues surge de un encuentro³⁹, y en este sentido depende siempre de la libertad humana. En el pensamiento de Ratzinger, entre fe y libertad hay una íntima relación mediada por la verdad, como se ha explicado en el capítulo primero. La fe descubre que la libertad implica la aceptación –en cuanto hacerse cargo, hacerse responsable– de lo dado. Es así como se sutura la ruptura entre fe y razón, entre naturaleza y gracia.

En el caso particular del hombre, lo previamente dado es su «deber-ser-junto-a-los-demás». Dado ese deber, tomado

³⁷ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 98.

³⁸ RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 239.

³⁹ “La fe cristiana tiene, por su propia naturaleza, una estructura personal. Es la respuesta de la persona a una llamada personal. Es el encuentro de dos libertades” (RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 142).

en sentido amplio, los demás pueden reclamar su cumplimiento, tienen derecho a que sean considerados como parte de un bien común. A esta fundamentación de los derechos en los deberes, y por tanto en lo que Dios ha dado al hombre, se refería en su mensaje de la XL Jornada Mundial de la Paz: “Solo si están arraigados en bases objetivas de la naturaleza que el Creador ha dado al hombre, los derechos que se le han atribuido [al hombre] pueden ser afirmados sin temor de ser desmentidos. Por lo demás, es patente que los derechos del hombre implican a su vez deberes”⁴⁰.

Para el derecho, la fe es indispensable, y el reconocimiento de lo dado como tarea es básico. Como, en términos prácticos, quien garantiza el derecho y por tanto la justicia es el Estado –también en la economía, por medio de políticas económicas–, surge la tentación de que el Estado la imponga. Pero se decía que ni la fe ni ese reconocimiento pueden imponerse estatalmente. Entonces ¿qué implica para el Estado el reconocimiento de lo que podrían llamarse los fundamentos pre-constitucionales del derecho? ¿Se trata acaso de que el Estado defina unilateralmente esos fundamentos? No. Nótese que la cuestión afecta el orden jurídico que rodea a la economía. Si el Estado definiese esos fundamentos pre-constitucionales, la economía se debería acoplar exactamente a esa moral estatal. Por eso, aunque la cuestión se resuelva a nivel de la relación Estado-moral, el resultado afecta a la economía.

La cuestión puede encararse desde dos perspectivas: desde la fe, o desde la justicia. Como uno de los temas de este apartado es el amor –la fe traducida en obras– como garante de la justicia, ahora se enfoca desde la fe, para continuar luego desde de la justicia. Debe tenerse en cuenta que ambos

⁴⁰ BENEDICTO XVI, “Mensaje en la XL Jornada Mundial de la Paz...”, n. 12.

enfoques son complementarios, y esa es la causa de que en la exposición de la primera perspectiva queden cuestiones que se entenderán desde la segunda. Por otra parte, puede causar extrañeza que Ratzinger no responda de modo definitivo a las cuestiones que trata. Esto se entiende cuando se cae en la cuenta de que habla desde la perspectiva de la fe, y desde ella no caben soluciones políticas o económicas, a ella no le corresponde concretar cursos de acción política.

Se planteaba, pues, la cuestión de los fundamentos y su identificación. Benedicto XVI está hablando de un reconocimiento de los derechos, de un «conocer lo ya dado» como tal, y no tanto del establecimiento de lo dado. Por eso, ese reconocimiento implica que el Estado no defina en qué consiste la verdad sobre la naturaleza humana. “En verdad, nosotros instituímos el derecho, pero no lo creamos. En otros términos: sin trascendencia no hay fundamentos del derecho”⁴¹. El Estado “debe aprender que existe una base de verdades que no está sometida al consenso, sino que lo anticipa y lo hace posible”⁴².

El derecho necesita la trascendencia de la fe para incluir a todos, y sin embargo esa trascendencia no puede crearla, sino solo reconocerla. ¿Pero cómo reconocerla?, ¿cómo saber que ha acertado con aquella fe que garantiza lo absoluto? ¿No debería establecer él mismo unos criterios de reconocimiento? Aquí se dibuja ya un tema clásico en el pensamiento de Benedicto XVI: el papel de la religión en la configuración moral de la sociedad y los límites del Estado. Ese esquema es el que sustenta el desarrollo en la *SS* y la *CV* de la primacía de la moral sobre las instituciones. Y es el que ahora se utilizará para mostrar cómo el amor sostiene a la justicia.

⁴¹ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 79.

⁴² RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 241.

Ratzinger resume su posición en *Verdad, Valores, Poder*⁴³ enunciando siete tesis. En cuanto tesis, Ratzinger las desarrolla a lo largo de sus escritos, pero aquí lo que interesa es mostrar cómo se articulan entre sí. Las primeras tres actúan como puntos de partida, como supuestos. 1) “El Estado no es fuente de verdad ni de moral”. Si lo fuese, podría ser absoluto, dado que no habría nada de verdadero o bueno fuera del Estado. 2) “Para establecer un orden de convivencia razonable en el que se pueda vivir, el Estado precisa un mínimo de verdad y de conocimiento del bien que no se puede someter a manipulación”. 3) Ese mínimo de verdad “deberá tomarla el Estado desde fuera”, dado que no lo creará él mismo.

Las siguientes cuatro tesis dan luz para identificar cuáles bases son las correctas. Una buena parte de la respuesta se apoya en considerar la historia de Europa. 4) Ese fuera que el Estado tendría que encontrar, podría ser “la pura evidencia de la razón”. «Razón» se utiliza aquí en su sentido positivo, como cuando Ratzinger habla de razón moral. Precisamente como se trata de una razón moral, de una forma de vida, Ratzinger apunta que “en la práctica no hay ninguna evidencia racional pura e independiente de la historia”. Dada la necesidad de contextualización, la razón y la moral se han apoyado tradicionalmente en las distintas religiones que subyacen a cada cultura. 5) Dentro de ellas, “la fe cristiana se ha revelado como la cultura religiosa más universal y racional”, asunto de varias de las intervenciones reunidas en *Fe, verdad y tolerancia*. 6) Pero es preciso mantener la distinción entre el “fuera” y “dentro” del Estado, para evitar tanto la politización de la fe como el absolutismo estatal. 7)

⁴³ RATZINGER, J., *Verdad, Valores, Poder...*, pp. 103-105. El tema es abordado en múltiples ocasiones en los libros *Iglesia, Ecumenismo y Política...*; *Una mirada a Europa...*; HABERMAS, J.; RATZINGER, J., *Dialéctica de la Secularización...*; RATZINGER, J.; PERA, M., *Sin raíces...*

En consecuencia la Iglesia no debe invadir el campo estatal, siendo fiel a su mensaje y a su misión de testimoniar el amor de Dios a y entre los hombres.

Para comprender el alcance de esta argumentación es preciso recalcar que ese «fuera del Estado» no debe interpretarse como «ámbito sin relevancia pública». Las bases morales tienen clara relevancia pública, pero el Estado no las define, sino que las reconoce. Sucede lo mismo en economía: la moral tiene clara relevancia económica, pero la economía no define sus presupuestos morales. Ella no crea ni las “formas internas de solidaridad ni de confianza recíproca”, ni la gratuidad, aunque vive de estos elementos⁴⁴.

Esa «exterioridad» no se trata de “una plena neutralidad del Estado respecto a los valores. El Estado debe reconocer como base de su propia entidad una estructura fundamental de valores cristianamente fundados”. Este reconocimiento se traduce en su custodia. La relación del Estado con esa cultura de la que se alimentan sus instituciones debe ser cultivada. “Cultivar las evidencias morales esenciales, defenderlas y protegerlas como un bien común sin imponerlas por la fuerza, constituye a mi parecer una condición para mantener la libertad frente a todos los nihilismos y sus consecuencias totalitarias”⁴⁵.

Si ese “sustrato fundamental de humanidad” no se reconoce, puede ser destruido, puede provocarse “la destrucción de la conciencia moral”⁴⁶. Ratzinger no profundiza en el modo en que cada Estado tendrá para cultivarla, dado que es una cuestión política –algo se añadirá al afrontar la misma cuestión en el siguiente apartado–. Sí profundiza, en cambio, en el modo en que esas bases morales

⁴⁴ CV..., n. 34 y 38.

⁴⁵ RATZINGER, J., *Verdad, Valores, Poder...*, p. 39.

⁴⁶ RATZINGER, J.; PERA, M., *Sin raíces...*, p. 71.

se constituyen, en su génesis. Sin embargo, los ejemplos que trae a colación dan idea del tipo de relación pública de la religión con el Estado: el respecto a la libertad religiosa, el rol de las fiestas religiosas en el ámbito público y la posibilidad de reconocerlas como fiestas, el respeto a la manifestaciones públicas de la religión (por ejemplo, el crucifijo), tratamientos legales adecuados a instituciones con inspiración cristiana, etc. Análogamente, la CV no propone una manera de hacer economía, sino la exigencia de que al menos la economía no destruya los principios que la hacen posible.

¿Cómo se construye esa cultura que constituye el tejido moral de una sociedad verdaderamente humana, una suerte de *religio civilis*? Desde la perspectiva de Ratzinger, la fe cristiana es la más adecuada para constituir la, dado que tiene todos los elementos que esa cultura necesita⁴⁷. En el contexto del diálogo con Marcelo Pera, Ratzinger apunta cuatro tesis que sirven para perfilar la solución. Con la primera, Ratzinger recalca que esa cultura es un *ethos*, es decir, una forma de vida. Por eso, “está claro que esto no lo puede hacer un equipo de expertos, en cuanto que ninguna comisión ni ninguna reunión, sean cuales sean, pueden producir un *ethos* mundial. Una cosa viva solo puede surgir de otra cosa viva”⁴⁸. Con lo cual, es indispensable que ese *ethos* sea vivido al menos por algunos, y que para ellos ese *ethos* sea el verdadero y definitivo. Tan definitivo que no

⁴⁷ A esto se podría objetar: “Pero si la fe cristiana es la respuesta, ¿por qué la crisis actual?”. El teólogo alemán se hace cargo de esa objeción, aunque aquí se ha de dejar de lado. Los elementos que utiliza para explicar su postura son los desarrollados en el primer capítulo: buena parte del problema surge porque la fe se divorció de la razón durante la crisis de la Ilustración europea. Un resumen esquemático se encuentra en *Ibid.*, pp. 120-122.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 116.

solamente lo quieran para ellos, sino para los demás. “Sin tales fuerzas frontales –es decir, esos ciudadanos que viven de acuerdo a ese *ethos*– no se puede construir nada”⁴⁹. Como esa cultura es también para los demás, conforme a su carácter humano, tendrá manifestaciones públicas. Hay una relación entre estar persuadidos, ser capaces de persuadir y su manifestación pública. Si no se estuviese persuadido, ¿para qué integrar a otros? Si no se fuese capaz de persuadir, de contar con elementos realmente valiosos para los que están fuera, ¿por qué la importancia de su carácter público?⁵⁰

En la *CV* esta prevalencia del *ethos* vivo queda reflejada cuando Benedicto XVI hace mención de la necesidad de que existan, como de hecho existen, “sujetos que optan libremente por ejercer su gestión movidos por principios distintos al del mero beneficio, sin renunciar por ello a producir valor económico”⁵¹.

“La segunda tesis es que debe de haber unas determinadas formas de pertenencia o de referencia, o simplemente de contacto con tales comunidades”⁵². Solo así puede integrar también a nuevos participantes. Ratzinger apunta que este aspecto se deriva de la capacidad de convencimiento que tenga ese *ethos*, pues ese convencimiento implica que quienes practican ese modo de vida tienden lazos hacia quienes están aún fuera de él. En el ámbito económico, la *CV* traduce esta idea en la necesidad de crear un ámbito jurídico adecuado para empresas con fines institucionales socialmente más ricos que el único beneficio⁵³. Así, su testimonio puede ser visible por todos.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁰ RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 241.

⁵¹ *CV...*, n. 37.

⁵² RATZINGER, J.; PERA, M., *Sin raíces...*, p. 117.

⁵³ *CV...*, n. 38.

La tercera tesis supone el rol de la fe como garante de la veracidad del *ethos* y de su carácter absoluto, en cuanto dicho *ethos* no está sometido a decisiones sino que es su fundamento. Esta es la cuestión central. “Estas minorías creativas [se refiere a las comunidades que viven ese *ethos*] evidentemente no pueden mantenerse en pie ni vivir por sí solas. Viven, naturalmente, del hecho de que la Iglesia en su conjunto permanece, vive de la fe en su origen divino y, consiguientemente, defiende lo que no ha inventado ella misma, sino que reconoce [sic] como un don de cuya transmisión es la responsable”⁵⁴.

Es claro que, para Ratzinger, “el *ethos* no puede prescindir de la fe en la Creación y en la inmortalidad, esto es, no puede renunciar a la objetividad del deber ser y al carácter definitivo de la responsabilidad y del cumplimiento”⁵⁵. La fe proporciona tanto los valores absolutos como la certeza –propia de la fe– de su veracidad, pues valores absolutos sin verdad, ayudan poco. En el plano de la economía, Benedicto XVI señala especialmente como relevantes la creación del hombre por Dios como garante de su dignidad inviolable y la trascendencia de las normas morales naturales⁵⁶. “Una ética económica que prescinda de estos dos pilares correría el peligro de perder inevitablemente su propio significado y prestarse así a ser instrumentalizada; más concretamente, correría el riesgo de amoldarse a los sistemas económico-financieros existentes, en vez de corregir sus disfunciones. Además, podría acabar incluso justificando la financiación de proyectos no éticos”⁵⁷.

⁵⁴ RATZINGER, J.; PERA, M., *Sin raíces...*, p. 118.

⁵⁵ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 63.

⁵⁶ CV..., n. 45.

⁵⁷ *Ibidem*.

Lo absoluto de la fe se traduce de diversas maneras en el plano vital, pero todas relacionadas entre sí. Esas relaciones pueden sintetizarse muy brevemente tomando como esquema las virtudes teologales. En el plano de la razón, la fe puede purificarla en cuanto es una verdad superior; en el plano de la acción, proporciona tanto el correcto motivo que debe guiarla —el amor hacia *todos* los hombres— como la fuerza para realizarlo. Finalmente, con la esperanza, proporciona un horizonte que reviste de carácter imperecedero a los esfuerzos del hombre —sometidos a la imperfección de lo temporal⁵⁸— para establecer un mejor mundo y más justo.

La cuarta y última tesis acerca del modo de construir esa base moral,⁵⁹ es una derivación de las anteriores. Si la fe cristiana está llamada a ser ese sustrato, ha de ser capaz de entrar en diálogo con quienes no tienen esa fe. Esa capacidad le es inherente, en la medida que procede del *Logos*, y por tanto apuesta por la racionalidad del mundo. Este es un punto claro de contacto con quienes no son cristianos, y en cierta medida, garantía de la importancia de la fe en la vida

⁵⁸“Solamente un humanismo abierto al Absoluto nos puede guiar en la promoción y realización de formas de vida social y civil —en el ámbito de las estructuras, las instituciones, la cultura y el *ethos*—, protegiéndonos del riesgo de quedar apresados por las modas del momento. La conciencia del amor indestructible de Dios es la que nos sostiene en el duro y apasionante compromiso por la justicia, por el desarrollo de los pueblos, entre éxitos y fracasos, y en la tarea constante de dar un recto ordenamiento a las realidades humanas. *El amor de Dios nos invita a salir de lo que es limitado y no definitivo, nos da valor para trabajar y seguir en busca del bien de todos*, aun cuando no se realice inmediatamente, aun cuando lo que consigamos nosotros, las autoridades políticas y los agentes económicos, sea siempre menos de lo que anhelamos” (*Ibid.*, n. 78).

⁵⁹ RATZINGER, J.; PERA, M., *Sin raíces...*, p. 118.

pública⁶⁰. La responsabilidad que la fe de la Iglesia tiene para con la sociedad es “intentar hacer comprensible y accesible lo divino y sus consecuencias morales a todos”⁶¹. Ese intento implica además del plano intelectual, el vital. Por eso el cristianismo cuenta con la historia a su favor, porque efectivamente ha logrado integrarse en diversas culturas, incorporando por otra parte lo mejor de ellas⁶². Hace falta traducir la fe en obras. Y esa traducción es la caridad, el testimonio del cristiano.

Fundamental para la comprensión de la posición que mantiene Ratzinger es, pues, la tercera tesis, la dependencia de las bases morales pre-políticas en valores absolutos. Por un lado, al ser previos a la *polis* constituyen el motor de la creación de la sociedad humana, y una vez creada, ser más inclusiva. Por otro, al ser esenciales a la naturaleza, implican que si el hombre no quiere dejar de ser él mismo, debe aceptar dichos valores: reconocer su ser como dado y destinado para el amor. Su anclaje en la naturaleza compartida por todos los hombres facilita la posibilidad de su comprensión universal. Este fundamento absoluto, exigencia

⁶⁰ Aunque el texto es posterior a la *CV*, su claridad es meridiana: “La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. [...] Su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos. Este papel “corrector” de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido” (BENEDICTO XVI, “Discurso a los representantes de la sociedad británica”, Westminster Hall, City of Westminster 17-09-2010).

⁶¹ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 214.

⁶² “En efecto, la visión ética vinculada a la fe cristiana no es algo exclusivamente cristiano en sentido particular, sino más bien la síntesis de las grandes intuiciones éticas del género humano a partir de un nuevo núcleo que las recoge en sí mismo” (*Ibid.*, p. 60).

de todo vínculo posterior, es el que constituye la dimensión del amor como contrafuerte de la justicia.

2. La justicia y el papel del Estado

Si la justicia necesita siempre de unas bases externas, ¿qué papel juega ella? Ratzinger mismo proporciona una respuesta analizando la relación *polis*-justicia en el pensamiento griego, específicamente en lo que él considera la herencia socrático-platónica. Este análisis aparece cuando aborda el estudio de los elementos que han configurado Europa. Estos elementos constituyen una alternativa frente a la reducción de la democracia a voto de las mayorías y a una visión positivista de la ley, o sea, a una perspectiva totalmente técnica y racionalista de la política. Por otra parte, el mismo análisis de la justicia en la propuesta del teólogo alemán desemboca en esa necesidad de los valores trascendentes, expuestos en el anterior apartado.

“Un elemento constitutivo de Europa, a partir de su origen en la Hélade, es la íntima relación entre la democracia y la eunomía, de un derecho y de una justicia no manipulables”⁶³. Esta visión, de índole socrático-platónica sobre el Estado, y que luego heredaría Europa, podría resumirse en la frase “el predominio de la ética sobre la política”⁶⁴. Hay una razón de carácter moral que guía el ejercicio de la política. La herencia de los griegos muestra la importancia de la razón moral. Sócrates puede considerarse –

⁶³ RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 255.

⁶⁴ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 172. «Política» cuando Ratzinger la contrapone a la «ética» tiene un matiz peyorativo: se refería a una forma de gobierno donde lo único importante es el poder.

junto con Séneca y Santo Tomás Moro, a quienes acude Ratzinger en otras ocasiones– la encarnación práctica de ese principio⁶⁵

Este principio señala que hay una norma que el Estado debería considerar siempre como justa, y que cuando no lo hace, se deforma. Platón, según Ratzinger, aboga por un sistema de gobierno vinculado esencialmente a la “*eunomía*, a la validez del derecho”⁶⁶ que constituye su fundamento. En la propuesta platónica, “el individuo y la comunidad pueden subsistir si existe por encima de ellos un justo orden del ser del que se puede tomar la medida y ante el que ambos son responsables”⁶⁷. Ese justo orden se obtiene por medio de la contemplación del mundo de las ideas, más real que las apariencias del mero orden político.

Sin embargo, esto no significa que la política sea un ejercicio de la pura razón, algo desapegado totalmente de la realidad. Es asunto de la razón práctica, pero “el espacio de la razón es ensanchado mediante la vinculación con el verdadero derecho, con la justicia”⁶⁸. Aquí se establece una distinción importante: lo que el Estado proclama positivamente como justo no siempre lo es, pues hay algo que es intrínsecamente justo y que constituye la norma de cualquier justicia.

En cuanto asumía esa distinción, Platón sabía que hay Estados que se atenderían a la justicia verdadera y otros Estados que no lo harían. De hecho reconoce tantos tipos de Estados como tipos antropológicos. Estos tipos surgirían según qué parte del alma dominara al hombre. De esta distinción se vale Ratzinger para afirmar otro punto clave:

⁶⁵ RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 268.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 251. Cursiva en el original.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁸ *Ibidem.*

quien reconoce lo intrínsecamente justo es el hombre que se guía por la razón, y no por lo que de inferior hay en él⁶⁹.

Ratzinger obtiene de la noción de razón platónica todavía un segundo rendimiento. Explica que, en el planteamiento de Platón, la razón “es la capacidad de percibir la medida propia del ser mismo, el órgano para lo Divino”⁷⁰. Añade que esa elevación de la razón por encima de lo variable es lo que permite generar verdadera comunidad, y no simplemente asociación de intereses.

En la herencia griega de Europa, Ratzinger encuentra incoada una solución a un problema actual que podría denominarse “pérdida de la medida de lo justo y lo injusto”⁷¹, y de la que se derivan obstáculos importantes para la instauración de la paz. Le basta con observar que en nombre de la justicia, en el plano estatal hay grupos que se consideran de liberación política y que más bien son terroristas; o que, dentro de un sistema democrático, los mismos partidos políticos que aspiran al gobierno no quieren imponer más que su propio «orden». Se desentienden del problema de la justicia y ahogan disidencias por medio de la violencia una vez se hacen con el poder⁷².

Frente a estas posibilidades, en el planteamiento helénico “la eunomía es el fundamento que da vida a la democracia [verdadera], en cuanto antídoto a la tiranía, y a la demagogia”. Se admite una ley de la naturaleza, un derecho natural que está por encima del derecho positivo⁷³. Para los griegos, la forma de descubrir esa ley era la razón, y por ello era fundamental la educación de los ciudadanos. No cualquier

⁶⁹ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 165.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁷¹ *Ibid.*, p. 66.

⁷² *Ibid.*, pp. 67-72.

⁷³ HABERMAS, J.; RATZINGER, J., *Dialéctica de la Secularización...*, p. 54.

educación, pues como afirma Aristóteles en último término cada Estado tendrá los ciudadanos que haya formado. Tiene que ser una educación tal que garantice que el hombre bueno coincida con el buen ciudadano.

Aquí se abren dos cuestiones. La primera es si de los griegos se puede tomar sin más su concepto de razón e implantarlo ahora, como una solución al problema de la justicia en las sociedades modernas. La segunda es si vale la pena correr el riesgo de que el Estado tome a su cargo la educación de todos los valores necesarios que desee mantener y, como en ese período, la *polis* se convierta en el ámbito máximo de realización del hombre, y en este sentido absoluta.

Sobre la posibilidad de implantarlo sin más, a pesar de que Ratzinger mismo es el que trae a colación la aportación griega en la configuración de Europa, hay que dar una respuesta negativa. No basta con la razón filosófica, la «racionalidad laica», dado el contexto actual: intercultural, globalizado y más inclusivo que el mundo griego⁷⁴. A esta razón se añade la consideración de que el intento platónico no era simplemente exportar un modelo puramente ideal a una realidad inconexa con él: lo ideal está de alguna manera en lo real, es decir, cuenta ya con lo existencia de algo vivo, si bien imperfecto. No se puede exportar sin más esa razón a una cultura totalmente ajena a los valores que la sustentan. Con lo cual, la pregunta permanece: aun reconociendo que lo justo incondicionalmente es medida para el Estado, ¿qué forma tendremos de descubrir lo justo, de diferenciar el derecho verdadero del derecho aparente?⁷⁵ Esta pregunta se había abordado desde la perspectiva de la fe. Ahora es el turno de la perspectiva de la justicia.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁵ BENEDICTO XVI, “Discurso al Parlamento Federal de Alemania...”

Se decía también que el estudio de este problema es clásico en Ratzinger al estar relacionado con el papel público de la religión y los límites del Estado. Está presente tanto en su temprano estudio sobre la noción de pueblo, en los escritos sobre la Iglesia de San Agustín, como en su Discurso al Parlamento Federal Alemán. Ratzinger indica que es una cuestión en cierta manera resuelta por el cristianismo, que se enfrentó directamente con ordenamientos jurídicos que chocaban con la revelación cristiana, ya en el plano teológico ya en el plano moral. La opción cristiana consistió en integrar el planteamiento de la razón natural en la doctrina de la Revelación. Con lo cual, entre ellas no podría haber contradicción. No abandonó la razón, sino que la hizo propia. Y a la vez que realizó esa operación inclusiva, dio también un paso de exclusividad respecto al Estado tal y como se conocía en la Antigüedad. Instituyó una separación entre religión y Estado desconocida hasta ese momento. Y el fundamento de esa separación fue reconocer al Estado como relativo, en la medida en que el pueblo en que el hombre alcanzaba su finalidad era *otro* pueblo, el pueblo de Dios, la *civitas Dei* de la que la Iglesia visible formaba parte.

Es evidente que el enfoque de Ratzinger sobre la justicia está ligado a su enfoque sobre el rol de la religión en la sociedad. En esto puede descubrirse la profundidad de la influencia de San Agustín en su planteamiento. Para San Agustín, en la *civitas terrena* –distinta del concepto de Estado actual, ya que para él la *civitas* está ligada a una unidad cultural⁷⁶– no hay ni verdadera comunidad en la «utilidad» ni verdadera unidad del derecho. Y dado que, considerando la definición de Cicerón, estos son los elementos que constituyen un pueblo, y el pueblo es quien

⁷⁶ RATZINGER, J., *Pueblo y Casa de Dios...*, pp. 336-377.

habita la ciudad, la conclusión es que no hay verdadera ciudad porque no hay verdadero pueblo.

¿Por qué? Porque derecho solo hay cuando hay verdadera justicia, “y justicia hay solo donde el cuerpo está supeditado al espíritu y el espíritu supeditado a Dios”⁷⁷. En la ciudad pagana esto no ocurre, pues los dioses sustituyen a Dios. Análogamente, no hay verdadera utilidad en esa comunidad. “Pues con utilidad queremos describir el deseo fundamental del hombre: la apetencia de felicidad. Éste es también de hecho el deseo dominante de la ciudad. Pero busca la felicidad por caminos equivocados: sirviendo a los dioses”⁷⁸, y no a Dios.

¿Dónde entonces se podría encontrar el fundamento inamovible de la justicia? Para San Agustín, en Dios. La justicia aparece únicamente cuando se construye la *civitas* en el amor a Dios, pues esto es lo esencialmente debido y el fundamento de toda otra deuda. Es el recto culto a Dios el que fundamenta la comunión de la ciudad, el culto de la *caritas*.

Ratzinger es de la misma opinión: “La verdadera justicia y el justo derecho pueden originarse solo cuando el verdadero Dios es auténticamente reconocido; así también el hombre se reconoce verdaderamente a sí mismo”⁷⁹. Y sin embargo, aclara Ratzinger, este recto culto de la comunión en la *caritas* no implica ni la aniquilación de lo que ahora entendemos como Estado, ni la instauración política de la religión verdadera. ¿Por qué el vivir según la *caritas* no implica la destrucción del Estado contemporáneo? Porque si el Estado realmente construye un bien común, la *caritas* construye también ese bien. “El cristiano es siempre un

⁷⁷ *Ibid.*, p. 373.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 374.

⁷⁹ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 104.

sustentador del Estado *en el sentido* de que él realiza lo positivo, el bien, que sostiene en comunión [con] los Estados”⁸⁰. Dado que la fe cristiana hace suya la naturaleza humana y su forma de ser, es lógico que aquello que promueva lo humano sea tarea del cristiano. Este desarrollo del bien en consonancia con el Estado es doctrina cristiana tradicional. Por otra parte, facilita entender que no cristianos puedan también construir el bien común; no ciertamente en su dimensión final trascendente, pero incoándolo de alguna manera con el bien temporal⁸¹.

Tampoco el vivir según la *caritas* implica la implantación política de la religión. Porque la forma de pertenencia a la *civitas Dei* pasa por el encuentro personal con Cristo a través de su Iglesia, y no a través del Estado. La politización de la fe no puede conseguir su objetivo, porque el medio que utiliza es totalmente inadecuado.

Lo que sí cambia radicalmente es el horizonte de realización de la justicia. “La fe cristiana ha destruido el mito del Estado divinizado, el mito del Estado paraíso y de la sociedad sin dominación ni poder”⁸². Quien pertenece a la *civitas Dei* sabe que aunque esté llamado a realizar la justicia en el mundo temporal, esta no alcanzará su perfección sino hasta el fin de los tiempos. El horizonte escatológico de la justicia impide una preocupación excesiva por la identificación de la justicia del Estado con la justicia que proviene de Dios. El cristiano busca la justicia verdadera, y

⁸⁰ RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 167.

⁸¹ En este nivel confluyen algunos temas de teología fundamental y eclesiológicas. Piénsese en la siguiente cuestión: ¿cómo los paganos construyen el verdadero bien común si no poseen la caridad, que implica también la pertenencia a la Iglesia? ¿Habría formas de pertenecer a la Iglesia al margen de su pertenencia a su cuerpo visible? Obviamente esto excede las intenciones de este trabajo.

⁸² RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 167.

sabe por otra parte que esa justicia nunca puede provenir solo de sus obras.

La escatología política es tan importante que constituye “la diferencia fundamental entre ambas comunidades, de la forma en que están presentes en la tierra, es que la *civitas Dei* es aquí extranjera, aguanta y espera más allá de ella misma, mientras la *civitas terrena* está aquí en su casa y se conforma con el aquí”⁸³. Pero el carácter forastero de la *civitas Dei* en este mundo, para Ratzinger, no implica el desentendimiento de la realidad temporal. Cómo el horizonte escatológico anima el trabajo del cristiano ya en este mundo fue uno de los temas centrales de la *Spe Salvi*⁸⁴.

Si el fundamento de la justicia está en Dios, y sin embargo la religión debe permanecer separada del Estado, ¿qué es lo que hace el Estado con esos valores fundamentales, con la base de la justicia? Como se ha dicho, Ratzinger reconoce lo difícil de esa concreción y, dado que habla desde la religión, no concreta con exactitud cómo ha de hacerse⁸⁵. La tarea del Estado es en último término, dice Ratzinger citando a Schlier, “«mantener la convivencia humana en orden», es decir, crear un equilibrio entre libertad y bien que permita a cada hombre llevar una vida humana digna. Podríamos decir que garantiza el derecho como condición de la libertad y el bienestar general”⁸⁶. Gobierna y protege el derecho. Y en cuanto el derecho lo toma desde fuera, el orden necesario para la convivencia y la realización humana, es un orden relativo, que no responde totalmente al problema de la

⁸³ RATZINGER, J., *Pueblo y Casa de Dios...*, p. 370. Cursivas en el original.

⁸⁴ En relación con la justicia, puede verse además de la encíclica, RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, pp. 297-300.

⁸⁵ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 174; RATZINGER, J., *Verdad, Valores, Poder...*, p. 102.

⁸⁶ RATZINGER, J., *Verdad, Valores, Poder...*, p. 90.

existencia humana⁸⁷. En cuanto no satisface totalmente la existencia humana, queda claro que “no es misión del Estado traer la felicidad a la humanidad. Ni es competencia suya crear nuevos hombres”⁸⁸.

Así como no es misión de la Iglesia constituirse en parte del Gobierno, tampoco es misión del Estado garantizar la felicidad. En ambos casos, porque son incapaces esencialmente de lograr su objetivo a través de esos medios. Si el Estado lo intentase, cometería el error de olvidar que la felicidad se alcanza por –y en– los actos de la persona. La felicidad es consecuencia del uso de la libertad personal, y no de las estructuras. Un Estado que se tomara como cometido propio crear la felicidad, tendría que plantearse «liberar» al hombre de su libertad, sustituyendo aquella por estructuras institucionales⁸⁹. En cambio, un Estado consciente de su misión –y de sus límites– busca facilitar el ejercicio de la libertad. La educación que el Estado ha de proporcionar, necesaria para su edificación interna, no es “«*para el Estado, [...] sino para el hombre, que, como tal, es también ciudadano del Estado*»⁹⁰”. El Estado pues, debe reconocer su imperfección intrínseca, vinculada al carácter contingente de la libertad humana. Debe reconocer que no es el Bien común, sino una parte de él.

Un análisis muy semejante se aplica a la economía en la CV: “Creerse autosuficiente y capaz de eliminar por sí mismo el mal de la historia ha inducido al hombre a confundir la felicidad y la salvación con formas inmanentes de bienestar material y de actuación social. Con el pasar del

⁸⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁹ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 172; RATZINGER, J., *Iglesia, Ecumenismo y Política...*, p. 297.

⁹⁰ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 173. Cursiva en el original. La cita interna es de Helmut Kuhn.

tiempo, estas posturas han desembocado en sistemas económicos, sociales y políticos que han tiranizado la libertad de la persona y de los organismos sociales y que, precisamente por eso, no han sido capaces de asegurar la justicia que prometían⁹¹.

Ratzinger, como se ve, habla de justicia en relación con el derecho, y del derecho en relación con el deber común hacia el prójimo. No suele abordar la distinción entre tipos de justicia y sus ámbitos. Aunque sí distingue entre modos de fundamentar la justicia: en la mera autoridad, en la utilidad pública o en su naturaleza social. Nótese que en los dos primeros ámbitos puede regir sin problemas la justicia conmutativa: una banda de ladrones puede distribuir «justamente» el botín⁹².

Por eso, la piedra de toque para juzgar si en términos del bien del hombre hay ahí verdadera justicia conmutativa, es integrar esa relación dentro del bien común. Esto es una exigencia de la naturaleza social respecto al modo de convivir con los demás. Y en cuanto entraña a los demás, puede equipararse al ámbito de la justicia distributiva en la que existe una dimensión común de participación en un bien. Esto es claro en la CV. La encíclica explica que una de las razones por las que la DSI ha insistido en la justicia distributiva y la justicia social en la economía es porque la economía “está en un contexto social y político más amplio”⁹³. Ese contexto no niega la justicia conmutativa, pero en último término la funda al ponerla en relación con el bien de la sociedad y no solo con el de los participantes. Por otra parte, la CV enfatiza que precisamente la práctica de la justicia distributiva contribuye a la creación de actitudes necesarias para la existencia de la

⁹¹ CV..., n. 34.

⁹² DCE..., n. 28.

⁹³ CV..., n. 35.

justicia conmutativa: entre ellas la cohesión social, la solidaridad y la confianza⁹⁴.

En resumen, hay un doble aspecto de la justicia que constituye el núcleo del mensaje de Ratzinger, que si bien se refieren primariamente al Estado, puede aplicarse también a la economía. El primero es la trascendencia de la justicia, la indisponibilidad de sus fundamentos. El segundo, el horizonte de su realización. Estos dos aspectos son los que diferencian “un Estado de las organizaciones criminales bien dirigidas”⁹⁵. Sin ellos, el principio constitutivo del Estado puede derivar en el gobierno de lo puramente pragmático y sometido a los intereses de grupo. Las organizaciones criminales funcionan en esencia con esos mismos principios. Solo cuando entra en juego una normal universal, ligada a la naturaleza libre del hombre y a la razón, aparece el Estado. Pero esa justicia “engloba al Creador y a la creación como sus puntos cardinales”.

Si el Estado necesita de esa fundamentación teológica, puede decirse, en clave negativa, que un Estado que no cuenta con ella tiene serios problemas. “Un Estado agnóstico en relación con Dios, que establece el derecho solo a partir de la opinión de la mayoría, tiende a reducirse desde su interior a una asociación delictiva [...] donde Dios resulta excluido, rige el principio de las organizaciones criminales, ya sea de forma descarnada o atenuada”⁹⁶.

La CV insiste en repetidas ocasiones en este aspecto al establecer el vínculo del desarrollo con la fe: si lo que se quiere es un desarrollo integral, debe contarse con la fe. Si no, no es integral, pues la fe es una dimensión de la vida del

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 163.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 167.

hombre. En el caso específico de la economía, la fe ayuda a evitar la tentación de la razón técnica de convertirse en la última palabra⁹⁷. Y no es poca cosa, pues evita así la destrucción de la capacidad de amar, que aparece “allí donde el ser humano solo reconoce como valor lo que es cuantificable”, y donde el ser humano no está obligado con nadie ni tiene que salir de sí mismo⁹⁸. Esa destrucción “es el envenenamiento del ser humano”⁹⁹.

Planteado en modo positivo: su aportación fundamental consiste en abrirle horizontes al hombre: “la disponibilidad para con Dios provoca la disponibilidad para con los hermanos y una vida entendida como una tarea solidaria y gozosa”¹⁰⁰; en descubrirle a los demás.

⁹⁷ CV..., n. 74.

⁹⁸ RATZINGER, J., *Una mirada a Europa...*, p. 215.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ CV..., n. 78.

CONCLUSIONES

Al inicio de esta investigación, se planteaba el problema de cómo lograr que la forma de pensar la economía, reducida a una ciencia técnica, considerase como relevante la propuesta de la *CV*. Visto lo expuesto, su solución puede plantearse desde dos perspectivas. La primera, utilizada en los primeros capítulos, es mostrar cómo las consideraciones de la encíclica resuelven problemas internos a las propias explicaciones de los economistas acerca de la actividad económica. La segunda consiste en poner en evidencia que la cuestión de la relación interpersonal se encontraba ya presente en el mismo nacimiento de la economía.

La primera perspectiva tiene como condición comprender la visión de la *CV*, que se trató en los dos primeros capítulos. El diálogo que la encíclica plantea a la economía se puede resumir de la siguiente manera. Para solucionar los problemas económicos contemporáneos, sin lugar a dudas son necesarios los principios técnicos y la

consideración de los elementos materiales. Pero estos no dicen al hombre qué es lo que debe hacer. Solo con la técnica el hombre no es capaz de encontrar el sentido. Sin responder a la pregunta del sentido, hay un riesgo de provocar grandes estragos en el tejido societario; hay un riesgo de que la técnica se convierta en absoluta y prime sobre consideraciones humanitarias. Es decir, cuando solo hay técnica, el hombre puede dejar de reconocer en los demás hombres a un semejante. Y, desgraciadamente, la historia muestra que ese riesgo se ha hecho realidad en muchos casos.

Para evitar esas consecuencias, hace falta ensanchar el concepto de razón, volver a aceptar la existencia de lo absoluto, de la metafísica y de la religión que –quiérase o no– han constituido la esencia del pensamiento occidental cristiano. Por eso, la encíclica comienza con el amor y la justicia, con Dios y la tarea común que le ha dado al hombre. Esto es lo que debe constituir el horizonte de cualquier explicación de la actividad económica.

La razón, así ampliada, es capaz de identificar nuevos problemas y también nuevas soluciones. Con ese concepto ampliado de razón, los economistas pueden valorar partes de la realidad que estaban ya presentes, pero que antes no veían. No solo eso, sino que además los economistas pueden descubrir que esas partes que ahora ven, explican con mayor profundidad lo que ya antes habían experimentado. Despertada del sueño del egoísmo, inducido por un concepto restrictivo de razón, las personas se percatan que conviven con semejantes, y que junto a ellos tiene una tarea común. Los hombres deben construir bienes comunes, deben construir la fraternidad.

En este sentido, la economía no trata únicamente sobre la satisfacción de las necesidades materiales del hombre. Trata sobre el modo más humano, más relacional e

inclusivo, de satisfacer esas necesidades. Por eso la globalización es un reto para el cristiano y para las naciones. Porque coloca frente a ellos la realidad de tantas otras personas que tienen, no ya la necesidad de bienes materiales, sino la necesidad de participar en bienes comunes. Y esto es más exigente pues implica no solamente dar, sino donarse.

Por ello es necesario reconocer en la donación una finalidad de la acción humana. No una entre muchas, sino la que más le desarrolla y le hace crecer. Esto implica diseñar esquemas sociales e institucionales que den cabida y promuevan este tipo de conductas, evitando políticas que supongan una «homogeneidad motivacional», basadas únicamente en el equilibrio de egoísmos.

El apoyo institucional a la donación debe considerar que se mueve en el ámbito de la acción libre, y por tanto que asume el riesgo de su fracaso. Pero si de lo que se trata es de crear comunidades humanas, debe asumirse tal riesgo: también en el mercado, porque ahí la persona sigue siendo persona. Es imposible crear instituciones perfectas, inmunes a la libertad humana. Y en el caso que se lograra, ¿serían realmente humanas? La perfección a la que el hombre está llamado exige que la voluntad pueda reconocer y adquirir por iniciativa propia dicha perfección –y no simplemente por incentivos externos–, encauzando los deseos vitales al orden de la realización de la propia vocación, de la propia finalidad. Esto es obvio en el ámbito de la virtud. No hay virtud verdadera si tiene como condición indispensable dichos incentivos, aunque por medio de ellos pueda vislumbrarse la belleza de la virtud.

El tercer capítulo ha actuado como quicio entre el planteamiento de la encíclica y el estudio de los orígenes de la economía. Muestra tres puntos que subyacen a la incapacidad metodológica de la economía para incorporar la

relación, partiendo de los estudios de la *Economia Civile*, que notoriamente constituyen el apoyo técnico de la CV y que se integra adecuadamente con el pensamiento teológico de Benedicto XVI. El primero de los puntos es una deficiente conceptualización de los motivos de la acción. Si la economía únicamente reconoce como válido el interés individual, es lógico que sea incapaz de percatarse del bien común que resulta de las relaciones personales. El segundo, íntimamente conectado al primero, es la cuestión de la finalidad. En la medida en que los bienes comunes deben ser queridos como tales, no se puede participar de bienes comunes con motivaciones puramente individuales. Es cierto que pueden gozarse algunos efectos de dicha participación, pero el bien común no se agota en sus efectos individuales. Es un tipo de bien en sí mismo, y distinto a los bienes individuales. El tercer punto es la necesidad de contar con un método adecuado, y esto implica repensar si la reducción de la economía a la técnica es el mejor camino posible.

Esa investigación de la conceptualización de la relación en la economía invitaba a la siguiente pregunta: ¿dónde se originan los errores que sostiene el planteamiento actual? La respuesta apuntaba a Adam Smith. Se entraba así a la segunda parte del estudio. Si en la primera se vió la importancia de la CV para la economía actual, en esta se exploró cómo esos los problemas que la CV identificaba se han arrastrado desde el nacimiento de la economía moderna. Por tanto, había que preguntarse qué impedía que Adam Smith incorporase el concepto de relación. Después del estudio de su teoría moral y de las bases de su antropología, podía verse que su gran problema era su comprensión del fundamento de la sociabilidad humana. Su teoría moral no parte de una tarea común entre los hombres, sino de una tarea coincidente. Todos buscan lo suyo, y en orden a ello, necesitan de los demás. El amor que Smith proponía no era

un amor a los demás, sino un amor propio cerrado a la trascendencia.

A eso se suma otra dificultad no menos importante. A pesar de los intentos de Smith, su teoría moral no proporcionaba *realmente* imperativos absolutos. Esto abría las puertas a la corrupción de dicha teoría, pues con facilidad podría modificarse en puntos esenciales según el tipo de sociedad. Según Smith, la moral podría seguir funcionando toda vez que fuese aceptada por la sociedad, como demostraba la simpatía con las riquezas. La moral que Smith proponía era irremediablemente relativa. Parte de la causa de ese relativismo fue su visión de la religión –de donde podría obtener lo que su teoría moral carecía– que estaba supedita a la moral, y no al revés.

Lo que termina por funcionar como garante de la moral en el planteamiento de Smith es la jurisprudencia natural. Sin embargo, la jurisprudencia natural no considera tampoco como relevante la relación interpersonal, pues parte de una interpretación individualista de los derechos. Dicha interpretación fue fuente de constantes dificultades teóricas, como queda en evidencia en la segunda parte del cuarto capítulo. La concepción individualista de los derechos implicaba también una concepción de justicia –encargada de dar a cada uno su derecho– básicamente negativa. La justicia se pensó no como originada en una tarea común, sino como un medio para evitar disputas y no hacer daño. Dado que la justicia tampoco se concebía como un impulso interno sino como ligada a lo coercitivo, su estudio tendió a quedarse como una cuestión técnica, como tarea del Estado y relativa a la configuración política de éste.

La cuestión de la justicia en el nacimiento de la economía es un aspecto clave. Pero, ¿por qué se había reducido a justicia negativa? El capítulo cuarto muestra la

centralidad de los supuestos teológicos. Según el pensamiento protestante subyacente a aquellos iusnaturalistas, la naturaleza humana no es susceptible de ser conocida por la razón, dada su corrupción provocada por el pecado original. Por tanto, no se pueden derivar de ella conclusiones respecto al comportamiento con otros hombres, y por ello había que buscar otra fuente. Esa fuente fue el método empírico, ajeno a la metafísica y a la teología. Por tanto ni la Creación de la naturaleza para todos los hombres ni la Redención aportaban luces. Con esto se cerró la posibilidad de descubrir si realmente había una tarea común a los demás hombres. Se cerró la posibilidad, en palabras de Ratzinger, de que la razón se purificara por la fe.

La perspectiva más histórica, la que buscaba en los inicios de la economía sus bases filosóficas, descubre que la filosofía de Smith –especialmente su enfoque de la moral, del amor y la justicia– configuró su sistema económico. La economía, ya desde sus inicios modernos, estuvo claramente influenciada por la comprensión de las relaciones entre los hombres. Por ello se entiende que la propuesta de la CV no es una llamada a introducir algo ajeno a la economía, sino la tarea de modificar los supuestos originarios de la economía, que dependen del amor y la justicia. Puede decirse que en Smith se ve claramente cómo la configuración del sistema económico depende de la comprensión de la relación. No solo de la relación entre los hombres – el aspecto moral de la convivencia–, sino también entre Dios y los hombres –el aspecto religioso o absoluto–.

Por eso resulta totalmente oportuno que Benedicto XVI hablase de amor y de justicia al inicio de la CV. No eran una mera introducción teológica. Eran las bases del pensamiento económico. Por tanto, si el pensamiento económico volvía a considerarlas –con las correcciones debidas– descubriría la solución, no solo a sus problemas

internos, sino también las bases para construir una sociedad humana, tema que desarrolla el último capítulo. Ratzinger, al hablar de los fundamentos de toda sociedad, ya había identificado los errores de fondo de la doctrina societaria moderna: su concepción de justicia, de derecho, de comunidad. Amor, justicia y relación son los tres conceptos que Ratzinger identifica como vitales en la construcción de cualquier comunidad humana. Esa consideración de la estructura política de toda sociedad, Ratzinger la traslada a la economía. Acertar en reconocerlos adecuadamente e integrarlos en la vida de los hombres es el gran reto que la humanidad tendrá durante su existencia.

Ratzinger había ya señalado también los medios para realizar esa tarea de reconocimiento e integración. Depende tanto de la razón como de la fe. Sin la fe, sin las virtudes teologales, como queda en evidencia en el capítulo final, la moral se queda sin fuerzas y sin horizontes. Necesita de ella. Por eso afirma que la economía necesita de la moral, y por tanto puede concluirse que necesita también de la fe. Solo la fe es capaz de iluminar con plenitud en qué consiste la tarea de construir la relación con los demás hombres, de amarlos y de darles lo que les corresponde.

La *CV* tiene, por tanto, una argumentación profunda e integrada, y no es simplemente una yuxtaposición de capítulos y temas redactados por diversas personas, como parecía proponer G. Weigel, influyente vaticanista. Si bien es cierto que la influencia de los autores de la *Economia Civile* puede identificarse fácilmente comparando sus escritos anteriores a la encíclica con algunos de los párrafos que esta contiene, eso no significa que no hay unidad en la *CV*. Más bien, lo que aquí se ha intentado mostrar es que existe una profunda convergencia. Esa convergencia tiene su punto de encuentro en la antropología que subyace al pensamiento de la economía. Tanto los autores de la *Economia Civile* como

Ratzinger han sabido detectar una parte del hombre que el pensamiento económico debe volver a considerar —pues estaba desde sus inicios—: la relación interpersonal, y con ella, el amor y la justicia.

BIBLIOGRAFÍA

a) Escritos de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI

- BENEDICTO XVI, “Discurso al Parlamento Federal de Alemania”, Berlín 22-09-2011, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_sp.html.
- , “Discurso a los representantes de la sociedad británica”, Westminster Hall, City of Westminster 17-09-2010.
- , *Caritas in Veritate*, Vaticano, Editrice Vaticana 2009.
- , “Discurso a los miembros de la Fundación «Centesimus annus, pro Pontifice»”, Roma 13-06-2009, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv

i/speeches/2009/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20090613_centesimus-annus_sp.html.

———, “Discurso a la Universidad “La Sapienza” de Roma (no pronunciado)”, 17-01-2008, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html.

———, “Mensaje de su Santidad Benedicto XVI para la celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz: «La persona humana, corazón de la paz»”, Vaticano 01-01-2007, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace_sp.html.

———, *Spe Salvi*, Madrid, San Pablo 2007.

———, *Deus Caritas Est*, Madrid, San Pablo 2006.

———, “Discurso en la Universidad de Ratisbona. Fe, razón y universidad. Recuerdos y Reflexiones”, Baviera 12-09-2006, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html.

HABERMAS, J.; RATZINGER, J., *Dialéctica de la Secularización: sobre la Razón y la Religión*, Madrid, Encuentro 2006.

RATZINGER, J., *Pueblo y Casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, Madrid, Encuentro 2012.

———, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 5ª ed., Salamanca, Sígueme 2005.

———, *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca, Sígueme 2004.

- , *Verdad, Valores, Poder: piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp 1995.
- , *Introducción al cristianismo*, 7ª ed., Salamanca, Sígueme 1994.
- , *Una mirada a Europa: Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones*, Madrid, Rialp 1993.
- , “Concerning the notion of person in theology”, *Communio*, n.º 17 (1990), pp. 439-454.
- , *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de ecclesiología*, Madrid, Editorial Católica 1987.
- , “Church and Economy: Responsibility for the future of the world economy”, *Communio* 13 (1986), pp. 199-204.
- , *La unidad de las naciones: aportaciones para una teología política*, Madrid, Fax 1972.
- RATZINGER, J.; PERA, M., *Sin raíces: Europa, relativismo, cristianismo, islam*, Barcelona, Península 2006.

b) Comentarios sobre la *Caritas in Veritate*

- ARBOLEDA MORA, C., “Para una hermenéutica de la *Caritas in Veritate*”, *Cuestiones Teológicas* 36, n.º 86 (2010), pp. 327–348.
- BERETTA, S., “Los modelos de regulación de los mercados financieros: el mensaje de la Encíclica”, *Revista Cultura Económica* 27, n.º 75/76 (2009), pp. 44-76.
- BLANCO SARTO, P., “Ética, ecología y economía. *Caritas in veritate*: la encíclica global de Benedicto XVI”, *Empresa y Humanismo* 14, n.º 1 (2011), pp. 19-46.

- BREEN, J.M., "Love, Truth, and the Economy: a reflection on Benedict XVI's Caritas in Veritate", *Harvard Journal of Law and Public Policy* 33, n.º 3 (2010), pp. 987-1029.
- BRUNI, L., "Reciprocity and Gratuitousness in the Market: a challenge for the Economic Theory", presentado en *The logic of Gift and the meaning of business*, Roma 25-02-2011, <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logico%20giftdoc/BruniPCJPPaper.pdf>.
- BURINI, M., "Caritas in mercato", *Il Foglio*, Roma 16-07-2009.
- BURKE, J.A., "Pope Benedict on Capitalism, Marxism and Globalization", *The Catholic Social Science Review* 14 (2009), pp. 167-191.
- CAPIZZI, J.E., "From individuals to Neighbors to Brothers: an Augustinian Analysis of Caritas in Veritate", presentado en *The logic of gift and the meaning of Business*, Roma 24-02-2011, <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgiftdoc/CapizziPCJPPaper.pdf>.
- CHRISTIANSEN, D., "Metaphysics and Society: a commentary on Caritas in Veritate", *Theological Studies* 71, n.º 1 (2010), pp. 3-28.
- DEMBINSKI, P.H., *Encyclical Letter "Caritas in Veritate": An Economist's Reading*, Working Paper SES, Fribourg, Faculty of Economics and Social Sciences. Université de Fribourg 13-10-2011, <http://doc.rero.ch/record/27129>.
- EDERER, R.J., "After Caritas In Veritate?", *The Catholic Social Science Review* 16 (2011), pp. 345-355.

- GRASSL, W., “Civil Economy: The Trinitarian Key to Papal Economics”, presentado en *Economic Justice and the Encyclical Caritas in Veritate*, Denver, CO 08-01-2011, http://snc.academia.edu/WolfgangGrassl/Papers/455584/Civil_Economy_The_Trinitarian_Key_to_Papal_Economics.
- , “Hybrid Forms of Business: The logic of Gift in the commercial World”, presentado en *The logic of gift and the meaning of Business*, Roma 25-02-2011, <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgift/doc/GrasslPCJPPaper.pdf>.
- HEALY, N.J., “Caritas in Veritate and Economic Theory”, *Communio* 37, n.º 4 (2010), pp. 580-591.
- HODGE, A.; DUHS, A., “Implicit a prioris in the Evolution of Economics: Ratzinger’s Alternative”, *Journal of Economic Issues (M.E. Sharpe Inc.)* 45, n.º 4 (2011), pp. 941-964.
- LAURENT, B., “Caritas in veritate as a social encyclical: a modest challenge to economic, social, and political institutions”, *Theological Studies* 71, n.º 3 (2010), pp. 515-544.
- LORDA, J.L., “Claves teológicas para una lectura de Caritas in veritate.”, *Scripta Theologica* 42, n.º 1 (2010), pp. 101-120.
- LUCKEY, W.R., “Suggestions on Rebuilding Catholic Social Teaching on Economics”, *Economic Affairs* 30, n.º 1 (2010), pp. 27-32.
- MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., “Don y desarrollo, bases de la economía”, *Scripta Theologica* 42, n.º 1 (2010), pp. 121-138.

- MARTINO, R.M.; CORDES, J.; CREPALDI, G.; ZAMAGNI, S., “Conferenza stampa di presentazione dell’enciclica del Santo Padre Benedetto XVI dal titolo: Caritas in Veritate”, 2009, http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/24136.php?index=24136&po_date=07.07.2009&lang=fr.
- MELÉ, D., “The Christian Αγάπη (agápē) and the “Logic of Gift” in Business Ethics”, presentado en *The logic of gift and the meaning of Business*, Roma 25-02-2011, <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/conferences/Logic%20of%20Gift%20Semina/Logicofgift/Mel ePCJPPaper.pdf>.
- MIGLIORE, J., “Mercado, Estado y Sociedad Civil: de «Centésimus Annus» a «Caritas in Veritate»”, *Revista Cultura Económica* 27, n.º 75/76 (2009), pp. 30-43.
- NIRENBERG, D., “Love and Capitalism”, *New Republic* 240, n.º 4868 (2009), pp. 39-42.
- NOTHELLE-WILDFEUER, U., “The anthropological and the ethical focus of the globalization: the fundamental statements of the Social Encyclical Caritas in veritate”, Colonia 05-09-2009, <http://www.ordosocialis.de/pdf/Nothelle-Wildfeuer/Ordo%20socialis%20Vortrag%20engl.pdf>.
- NOVAK, M.; SCHALL, J.V.; WOOD, J.; ROYAL, R., “Caritas in Veritate: A Symposium”, *The Catholic Thing*, 2009, <http://www.thecatholicthing.org/content/view/1871/2/>
- OSLINGTON, P., “Popes and Markets”, *Policy* 26, n.º 4 (2010), pp. 31-34.
- RENCZES, P.G., “Grace Reloaded: Caritas in Veritate’s Theological Anthropology”, *Theological Studies* 71, n.º 2 (2010), pp. 273-290.

- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “La ética de la ayuda al desarrollo”, *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad*, n.º 132 (2009), pp. 47-58.
- RUSZALA, M.J., “The metaphysics of “Caritas in Veritate”:
Augustinian theology and social thought as an interpretive key”, *The Catholic Social Science Review* 16 (2011), pp. 135-148.
- SANDONÀ, L., “The reception of Caritas in Veritate in the USA: appreciation and perplexity”, *Oikonomia* 9, n.º 2 (2010), pp. 39-47.
- SANZ, D. DE, “Lo nuevo y lo viejo en Caritas in Veritate”, *Estudios eclesíásticos* 85, n.º 332 (2010), pp. 143-158.
- SCHINDLER, D.L., “The Anthropological Vision of Caritas in veritate in light of economic and cultural life in the United States”, *Communio* 37, n.º 4 (2010), pp. 558-579.
- SCHLAG, M., “La encíclica Caritas in veritate, entre tradición cristiana y mundo moderno”, *Romana* 49 (2009).
- SMALL, G., “Connecting Economics to Theology”, *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics* 1, n.º 1 (2011).
- TOSO, M., “L’annuncio della verità dell’amore di Cristo nella società. Linee pastorali dalla Caritas in Veritate”, presentado en *L’annuncio della verità dell’amore di Cristo nella società.*, Asís 19-10-2009, http://www.chiesacattolica.it/ci_new_v3/allegati/6728/TOSO.pdf.
- WEIGEL, G., “Caritas in Veritate in Gold and Red: The revenge of Justice and Peace (or so they may think)”, *National Review Online* (2009).

WOEHLING, F., “Caritas in Veritate: love shaping the real world through rational understanding”, *The Catholic Social Science Review* 16 (2011), pp. 11-15.

YUENGER, A., “Economics and Interdisciplinary Exchange in Catholic Social Teaching and «Caritas in Veritate»”, *Journal of Business Ethics* Online First (s. f.).

ZAMAGNI, S., “Fraternidad, don y reciprocidad en la Caritas in Veritate”, *Revista Cultura Económica* 27, n.º 75/76 (2009), pp. 11-29.

———, “Globalization: Guidance from Franciscan Economic Thought and Caritas in Veritate”, *Faith and Economics*, n.º 56 (2010), pp. 81-109.

c) Escritos de los principales autores de la *Economia Civile*

BRUNI, L., *Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni*, Roma, Città Nuova 2012.

———, *L'ethos del mercato: un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Milano, Bruno Mondadori 2010.

———, “Reciprocity: An Economics of Social Relations”, *Economics and Philosophy* 26, n.º 2 (2010), pp. 241-247.

———, “The happiness of sociality. Economics and eudaimonia: A necessary encounter”, *Rationality and Society* 22, n.º 4 (2010), pp. 383 -406.

- , “Bene relazionale”, ed. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Dizionario di Economia Civile*, Roma, Città Nuova 2009.
- , *El precio de la gratuidad*, Madrid, Ciudad Nueva 2008.
- , *Reciprocità: dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Milano, Bruno Mondadori 2006.
- , “«Hic sunt leones»: interpersonal relations as unexplored territory in the tradition of economics”, en *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, eds. GUI, B.; SUGDEN, R., Cambridge, Cambridge University Press 2005.
- , *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Roma, Città Nuova 2004.
- , “Ego facing Alter: How Economists have depicted Human Interactions”, *Annals of Public & Cooperative Economics* 71, n.º 2 (2000), pp. 285-313.
- BRUNI, L.; GUALA, F., “Vilfredo Pareto and the Epistemological Foundations of Choice Theory”, *History of Political Economy* 33, n.º 1 (2001), pp. 21-49.
- BRUNI, L.; SUGDEN, R., “Fraternity: Why the market need not be a morally free zone”, *Economics and Philosophy* 24, n.º 01 (2008), pp. 35–64.
- , “Moral Canals: Trust and Social Capital in the Work of Hume, Smith and Genovesi”, *Economics and Philosophy* 16, n.º 1 (2000), pp. 21-45.
- BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., eds., *Dizionario Di Economia Civile*, Roma, Città Nuova 2009.

———, *Economia Civile: Efficienza, Equità, Felicità Pubblica*, Bologna, Il Mulino 2004.

ZAMAGNI, S., *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico: la perspectiva de la Economía Civil*, Madrid, Unión Editorial 2006.

———, “Per un’economia civile nonostante Hobbes e Mandeville”, *Oikonomia* 2, n.º 3 (2003), pp. 11-23.

———, *Por una economía del bien común*, Madrid, Ciudad Nueva 2012.

———, “Reciprocity, Civil Economy, Common Good”, en *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity can work Together. The proceedings of the 14th Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, eds. ARCHER, M.; DONATI, P., Vatican City, Pontifical Academy of Social Sciences 2008.

———, “The proximate and remote causes of a crisis foretold: a view from Social Catholic Thought”, en *Crisis in a Global Economy. Re-Planning the Journey. Sixteenth Plenary Session, 30 April-4 May 2010*, eds. GLENDON, M.A.; RAGA, J., Pontifical Academy of Social Sciences., Vatican City 2011, pp. 296-325.

d) Fuentes secundarias

AA.VV, *Social and Ethical Aspects of Economics: A Colloquium in the Vatican*, Vatican City, Pontifical Council for Justice and Peace 1992.

- AQUINO, T. DE, *La Verdad y la Falsedad*, 3ª ed. ampl., Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1999.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*, 2ª reimpresión., Madrid, Gredos 1993.
- , *Metafísica*, 2ª ed. rev., reimp., Madrid, Gredos 1987.
- ASOCIACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, ed., *Estudios sobre la encíclica "Centesimus annus"*, Barcelona, Unión Editorial 1992.
- BARDSLEY, N., "Interpersonal Interaction and Economic Theory: The Case of Public Goods", *Annals of Public & Cooperative Economics* 71, n.º 2 (2000), p. 191.
- BELLOCQ, A., "El estatuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia: Magisterio, teología y cultura política", *pro manuscripto*, Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz 2011.
- BISHOP, J.D., "Moral motivation and the development of Francis Hutcheson's Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 57, n.º 2 (1996), pp. 277-295.
- BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo: la victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Madrid, Rialp 2005.
- , *La teología de Joseph Ratzinger: una introducción*, Madrid, Palabra 2011.
- , "La teología de la persona en Joseph Ratzinger", en *Propuestas Antropológicas del Siglo XX*, ed. SELLÉS, J.F., Pamplona, EUNSA 2004, pp. 353-382.

- BLAUG, M., *The methodology of economics or how economists explain*, 2ª ed., Cambridge [etc.], Cambridge University Press 1992.
- CALDERÓN CUADRADO, R., *Armonía de Intereses y Modernidad: Radicales del Pensamiento Económico*, Madrid, Civitas 1997.
- CAMACHO LARAÑA, I., *Doctrina Social de la Iglesia: quince claves para su comprensión*, Bilbao, Desclée de Brouwer 2000.
- CARDONA, C., *Metafísica del bien común*, Madrid, Rialp 1966.
- CHALMETA, G., *Ética Social. Familia, profesión y ciudadanía*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA 2003.
- CODA, P., *El ágape como gracia y libertad: en la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Madrid, Ciudad Nueva 1996.
- COLOM, E., *Elegidos en Cristo para ser santos*, vol. IV. Moral Social, Roma 2011, <http://eticaepolitica.net/corsodimorale/Social02.pdf>.
- COMISIÓN PONTIFICIA “IUSTITIA ET PAX”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana 2005.
- CREMASCHI, S., “La teodicea social de Adam Smith”, *Empresa y Humanismo* 13, n.º 1 (2010), pp. 333-374.
- CRESPO, R.F., *Filosofía de la economía*, Pamplona, EUNSA 2012.
- , *Las racionalidades de la Economía*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 2006.

- , *Liberalismo económico y Libertad: Ortodoxos y Heterodoxos en las teorías económicas actuales*, Madrid, Rialp 2000.
- , “Nota sobre una confusión: la omnipresencia del comportamiento interesado o maximizador”, presentado en *XIII Jornadas de Epistemología de las Ciencias Económicas*, Universidad de Buenos Aires, Argentina 05-10-2007.
- , “Relevancia de la racionalidad práctica en la economía”, *Empresa y Humanismo* 11, n.º 2 (2008), pp. 35-60.
- , “Una reflexión sobre la razón teórica y la razón práctica en la economía”, *Empresa y Humanismo* 12, n.º 2 (2009), pp. 107-152.
- CRUZ PRADOS, A., *Ethos y Polis: bases para una reconstrucción de la Filosofía Política*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA 2006.
- DASGUPTA, P., “Financial crises and the world’s poor”, en *Crisis in a Global Economy. Re-Planning the Journey. Sixteenth Plenary Session, 30 April-4 May 2010*, eds. GLENDON, M.A.; RAGA, J., Pontifical Academy of Social Sciences., Vatican City 2011, pp. 198-220.
- DAVIS, J.B., *The theory of the individual in Economics: Identity and Value*, London, Routledge 2003.
- DONATI, P., “La novità della «Caritas in Veritate»”, 2009, <http://www.zenit.org/article-19045?l=italian>.
- , *Repensar la sociedad: el enfoque relacional*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias 2006.

- DRAKOPOULOS, S.A., “Wicksteed, Robbins and the emergence of Mainstream Economic Methodology”, *Review of Political Economy* 23, n.º 3 (2011), pp. 461-470.
- ELTON, M., “Francis Hutcheson”, ed. FERNÁNDEZ LABASTIDA, F.; MERCADO, J.A., *Philosophica. Enciclopedia filosófica online*, s. f., <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/hutcheson/Hutcheson.html>.
- , “La racionalidad práctica en Hutcheson”, *Anuario Filosófico* 42, n.º 1 (2009), pp. 35-64.
- ESLAVA, E., “La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger”, *Scripta Theologica* 39, n.º 3 (2007), pp. 829-851.
- ETZIONI, A., *La dimensión moral: hacia una nueva economía*, Madrid, Palabra 2007.
- EUCLIDES, E., “Libertad y anarquía: el pensamiento ético de Joseph Ratzinger”, *Pensamiento y cultura* 11, n.º 2 (2008), pp. 313-323.
- FIORI, S., “Adam Smith on method: newtonianism, history, institutions, and the «invisible hand»”, *Journal of the History of Economic Thought* 34, n.º 3 (2012), pp. 411-435.
- FISCHBACHER, U.; FALK, A., “Modelling Strong Reciprocity”, en *Moral sentiments and material interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*, eds. GINTIS, H.; BOWLES, S.; BOYD, R.; FEHR, E., Cambridge, Mass.; London, MIT Press 2005, pp. 193-214.
- FLEISCHACKER, S., “Vanidad”, *Empresa y Humanismo* 13, n.º 1 (2010), pp. 35-70.

- FONTRODONA, J.; SISON, A.J., “Hacia una teoría de la empresa basada en el bien común.”, *Empresa y Humanismo* 10, n.º 2 (2007), pp. 65-92.
- FORCE, P., *Self-Interest Before Adam Smith: A Genealogy of Economic science*, New York, Cambridge University Press 2003.
- GINTIS, H.; BOWLES, S.; BOYD, R.; FEHR, E., “Moral Sentiments and Material Interests: origins, evidence and consequences”, en *Moral sentiments and material interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*, eds. GINTIS, H.; BOWLES, S.; BOYD, R.; FEHR, E., Cambridge, Mass.; London, MIT Press 2005, pp. 3-39.
- GUI, B., “From transactions to encounters: the joint generation of relational goods and conventional values.”, en *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, eds. GUI, B.; SUGDEN, R., Cambridge, Cambridge University Press 2005, pp. 23-51.
- GUI, B.; SUGDEN, R., eds., *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, Cambridge, Cambridge University Press 2005.
- HAAKONSSON, K., “Natural jurisprudence and the theory of justice”, en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. BROADIE, A., Cambridge (United Kingdom), Cambridge University Press 2003, pp. 205-221.
- , *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment.*, New York [etc.], Cambridge University Press 1996.

- , *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, Cambridge (United Kingdom), Cambridge University Press 1981.
- HAUSMAN, D.M.; MCPHERSON, M.S., “Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy”, *Journal of Economic Literature* 31, n.º 2 (1993), pp. 671-731.
- HAUSMAN, D.M., “Philosophy and Economic Methodology”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1984 (1984), pp. 231-249.
- HONT, I.; IGNATIEFF, M., “Needs and Justice in the Wealth of Nations”, en *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, ed. HONT, I., Cambridge [Mass.] [etc.], The Belknap Press of Harvard University Press 2005, pp. 389-443.
- HUTCHESON, F., *A System of Moral Philosophy. In Two volumes*, vol. I, London; New York, Continuum 2005.
- , *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*, ed. TURCO, L., Indianapolis, Liberty Fund 2007.
- ILLANES MAESTRE, J.L., “Economía y reflexión teológica. Historia de un encuentro”, en *Economía y Religión: III Simposium Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*, ed. RAVINA, L., Pamplona, EUNSA 2000, pp. 97-117.
- INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo*, Pamplona, EUNSA 2001.

- JOHN F. TOMER, “Economic man vs. heterodox men: the concepts of human nature in schools of economic thought”, *Journal of Socio-Economics* 30 (2001), pp. 281-293.
- JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 1991, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html#-Z.
- , *Laborem exercens*, 1981, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens_sp.html.
- , “Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de la Paz”, 2000, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_sp.html.
- , *Sollicitudo rei socialis*, 1987, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_sp.html.
- KOLM, S.-C., “The Human Person in normative economics”, en *Conceptualization of the Person in Social Sciences. Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 18-22 november 2005*, eds. MALINVAUD, E.; GLENDON, M.A., Pontifical Academy of Social Sciences., Vatican City 2005, pp. 369-413.
- , “The logic of good social relations”, en *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, eds. GUI, B.; SUGDEN, R., Cambridge, Cambridge University Press 2005, pp. 174-189.

- KOSLOWSKI, P., *Ethics of Capitalism and Critique of Sociobiology: Two Essays with a Comment by James M. Buchanan*, Berlín [etc.], Springer 1996.
- , “La religión como garantía de la ética y la economía: un argumento en contra del laicismo”, en *Actas del VI Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea “¿Ética sin religión?”*, Pamplona, EUNSA 2007, pp. 349-375.
- , *Principles of Ethical Economy*, Boston, Kluwer Academic Publishers 2001.
- LAWSON, T., “The nature of Heterodox Economics”, *Cambridge Journal of Economics* 30, n.º 4 (2006), pp. 483-505.
- LÁZARO, R., “El capitalismo de Adam Smith: raíces antropológicas de su pensamiento económico y político”, *Revista Portuguesa de Filosofía* 65, n.º 1 (2009), pp. 425-433.
- , *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral, religión*, Pamplona, EUNSA 2002.
- LIEBERMAN, D., “Adam Smith on Justice, Rights, and Law”, en *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. HAAKONSEN, K., New York [etc.], Cambridge University Press 2006, pp. 214-245.
- LONG, D., “Adam Smith’s Politics”, en *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. HAAKONSEN, K., New York [etc.], Cambridge University Press 2006, pp. 288-318.
- LÓPEZ, T.; ALVIRA DOMÍNGUEZ, R.; MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., “En el XXV Aniversario de la Mater et Magistra”, *Scripta Theologica* 18, n.º 3 (1986), pp. 891-903.

- MACINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad*, Barcelona, EIUNSA 1994.
- MARGLIN, S.A., *The Dismal Science: how thinking like an economist undermines community*, Cambridge, Mass. [etc.], Harvard University Press 2010.
- MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., “El estatuto epistemológico de la teoría económica”, en *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el centenario de la “Rerum Novarum”. XII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. LÓPEZ, T., Pamplona, EUNSA 1991, pp. 449-473.
- , *Evolución del Pensamiento Económico*, Madrid, Espasa-Calpe 1983.
- , *La dimensión política de la economía*, versión electrónica., Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1996.
- , “La teoría económica en la «Rerum novarum»”, *Anuario de historia de la Iglesia*, n.º 12 (2003), pp. 59-70.
- MARTINO, R.M., “Intervento alla Conferenza inaugurale dell’Assemblea Generale di Caritas Internationalis”, 2007, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20070604_caritas-internationalis_it.html.
- MCCANN, D.P., “Papal disconnect: Benedict’s social encyclical”, *Christian Century* 126, n.º 17 (2009), pp. 10-11.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Economía y Libertad*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros 1974.

- , *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp 1994.
- MONTES, L., “Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy”, *Journal of the History of Economic Thought* 25 (2003), pp. 63-90.
- , “La influencia de Newton en Adam Smith”, *Anuario Filosófico* 42, n.º 1 (2009), pp. 137-158.
- MUÑOZ, R., “Caritas. Amor cristiano y acción social”, *Scripta Theologica* 38, n.º 3 (2006), pp. 1005-1022.
- MYERS, M.L., *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest: Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago ; London, University of Chicago Press 1983.
- OSLINGTON, P., “God and the market: Adam Smith’s invisible hand”, *Journal of Business Ethics*, n.º 108 (2012), pp. 429-438.
- OSWALD, D.J., “Metaphysical Beliefs and the Foundations of Smithian Political Economy”, *History of Political Economy* 27, n.º 3 (1995), pp. 449-476.
- PABLO VI, *Octogesima adveniens*, 1971, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_sp.html.
- , *Populorum progressio*, 1967, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html.
- PÉREZ-SOBA, J.J., “Renovación moral de la vida económica”, presentado en *Simposio de Doctrina Social de la Iglesia Fundación Pablo VI*, Madrid 12-09-2011, http://www.instituto-social-leonxiii.org/index.php?option=com_content&view=article&id=623:la-renova

cion-moral-de-la-vida-economica&catid=29:simp
sio-2011&Itemid=177.

- PIO XI, *Quadragesimo anno*, 1931, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_sp.html.
- POSSENTI, V., “The governance of globalization: global political authority, solidarity and subsidiarity”, en *Crisis in a Global Economy. Re-Planning the Journey. Sixteenth Plenary Session, 30 April-4 May 2010*, eds. GLENDON, M.A.; RAGA, J., Pontifical Academy of Social Sciences., Vatican City 2011, pp. 424-441.
- PUTNAM, H., *The collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press 2002.
- RAPHAEL, D.D.; MCFIE, A.L., “Introduction”, en *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. The Theory of the Moral Sentiments*, de Adam Smith, editado por David Daiches Raphael y Alec Lawrence Mcfie, vol. I, Indianapolis, Liberty Fund 1982.
- RAPHAEL, D.D., *The impartial spectator: Adam Smith's moral philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press 2007.
- RHONHEIMER, M., “Capitalism, Free Market Economy, and the Common Good: the Role of the State in the Economy”, en *Free markets and the culture of common good*, eds. SCHLAG, M.; MERCADO, J.A., New York, Springer 2012, pp. 3-40.
- ROTHBARD, M.N., *Economic Thought before Adam Smith. An Austrian perspective on the History of Economic*

Thought, vol. I, Auburn, Ludwig von Mises Institute 2006.

ROTHSCHILD, E., *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge [Mass.] [etc.], Harvard University Press 2001.

RUBIO DE URQUÍA, R., “La encíclica “Centesimus annus”, la ordenación de la acción humana y la dinámica global y económica”, en *Estudios sobre la encíclica “Centesimus annus”*, ed. ASOCIACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, Barcelona, Unión Editorial 1992, pp. 395-473.

SÁNCHEZ DE LA CRUZ, C., “Don y Gratuidad en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI”, *pro manuscripto*, Madrid, Pontificia de Comillas 2011.

SANCHO IZQUIERDO, M.; HERVADA, J., *Compendio de Derecho Natural*, vol. II, Pamplona, EUNSA 1981.

SANDONÀ, L., “The reception of Caritas in Veritate in the USA: appreciation and perplexity”, *Oikonomia* 9, n.º 2 (2010), pp. 39-47.

SANZ, D. DE, “Lo nuevo y lo viejo en Caritas in Veritate”, *Estudios eclesiásticos* 85, n.º 332 (2010), pp. 143-158.

SCHINDLER, D.L., “The Anthropological Vision of Caritas in veritate in light of economic and cultural life in the United States”, *Communio* 37, n.º 4 (2010), pp. 558-579.

SCHLAG, M., “La encíclica Caritas in veritate, entre tradición cristiana y mundo moderno”, *Romana* 49 (2009).

- SCHNEEWIND, J.B., *The invention of autonomy. A history of Modern Moral Philosophy*, New York, Cambridge University Press 1998.
- SCHUMPETER, J., *History of Economic Analysis*, Great Britain, Routledge 2006.
- SEN, A.K., “Rational Fools: a critique of the behavioral foundations of Economic Theory”, *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), pp. 317-344.
- , “Some contemporary Economic and Social Issues”, en *Social and Ethical Aspects of Economics: A Colloquium in the Vatican*, de AA.VV, Vatican City, Pontifical Council for Justice and Peace 1992.
- SISON, A.J., *Filosofía de la Economía I. Metodología de la ciencia económica*, versión electrónica., Pamplona, Universidad de Navarra, Instituto Empresa y Humanismo s. f., <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/3918>.
- , *Filosofía de la Economía III. Los fundamentos antropológicos de la actividad económica*, Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra 1995.
- SMERILLI, A., “We-rationality”, *Dizionario di Economia Civile*, Roma, Città Nuova 2009.
- SMITH, A., *An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*, ed. CANNAN, E., vol. I, Liberty Fund 1904.
- , *An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*, ed. CANNAN, E., vol. II, Liberty Fund 1904.
- , *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Lectures on Jurisprudence*, ed.

- RAPHAEL, D.D.; MEEK, R.L.; STEIN, P.G., vol. V, Indianapolis, Liberty Fund 1982.
- , *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. The Theory of the Moral Sentiments*, ed. RAPHAEL, D.D.; MCFIE, A.L., vol. I, Indianapolis, Liberty Fund 1982.
- SPAEMANN, R., “Confianza.”, *Empresa y Humanismo* 8, n.º 2 (2005), pp. 131-148.
- , *Ética: cuestiones fundamentales*, 3ª ed., Pamplona, EUNSA 1993.
- , *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp 1991.
- SUGDEN, R., “Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith’s Concept of Fellow-Feeling”, *Economics and Philosophy* 18, n.º 1 (2002), pp. 63-87.
- , “Team Preferences”, *Economics and Philosophy* 16, n.º 2 (2000), pp. 175-204.
- TRIBE, K., “«Das Adam Smith Problem» and the origins of modern Smith scholarship”, *History of European Ideas* 34 (2008), pp. 514-525.
- TURCO, L., “Moral sense and the foundations of morals”, en *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. BROADIE, A., Cambridge (United Kingdom), Cambridge University Press 2003, pp. 205-221.
- UHLANER, C.J., “«Relational Goods» and Participation: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action”, *Public Choice*, n.º 3 (1989), p. 253.
- VIVENZA, G., “Justice as a virtue - Justice as a principle in Adam Smith’s Thought”, *Empresa y Humanismo* 13, n.º 1 (2010), pp. 297-332.

- WALSH, V., “Smith after Sen”, *Review of Political Economy* 12, n.º 1 (2000), pp. 5-25.
- WIJNGAARDS, A.; VAN DEN HOOGEN, T.; PEIL, J., “On the Conversation Between Theologians and Economists: A Contribution to Public Theology.”, *International Journal of Public Theology* 5, n.º 2 (2011), pp. 127-142.
- WOJTYLA, K., *Amor y Responsabilidad*, Madrid, Palabra 2008.
- ZAREI, L., “Economia Comportamentale”, ed. BRUNI, L.; ZAMAGNI, S., *Dizionario di Economia Civile*, Roma, Città Nuova 2009.