

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLITICAS

ANTROPOLOGIA DEL CAPITALISMO

Un debate abierto

Discurso
de recepción del académico de número
Excmo. Sr. D. Rafael Termes Carreró

Contestación
del
Excmo. Sr. D. José Angel Sánchez Asiaín

Sesión del 3 de noviembre de 1992



MADRID
1992

Depósito Legal: B. 36.687 - 1992
Impreso en Printer, Industria Gráfica, s.a.
Sant Vicenç dels Horts (Barcelona)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
Planteamiento de la cuestión	12
La crítica moral al capitalismo	15
Propósito del trabajo	16
Algunas precisiones sobre «el capitalismo»	19
I. LA ÉTICA EN LA ANTIGÜEDAD	25
La cultura griega	28
La irrupción del cristianismo	41
II. LA ÉTICA EN EL MEDIOEVO	46
La filosofía cristiana	46
El acuerdo fundamental y su ruptura	48
El pensamiento escolástico	50
Propiedad privada	53
Necesidad extrema y propiedad	58
Comercio	59
Valor y precio	62
El interés del dinero	69
El nominalismo ockhamista	73

III. LA FILOSOFÍA MODERNA.....	75
El pensamiento moderno.....	76
Protestantismo y capitalismo	78
El humanismo renacentista	81
La escolástica española	82
Propiedad privada y precio justo	86
Justificación del interés	88
Economía y ética al comienzo del siglo xvii	90
El iusnaturalismo racionalista.....	91
Empirismo y racionalismo	93
Los contractualistas	94
El pensamiento liberal de John Locke	98
Los inmediatos predecesores de Adam Smith.	
David Hume	102
El relativismo moral humeano y el espíritu del capitalismo	108
IV. LA FILOSOFÍA MORAL DE ADAM SMITH	111
Las tesis económicas de Adam Smith	114
Las tesis morales de Adam Smith.....	115
La noción de la virtud y el principio de aprobación	121
El juicio moral de Adam Smith y la norma objetiva	125
Adam Smith y el utilitarismo	129
Intento de conclusión sobre la ética smithiana	130
V. JOHN STUART MILL. LIBERAL DE MENTE, SOCIALISTA DE CORAZÓN	133
La economía «social» de Mill	136
La crisis intelectual de John Stuart Mill	139
Mill, los sansimonianos y el socialismo	146
La «Lógica» de Mill	151
Mill y la religión	153
Mill, ¿liberal o socialista?	156
La libertad en Mill y la libertad en Tocqueville	159
Libertad y religión.....	162

La teoría de la libertad	164
Libertad y democracia	165
VI. INTENTANDO SACAR CONCLUSIONES.....	170
La antropología, criterio hermenéutico de valoración	170
Comparación antropológica entre socialismo y capitalismo	172
El sistema tripartito: económico-político-cultural.	179
Los errores fácticos de las críticas morales al capitalismo	184
La ignorancia de las leyes económicas	186
La innecesaria atribución de fundamento filosófico	187
Un inciso: el evolucionismo social de Von Hayek	192
La mala interpretación de los conceptos	197
Los condicionantes éticos del resultado del proceso económico	197
La actitud a adoptar	201
El valor de los actos humanos	204
La esencia de la ética	207
Las virtudes morales y el valor de la persona	209
Otro inciso: la filosofía de Robert Nozick	213
A guisa de conclusión	215
DISCURSO DE CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO EXCMO. SR. D. JOSÉ ÁNGEL SÁNCHEZ ASIAÍN.....	219

Señor:

Muchas son las manifestaciones de aprecio que he recibido de Vuestra Majestad al discurrir de los años. Entre ellas, no es la menor que Os hayáis dignado presidir esta solemne sesión en la que voy a leer mi discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, colocada bajo el Alto Patronazgo de la Corona.

No siempre las muchas palabras son la mejor manera de exteriorizar los sentimientos de aquel que, sabiéndose favorecido, quiere expresar su gratitud. Éste es mi caso, Señor, pues si, como dijo el Ingenioso Hidalgo, *no puede ser, hablando con todo rigor, que un caballero sea desagradecido, gran diferencia hay de las obras que se hacen por amor a las que se hacen por agradecimiento*. Así, yo quisiera corresponder con algo más que la palabra, es decir, con obras, al alto honor que me otorgáis esta tarde. Y la verdad es que no encuentro mejor manera de hacerlo, con brevedad y emoción, que pedir a Dios, como lo hago en este momento, que Os colme de toda clase de bendiciones, concediéndoo, junto a Vuestra Augusta Familia, un largo y fecundo reinado en bien de España.

Señor Presidente, señores Académicos:

Nunca hubiera podido pronunciar las palabras que acabo de dirigir a Su Majestad el Rey si previamente vosotros no hubierais hecho gala de liberalidad al elegirme para ocupar un lugar en esta Academia. Es tradición, razonable y bien fundada, que todo nuevo Académico, tras manifestar su agradecimiento, dedique algunos párrafos de su discurso de ingreso a recordar la trayectoria humana, profesional y académica de aquel que le ha precedido en la medalla que en adelante ostentará. Éste no es mi caso, puesto que, como bien sabéis, la medalla que acabo de recibir es de nueva creación. De aquí que mi agradecimiento hacia vosotros sea doble: por haber propiciado la creación de la medalla y por habérmela otorgado. Y si por tal circunstancia no tengo a quien alabar en esta ocasión, no por ello me veo privado del acicate que supone el buen ejemplo ajeno. Me basta recordar a todos los que, desde la creación de la Academia, por aquí pasaron, para encontrar sobrados motivos, como los hallo en vuestras propias ejecutorias, para darme cuenta de que el acceso a esta docta Corporación me obligará a esforzarme tanto como me sea posible, a fin de contribuir, aunque sea modestamente, a los trabajos con que tan destacadas figuras enaltecieron, a lo largo de siglo y medio, el prestigio de la Academia que hoy benévolamente me acoge. Ésta sería la manera de expresar, también con obras, la gratitud que os debo por vuestra doble generosidad.

INTRODUCCIÓN

Durante los últimos años, en especial desde 1983, respondiendo a una convicción desde mucho antes profundamente arraigada en mí, me he dedicado, en los más variados foros y aprovechando muy diversas oportunidades, a defender la superioridad del sistema de organización que conocemos con los nombres de **capitalismo, economía liberal o libre mercado**. Esta defensa no la he hecho en términos de resultados, ya que, a lo largo del período a que me refiero, se ha hecho cada vez más evidente que son mejores que los logrados por cualquier otro sistema, sino partiendo de la **primacía moral** a que el sistema se hace acreedor, al basarse en el fomento y protección de la **libertad**, característica esencial y distintiva del hombre, en la que radica su gran dignidad, y que, en cambio, no es respetada en los sistemas económicos colectivistas.

Planteamiento de la cuestión

Siempre he dicho que si un sistema económico proporcionara mejores resultados materiales a cambio de conculcar la libertad, habría que renunciar al mayor bienestar económico para salvar la libertad. La bondad de un sistema, su **valor moral**, no se mide por los resultados, como quisieran los partidarios del **consecuencialismo**, sino por la manera de producir estos resultados, lo cual depende, fundamentalmente, del modo de entender lo que es el hombre y que se traduce en la forma como, dentro del sistema en cuestión, actúan y son tratadas las personas implicadas o afectadas por el mismo. Esta primacía de la libertad, inherente al capitalismo democrático, es la que late tras la crítica que, no sé si con demasiada razón, un pensador liberal de nuestro tiempo, *Robert Nozick*, hace a *Hayek* porque, según el americano, el austriaco subordina el principio de la libertad a una consideración consecuencialista, ya que, dice Nozick —y con razón— es necesario defender la libertad aunque de ella nacieran perjuicios en vez de beneficios. Lo que sucede es que se trata de un conflicto hipotético ya que —y ésta puede ser la réplica de Von Hayek— la eficacia económica está históricamente ligada a los sistemas basados en la libertad.

Pero la primacía de la libertad, valor en el que se asienta el liberalismo económico, hay que afirmarla no sólo frente a los resultados sino también al ponerla en contraste con la deseable realización del **bien ético**. Toda la sana filosofía moral concuerda en que el bien no puede imponerse por la fuerza; antes es la libertad que el bien. Entre los muchos que, desde *Aristóteles*, han formulado este principio, *Leonardo Polo*, por ejemplo, dice (1) que gracias a su libertad, el hombre se puede decidir a mejorar, aunque también

(1) Leonardo Polo. *Quién es el hombre*. Rialp. Madrid, 1991, página 107.

puede decidirse a ser malo, cosa que sin o con menos libertad sería más difícil. Pero, si para programar una buena sociedad se eliminara la libertad, se cometería la mayor de las insensateces. Es preferible que haya libertad aunque la gente se porte mal, a tratar de implantar la ética a costa de la libertad; tal implantación —dice el profesor Polo— no es, en modo alguno, la realización de lo ético. Si el hombre no fuera dueño de sus actos, no podría realizar lo ético, aunque, consideradas las cosas desde otro punto de vista —**libertad de determinación versus libertad de coacción**— solamente al realizar lo ético es decir, al adherirse a la verdad o al bien, es el hombre verdaderamente libre. Dicho en forma coloquial, la libertad no es hacer lo que nos da la gana, sino hacer lo que se debe hacer porque nos dé la gana.

En cualquier caso, aunque la ética no pueda imponerse, es deseable que el hombre sea voluntariamente ético y que la sociedad de los hombres sea una **sociedad ética**. Desgraciadamente, esta deseable situación tal vez nunca se ha visto totalmente reflejada en la realidad social y, desde luego, está muy lejos de serlo en nuestras contemporáneas sociedades occidentales, en las que apreciamos que, si no en forma mayoritaria sí por lo menos de manera muy extendida, las personas adoptan comportamientos egoístas, avariciosos, materialistas, hedonistas, disolutos, corruptos, prevaricantes; no éticos, en suma, poniendo de manifiesto el abismo que, de hecho, existe entre el **deber ser** y el **ser**.

No cabe, por otra parte, negar que estas lacras se producen en sociedades en las que, en forma más o menos acentuada, imperan los principios del capitalismo, del liberalismo económico, de la economía de mercado, o, si se quiere, de la economía a secas ya que, como advierte y demuestra *Vittorio Mathieu* (2), no hay más economía que la economía de mercado. Esta coexistencia de economía de mercado y degradación de los valores morales es la que explica que, si

(2) Vittorio Mathieu. *Filosofía del dinero*. Rialp. Madrid, 1989.

la eficacia económica del capitalismo hoy ya no la discute nadie, su bondad moral está lejos de ser aceptada pacíficamente, ya que hay personas, intelectualmente honradas y moralmente preocupadas, que, creyendo ver una relación de causalidad entre los dos hechos que yo acabo de presentar como simplemente **concomitantes**, consideran que el sistema capitalista descansa en principios o postulados que, siendo en sí mismos éticamente inaceptables, si bien son capaces de producir resultados materiales satisfactorios, forzosamente han de tener efectos moralmente perversos.

Mi reacción a este planteamiento ha sido, hasta el día de hoy, negar, simplemente, la **pretendida causalidad**. Los vicios y los fallos aislados en los comportamientos individuales — que evidentemente pueden generar estructuras sociales perversas— no son atribuibles al sistema capitalista, entre otras cosas porque las mismas o peores lacras se producen —como bien recientemente se ha puesto de manifiesto— en los sistemas colectivistas. Tales fallos deben imputarse no a los sistemas económicos sino al **sistema ético-cultural**. Por lo tanto, para superar la crisis de valores morales en la que nos hallamos inmersos, bastaría corregir o superar algunas de las ideas filosóficas, legado del pensamiento moderno, inspiradoras del relativismo gnoseológico que desemboca en el paradigma del hombre emancipado, para el cual la instancia moral objetiva queda reducida al arbitrio de la razón subjetiva. El reto, por lo tanto, según yo venía pensando, consistiría en hacer real lo que teóricamente parece más que posible, es decir, la yuxtaposición, dentro de la mutua independencia, del sistema económico liberal y de un **sistema de valores** anclado en **normas permanentes y objetivas** desde el punto de vista moral y racional.

La crítica moral al capitalismo

Sin embargo, un imaginario objetor, portavoz de la postura crítica frente al capitalismo, podría razonar, más o menos, de la forma siguiente. Es cierto que no tiene sentido plantearse si se está a favor o en contra de la economía —ya hemos quedado en que no hay más economía que la de mercado— puesto que sería tanto como plantearse si se está a favor o en contra del mar o de la sexualidad. Son, las tres cosas, realidades que están ahí, que forman parte de la naturaleza y sobre las cuales, en consecuencia, no se plantean problemas de opción. No obstante, entre las tres realidades mencionadas existe una diferencia que tiene implicaciones: el mar es una realidad física, mientras que la sexualidad y el mercado son **realidades humanas** en cuya configuración concreta, o modo de darse en la historia, influye la forma en que el hombre las vivencia e interpreta. Esto hace que puedan plantearse problemas de valoración sobre la sexualidad y el mercado, realidades humanas; y que estos problemas no se planteen, ni quepa plantearlos, en relación con el mar y las restantes realidades físicas.

Partiendo de esta hipótesis, la primera conclusión de nuestro supuesto objetor sería que el sistema económico no es como un martillo o un pincel, instrumentos físicos que permanecen neutros e inmutables cualquiera que sea la mano —y tras ella la mente— que los maneja, sino una realidad humana que es **penetrada** por el sistema ético-cultural en cuyo interior se sitúa y que, a su vez, es **capaz de influir** sobre la configuración y evolución del propio sistema ético-cultural. Es más, elevándose a planos cada vez más generales, cabría decir que la conexión entre ética y técnica, entre ética y ciencia, es vital e intensa. Por ello, las relaciones entre, de un lado, ética y, de otro lado, ciencia y técnica en general, o entre ética y economía en particular,

no son relaciones de mera yuxtaposición o coexistencia, sino de **interacción profunda**.

Si esto fuera así, como nuestro imaginario interpelante pretende, habría que aceptar la necesidad de reflexionar sobre las relaciones entre ética y técnica, entre **sistema cultural** y **sistema económico**, pues podría ocurrir que, partiendo de una determinada **antropología**, ciertas formas de concebir la actividad económica, la competencia, la asignación de recursos a través de los mecanismos del mercado, la creación de riqueza mediante la busca del beneficio, etcétera, pudieran contribuir al fomento de una actitud inmoral, o amoral, que desde la economía tendería a difundirse a otros campos de la vida social.

Propósito del trabajo

Si quiero comportarme como el liberal que pretendo ser, no tengo más remedio que acoger la opinión que he intentado sintetizar y que, desde luego, es sostenida por un buen número de personas serias y respetables. **Ser liberal** no es ser escéptico, indiferente, cínico o frívolo. Ser liberal es ser, desde luego, tolerante y comprensivo con las personas, incluso cuando éstas están evidentemente en el error objetivo; pero es mucho más. Ser liberal es tener serias y bien fundadas **convicciones**, pero aceptar que, en materias no necesarias o evidentes, es decir, contingentes y opinables, las convicciones de los demás pueden ser, si son capaces de demostrarlo, mejores que las propias. El liberal, a mi juicio, no tiene por qué estar inmerso en una duda permanente que enerve la acción, pero debe admitir la duda, y el diálogo para intentar desvanecerla, siempre que vea surgir, ante sus convicciones, opiniones que honradamente las contradicen. Así es como yo entiendo la lección que tanto en el cam-

po científico, como en el sociológico, continúa dándonos el autor de *La sociedad abierta y sus enemigos*. Popper —y con él el sano sentir liberal— dice: quizá yo esté equivocado y quizá tú tengas razón, pero, desde luego, ambos podemos estar equivocados. Existe la **verdad objetiva**, principio básico regulador de todo diálogo racional, pero, en la mayor parte de las cuestiones que nos afectan —en cantidad, otra cosa es en calidad— nuestro conocimiento es incierto y es precisamente mediante la discusión crítica como podemos acercarnos a la verdad.

Y así es como llegué a la conclusión de que debía someterme a una reflexión sobre los hechos económicos y sobre las teorías que pretenden interpretarlos, tratando de ver si estas teorías son neutras desde el punto de vista ético o en el fondo de las mismas subyace alguna filosofía; y, si este fuera el caso, si tal filosofía es compatible con la **idea del hombre** y de su dignidad como ser **personal y trascendente** que, no sólo para el humanismo cristiano sino para cualquier posicionamiento con sensibilidad moral, constituye un *a priori* ético. Digo esto porque no afecta a mis reflexiones la actitud de aquellos que recientemente se han convertido —o, por mejor decir, pasado— del socialismo al capitalismo, al comprobar que este último sistema llena antes y mejor la despensa de un mayor número de personas —al margen de llenar también el bolsillo propio— sin que, en su furor de conversos, les preocupe lo más mínimo renunciar a los ideales de honradez y justicia que un día dijeron profesar. Diríase que, en la línea de *Hobbes* y *Mandeville*, han aceptado que el hombre es irremediablemente egoísta y no esperan de él ningún comportamiento moral; les basta con suponer, alegrándose de ello, que la inmoralidad individual —por ejemplo, enriquecerse fraudulentamente— se traducirá en beneficio social, al fomentar —suponen— la industria, el comercio y el crecimiento de la riqueza nacional.

Esta pesimista antropología **hobbesiana** no me sirve para reafirmarme en mi opción liberal, ni tampoco creo

que la *Fábula de las Abejas* refleje lo esencial del capitalismo, como en mi opinión, demostró *Adam Smith*, aunque algunos, al malinterpretar, a mi juicio, la parábola de la **mano invisible**, piensen lo contrario. Prefiero adherirme a una antropología que, sin caer en un iluso planteamiento rousseauiano, tenga caracteres más optimistas. Pienso que el hombre puede, y debe, **buscar la virtud**. Creo que el hombre es un ser imperfecto pero perfectible, que puede ser virtuoso y, de hecho, muchos hombres lo son. Pienso que en todo acto humano —es decir, en todo acto libre del hombre— el efecto más importante no es el que se produce al exterior de la persona sino el que tiene lugar en su interior. Cualquier cosa que el hombre haga, aunque esta cosa no dañe a sus semejantes, es más, aunque les produzca beneficios, si el acto —de acuerdo con la **norma objetiva** convertida por la **conciencia subjetiva** en regla próxima del obrar— ha sido un acto éticamente incorrecto, el hombre se ha **degradado**, ha envilecido, en poco o en mucho, su dignidad de persona, aunque nada de esto haya traslucido. Y esta degradación de la persona es mucho más importante que todo lo que el acto humano haya podido provocar exteriormente.

Por esto me importaba mucho saber si, como piensa el que vengo llamando mi imaginado o anónimo objetor, los principios en que descansa el sistema de economía liberal o capitalismo son de tal naturaleza filosófica que inducen a obtener brillantes resultados materiales a costa de degradar éticamente la persona del actor y las de todas aquéllas que, directa o indirectamente, quedan afectadas por los mecanismos del sistema. O, si por el contrario, como yo pienso, el **espíritu del capitalismo** no solamente **no impide** que los hombres sean virtuosos sino que, para que el sistema funcione y produzca más y mejores frutos a largo plazo, la esencia de los mecanismos en que reposa exige, en cierto modo, que, los hombres se **comporten éticamente**. Si esta segunda hipótesis resultara ser la cierta, ello no nos autorizaría, sin embargo, a pensar que, para una recuperación

moral de la sociedad, bastaría con dejar hacer al mercado. Entiendo que esta teoría **mecanicista** no es aceptable, ya que por muchos méritos que se quieran otorgar al mercado, éste nunca será suficiente para inculcar la virtud en las personas. La experiencia nos dice que los hombres, aunque al adoptar decisiones éticamente negativas acaben causándose no solo daños morales sino, a la postre, perjuicios materiales, muchas veces, haciendo mal uso de su libertad, así se comportan, si motivaciones de orden superior no les ayudan a tratar acertadamente las alternativas, sean verdaderas, sean falsas o reductivas, inherentes a la libertad y manifestación de su existencia.

Por lo tanto, aun en el caso de que la hipótesis de la neutralidad filosófica del capitalismo nos pareciera ser la verdadera, siempre hará falta una **regeneración moral** de los individuos, y en consecuencia de las **estructuras sociales**, para que el capitalismo dé todos los frutos que, sin merma de la dignidad del hombre, puede y debe dar. Pero, en este supuesto, no haría falta modificar en nada los fundamentos técnicos o funcionales en que el sistema de economía libre se basa, cosa que sí habría que hacer si, reflexionando al amparo de la otra hipótesis, llegáramos a la conclusión de que los determinantes funcionales del sistema capitalista son, en sí mismos, perversos. Pero, antes de avanzar, tal vez será de alguna utilidad precisar algunos conceptos en relación con el sistema que va a ser objeto de nuestro examen.

Algunas precisiones sobre «el capitalismo»

A veces se dice que *Adam Smith* es el fundador, el padre, del capitalismo. Bien sabemos que esto no es exactamente así. El mérito de Smith consiste en haber sentado las **bases sistemáticas** de la **ciencia económica** y haber puesto de re-

lieve, en el siglo XVIII, que entre los distintos sistemas de organización económica, que ya en su tiempo existían, la economía de mercado es la que más ha hecho por la riqueza de las naciones. Smith dedica a esta tarea, especialmente, el libro IV de su más conocida obra, con el propósito, como él mismo dice en la introducción, de *explicar, con toda la claridad y extensión posibles, esas distintas teorías y los principales efectos que han producido en las distintas épocas y naciones*, ya que —señala un poco antes— en estas naciones se han seguido planes muy distintos y *dichos planes no han sido igualmente favorables al aumento del producto* (3). Ésta es la aportación de Adam Smith, por la cual su memoria perdura, sin merma, desde luego, del mérito de las reflexiones sobre la actividad económica debidas a los pensadores que desde la más remota antigüedad y hasta sus días le precedieron —griegos, romanos, escolásticos, mercantilistas, fisiócratas— algunas de cuyas aportaciones, sea para apropiárselas, sea para refutarlas, aparecen expuestas en las obras del profesor de Glasgow. Sin embargo, debe quedar claro que, si Adam Smith pudo haber iniciado la ciencia económica, descubierto y descrito los principios por los cuales el **capitalismo** funciona, la tendencia a la **división del trabajo** y al **intercambio**, que fundamenta la economía de mercado, es algo connatural al hombre y, por lo tanto, tan antiguo como la raza humana.

Si la economía **intervenida**, **corporativista** o **socialista** es el resultado de la decisión de alguien —sea un príncipe, sea un estamento, sea un grupo de presión— que pretende organizar el desarrollo de los hechos económicos de acuerdo con alguna finalidad y mediante ciertas reglas elaboradas por las mentes de unos pocos, la economía de mercado nace **espontáneamente** de la misma **condición humana**.

(3) Adam Smith. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. 1776. Edición de R.H. Campbell y A.S. Skinner. Traducción española. Oikos-tau. Barcelona. 1988. Introducción. 7 y 8. En adelante RN.

Tan pronto como el hombre, por el trabajo, en sus más diversas formas, se apropia en forma individual y en exclusiva una parte de los bienes de la naturaleza; en el momento en que nuestros más primitivos ancestros se dan cuenta de la conveniencia de dividir el trabajo —tú haces los arcos y las flechas, y yo cazo— porque de la división del trabajo resulta, gracias a la especialización, mayor eficiencia o más productividad (4); en aquel mismo instante aparece el intercambio, el mercado, e, incluso en la más primitiva forma de trueque —diez flechas por un venado— surge el mecanismo de los precios relativos. Acabamos de describir el nacimiento de la **economía de mercado**, con sus tres elementos integrantes: **propiedad privada**, **libre iniciativa**, **asignación de recursos mediante el mecanismo de los precios**.

Adam Smith, cuando trata de este tema, dice que *la división del trabajo, de la que tantas ventajas se obtienen, no es efecto de la sabiduría humana que haya previsto y trate de obtener el bienestar general que de aquella se deriva. Es la consecuencia necesaria y gradual, aunque lenta, de una cierta tendencia que no busca tan gran ventaja; la tendencia a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra* (5). A continuación añade: *No es nuestro propósito actual investigar si esta tendencia es uno de los principios originarios de la naturaleza humana, del que no se pueden dar mayores explicaciones, o si, como parece más probable, es la consecuencia necesaria de las facultades del raciocinio y el lenguaje* (6), con lo cual, en frase algo contradictoria, viene a decir que la tendencia al mercado es una **cualidad innata** y **distintiva** del hombre, único animal racional, dotado del don de la palabra como instrumento para traducir y expresar las elucubraciones de la mente. Cosa que el propio autor ilustra con el ejemplo de los dos galgos corriendo tras la misma liebre, al apostillar que *nadie vio nunca a un perro realizar un justo cambio y*

(4) RN.I.ii.3.

(5) RN.I.ii.1.

(6) RN.I.ii.2.

deliberado de un hueso con otro perro, nadie vio jamás a un animal indicar, por gestos o sonidos naturales, que esto es mío y aquello tuyo, o desear cambiar esto por aquello (7). Y, a mayor abundamiento, en los apuntes de sus Lecciones de Jurisprudencia se lee que: no podemos suponer que esto sea efecto de la prudencia humana. Sesostratis promulgó una ley según la cual todo hombre debía seguir el empleo de su padre. Pero ello no es compatible con la naturaleza humana y no puede perdurar mucho. Todo el mundo gusta de ser un caballero, independientemente de lo que fuera su padre (8).

En resumen, la división del trabajo, el intercambio de bienes, la economía, en una palabra, no es producto de la elucubración de una mente humana, no es fruto de la sabiduría o prudencia de ningún hombre; es consecuencia de la misma naturaleza humana y resultado de incontables decisiones tomadas por innumerable cantidad de personas.

Desde muy antiguo, los hombres cultivan la tierra, explotan minas, manufacturan, comercian, obtienen beneficios o cosechan fracasos en sus empresas. Siempre, en suma, ha existido actividad económica, siempre ha habido intercambio, mercado. Estudiar la manera cómo la actividad económica, que es una de las facetas del obrar humano, ha evolucionado, a lo largo de los siglos, desde los estadios más primitivos hasta llegar a las formas actuales, es tarea propia de los historiadores de la economía, tarea que, como tal, rebasa el objeto de mis reflexiones. Lo que importa a mi propósito es ver, en cada tiempo de la historia, con qué criterios éticos, según la cultura del momento, se han enjuiciado los hechos económicos, el comportamiento económico del hombre, y cómo, a su vez, si éste es el caso, la actividad económica ha influido en la afirmación o el deterioro de las normas o reglas de buena conducta. Pienso que este recorrido histórico, con el análisis y las conclusiones que logremos extraer, puede sernos útil para el objetivo que

(7) RN.I.ii.2.

(8) LJ (B) Apuntes fechados en 1766.

me impuse, como antes dije, en orden a averiguar si la reconocida eficacia del sistema capitalista implica necesariamente conculcar los valores morales, en cuyo caso, dada la superioridad de la ética sobre la economía, no dudaría en condenar tal sistema. O si, por contra, dicho modelo de organización económica puede funcionar, sin merma de su eficacia, y en qué condiciones, de conformidad con la dignidad de la persona humana y su desarrollo integral.

* * *

Éste es, pues, el esquema en que se encuadra el trabajo que, como discurso de ingreso en esta **Real Academia**, me propuse realizar, aun a sabiendas, por una parte, de mis limitaciones personales para tal tarea, y a pesar de ser consciente, por otra parte, de la naturaleza compleja y delicada de la materia escogida. Sírname de excusa el sincero deseo de corresponder, por lo menos con la altura del empeño, a la gran distinción que me habéis hecho al admitirme a sentarme entre vosotros.

I. LA ÉTICA EN LA ANTIGÜEDAD

Por lo que sabemos de las más remotas culturas (3000-2000 antes de Cristo), los *egipcios* descubrieron los valores del hombre, concibieron el derecho y la justicia, y, en pro del bien común, renunciaron al individualismo, confiando de manera permanente al faraón, encarnación del poder divino, la defensa de los intereses de todos. En cambio, en la **Mesopotamia** de la misma época, frente al trascendente **idealismo** egipcio, domina un práctico **utilitarismo**, como queda perfectamente reflejado en el *Código de Hammurabi* (1700 a.C.), síntesis de todos los que le precedieron. Dedicados al comercio y a la industria, los sumerios buscan el propio provecho individual y desconocen el bien común. Sus delitos no se tipifican por razones trascendentes sino por sus consecuencias prácticas, de las que deriva la importancia de las sanciones.

Entre las culturas del mundo antiguo, la del **pueblo judío**, cuyo origen se remonta al movimiento arameo de los siglos XIX y XVIII, ocupa un lugar singular caracterizado por la presencia de un **derecho divino**, revelado, en el que las normas morales se funden con las normas jurídicas. El carácter nómada, común a la raza semita, de los principios del pueblo hebreo no obsta para que haya quedado cons-

tancia de que entre ellos existió y se desarrolló el principio de la **propiedad privada**, incluso inmobiliaria. Así se desprende de la tradición recogida en la *Biblia* (9) y según la cual Abraham adquirió la gruta de Makpela, frente a Hebrón, pagando el precio de cuatrocientos siclos de plata, en moneda de curso entre mercaderes, pesada delante de testigos, tras acuerdo debatido con el propietario. Enterrados en esta sepultura, no sólo Sara la mujer de Abraham y él mismo, sino también Isaac, Rebeca y Jacob, los israelitas dejaron de ser extranjeros en Canaán, adquiriendo con la propiedad el derecho de ciudadanía.

Al margen de este suceso, todo el derecho privado judío contenido en el *Deuteronomio*, en lo que se refiere a la economía —prohibición de la usura, devolución de la prenda antes de la puesta del sol, condonación de deudas en el año sabático, pago de salarios, derechos de los pobres y caminantes, etc.—, no puede decirse que favorezca un erróneo economicismo, sino que, más bien, los hechos económicos, entendidos de acuerdo con los conocimientos propios de la época, quedan sometidos a los valores morales.

En las **sociedades heroicas**, tal como las describen los poemas homéricos, no existe, propiamente hablando, **conciencia moral**. Los hombres atribuyen a los dioses, causantes de su **pathos**, la culpa de su mal obrar, es decir, de no hacer lo que tienen que hacer. Sienten vergüenza —**aidós**— ante la posibilidad de no hacer lo que saben que tienen que hacer; y lo tienen que hacer a toda costa —son héroes— porque está empeñado en ello el honor ante los demás. Sin embargo, no se preguntan si lo que tienen que hacer está bien o está mal; simplemente, estaría mal no hacer lo que se tiene que hacer. Y lo que un hombre de la edad heroica tiene que hacer depende exclusivamente de su condición social. Por otra parte, la fuerza para hacer lo que hay que hacer es la **areté** —excelencia— que viene también de los dioses que dotan al hombre heroico de cualidades —inteli-

(9) *Génesis* 23, 1-19.

gencia y valor— para **obrar correctamente**.

En esa sociedad, dice Macintyre, *moral y estructura social son de hecho una y la misma cosa. Sólo existe un conjunto de vínculos sociales. La moral no existe como algo distinto*. Se trata de una estructura que incorpora *tres elementos centrales interconectados: un concepto de lo que el papel social exige al individuo; un concepto de excelencias o virtudes como las cualidades que hacen capaz a un individuo de actuar según lo que exige su papel social; y un concepto de la condición humana como frágil y vulnerable por el destino y la muerte* (10).

En esta sociedad heroica, ¿cómo pudieron relacionarse economía y ética? Bien sabemos, por ejemplo, que había entre ellos **valor de cambio**, ya que, según *Homero* (siglo VIII antes de Cristo?) *Zeus, hijo de Cronos, se enfureció con Glauco por haber intercambiado la armadura con Diomedes, hijo de Tideo, dando oro por bronce, el valor de cien bueyes por el valor de nueve* (11). Pero de este enfado divino no se sigue censura, ni tampoco alabanza, por la transgresión de una regla o norma encaminada al respeto del precio de mercado.

En cualquier caso, los poemas homéricos influyeron decisivamente en la **cultura griega** de los **tiempos clásicos**. Los griegos, por mejor decir, los atenienses de los siglos V y IV reflexionaron sobre sí mismos a la luz de la **épica**, pero tuvieron que pasar por diversas etapas hasta llegar a la conciencia moral. La primera etapa es la de la **anomía** o ausencia de normas morales objetivas. En esta situación, el hombre no tiene sentido de la culpa, obra según le place, se excusa o exculpa, echa fuera de sí toda responsabilidad moral. Pero, con el tránsito de Homero a *Hesíodo* (siglo VII antes de Cristo?), frente al ideal heroico se hace oír la voz de la moral del justo término medio, propia del hombre co-

(10) Alasdair Macintyre. *Tras la virtud*. Grijalbo. Barcelona, 1987, páginas 158 y 164.

(11) Homero. *Ilíada*, vi.

riente, el campesino, (12) y es en esta circunstancia en la que tiene lugar la segunda etapa de la filosofía griega hacia la conciencia moral, caracterizada por el paso de la **anomía** —ausencia de normas— a la presencia de normas externas —**heteronomía**— dictadas por los dioses y a las cuales el hombre comprende que no puede escapar, reconociendo así que sus acciones tendrán consecuencias, aunque él, interiormente, no se sienta responsable. Solamente cuando la perturbación anímica provocada por la sanción que viene de fuera se **internaliza**, aparece el castigo de la conciencia. Se ha llegado a la tercera etapa, la **autonomía**, meollo de la **vida moral**, en la que el juicio de la conciencia individual aplica al propio caso, con imputación de responsabilidad, la **regla objetiva**, sea innata sea recibida, previamente conocida.

La cultura griega

Así es como, a través de los poetas-teólogos y de los físicos pitagóricos, llegamos al comienzo del **saber filosófico** —explicación racional y teórica de toda realidad, sin exclusión alguna— nacido en Jonia, aunque fue en Atenas donde, como dice *Aristóteles*, *esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y relativas al descanso y al ornato de la vida* (13). Sin embargo, a lo largo de los casi doce siglos que van desde la aparición de *Tales de Mileto* hasta el cierre de las escuelas de Atenas por el Emperador *Justiniano* en el año 529, el pensamiento griego dista de ser uniforme. Aunque se puede afirmar que *el modo en que la filosofía fue entendida por los griegos es todavía hoy el único modo posible de entenderla, es decir, el único modo de con-*

(12) Hesíodo. *Los trabajos y los días*.

(13) Aristóteles. *Metafísica*, I.2.

servar a la filosofía una autonomía, una razón de existir, sin reducirla a otras formas de saber (14), las diferencias entre pensadores y escuelas que integran la filosofía griega son evidentes y pueden explorarse a través de los períodos —presocrático, sofístico, platónico-aristotélico, helenista y neoplatónico— que cabe establecer. Pero para nuestros fines, nos bastará con retener, someramente, el pensamiento de Sócrates, Platón, Aristóteles, los epicúreos y los estoicos; y, naturalmente, tan sólo en lo que directa o indirectamente toca a las relaciones entre economía y ética.

Sócrates (470—399) nació y pasó toda su vida en Atenas. Educador vocacional, predica la necesidad del propio conocimiento —*conócete a ti mismo*— y exige poner por encima de todo el valor del alma. Platón pone en su boca —Sócrates nada escribió— estas palabras: *Hombre de Atenas, la ciudad de más importancia y renombre en lo que atañe a sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores, y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y la verdad, y por que tu alma sea lo mejor posible?* (15). Está claro; el afán de ganancia exclusiva a cualquier precio y a toda costa, censurado por Juan Pablo II en su *Encíclica Sollicitudo rei socialis*, ya había sido condenado por Sócrates 25 siglos antes. Pero véase bien que lo que en ambos casos se condena no es la actividad económica ni la riqueza que de ella resulta, sino el afán desordenado de alcanzarla a expensas de la dignidad de la persona humana, es decir —en palabras no del Papa sino de Sócrates— **con detrimento del alma**.

Sócrates, sofista mientras esta palabra tuvo su primigenio sentido de sabio, se enfrentó enérgicamente con la sofística cuando ésta se convirtió en mera sabiduría aparente. Esta clase de sofistas hacen del éxito la **única** meta de la

(14) E. Berti en *Studi aristotelici*. L'Aguila, citado por Iñaki Yarza, *Historia de la Filosofía Antigua*. Eunsa, 1987, pág. 18.

(15) Platón. *Apología de Sócrates*, 29 d ss.

acción; éxito en el propósito de alcanzar cualquier cosa que uno ambiciona y, en primer lugar, el poder, sin reparar en los medios puestos en obra para lograrlo. Para los sofistas —*Protágoras* (484-411), *Gorgías* (483-375)— la virtud es la calidad que asegura el éxito; el bien es lo útil, el mal lo inconveniente. Y como lo útil y lo conveniente puede ser distinto en cada momento y en cada lugar, el sofista, **relativista y escéptico**, acaba haciendo de la **retórica** el arma para la defensa de sus mezquinos egoísmos.

En el siglo v antes de Cristo, al igual que sucede hoy, la doctrina, frente a la actividad humana en general y la economía en particular, se dividía diametralmente. A pesar del socrático *sólo sé que no sé nada* —expresión de su convicción de que toda sabiduría humana es nada en comparación con el saber de Dios, Inteligencia ordenadora, en la que Sócrates creyó y cuya existencia probó (16)— el que seguía a Sócrates sabía perfectamente que frente a los bienes materiales debía comportarse con el **señorío del alma** —**enkrateia**— que posee sin ser poseída, porque, llevando las cosas al extremo, *si no tener ninguna necesidad es cosa divina, el tener las menos posibles es la cosa que más se aproxima a la divinidad* (17). En cambio, el que seguía la enseñanza de los sofistas no tenía más regla de conducta que la que resultaba de sus sensaciones y apetencias, para el logro de las cuales todos los medios, por torcidos que sean, son válidos. Sin embargo se comprende que la **desencarnada espiritualidad socrática**, llevada a su extremo, no puede ser aceptada, sin más, por los que buscan reglas de conducta correctas, pero sin apartarse del mundo real en el que tienen que vivir. Este mismo problema se plantea, tal vez en mayor escala todavía, cuando se penetra en el pensamiento de Platón.

Aristocles, llamado *Platón* (427-347) será eternamente recordado por sus lecciones sobre el amor. Nadie como

(16) Jenofonte. *Dichos memorables de Sócrates*. I,4,8.

(17) Jenofonte. *Memorables*, I,6,10.

Platón, dice *Ricardo Yepes* (18), ha enseñado a docenas de generaciones europeas de hombres y mujeres el amor al Bien y a la Belleza. El que quiera saber lo que es la entraña del amor, ha de acudir forzosamente a *El Banquete*. Pero Platón fue un filósofo completo que trató todas las ramas del universal saber, aunque concediendo mucha importancia a la política a la que dedicó *La República*, *El Político* y *Las Leyes*. Si bien es cierto que en cosmología y en metafísica, con el paso del tiempo, Platón se elevó sobre el pensamiento de su maestro, la **ética platónica** sigue la línea del intelectualismo socrático y arranca del principio no ya de la distinción entre alma y cuerpo sino de su irreconciliable oposición. Para Platón, la raíz de todo mal es el cuerpo y, por lo tanto, hay que **liberar el alma** del cuerpo. De aquí que para este filósofo —que desde luego, no aprobaría el hedonismo actual— el placer, por lo menos en lo que se refiere a los apetitos concupiscible e irascible, no sólo carece de valor moral sino que es contrario al bien; tan sólo se salva de esta condena el placer propio de la parte racional del alma.

Si el amor platónico puede haber sido fuente de inspiración elevada hacia la contemplación del bien y la belleza; si la íntima conexión que Platón establece (19) entre **ética** y **política** —individuo y ciudadano son la misma cosa— sirve todavía hoy para censurar a los que ponen el ejercicio político al servicio de sus intereses personales o de partido, no cabe duda que, como antes señalaba, el **espiritualismo desencarnado** que adopta ante los bienes materiales debía forzosamente conducir a que muchos hayan tenido y sigan teniendo a Platón como un **enemigo de la economía**. Tenía que llegar Aristóteles, su principal discípulo —que, si bien en muchas cosas coincide con el maestro, en este campo se manifiesta más despegado de sus enseñanzas— para que se viera claro que la **eudaimonía** —prosperidad, felicidad,

(18) Ricardo Yepes. *¿Qué es eso de la filosofía? De Platón a hoy*. Rialp. Madrid, 1989.

(19) Cfr. *La República*.

bienaventuranza, de cualquier manera que se traduzca la palabra— no hay que perseguirla exclusivamente, como pretenden Sócrates y Platón, despreciando los bienes materiales y desprendiéndose de ellos, sino que también la recta apropiación de la riqueza y el **correcto** empleo de ella contribuyen al logro del **fin supremo del hombre** que, para el propio Aristóteles, al tener que ser un fin tan abarcador que los demás fines se conviertan en medios, no puede ser otro que la propia felicidad. En efecto, no tratamos de ser felices en orden a alcanzar otro fin, sino que —y éste es el testimonio de nuestro íntimo entender, sentir y querer— todo lo que deseamos es ser felices.

De hecho, es *Aristóteles* (384-322) el **primero** que en la historia emplea la palabra **economía**, si bien para referirse —*oikos nomos*— al orden en la administración del hogar familiar. La doctrina, en todos sus aspectos, del que sin duda puede ser considerado como el mayor filósofo de todos los tiempos —el Aquinatense le llama simplemente *el filósofo*— ha tenido un influjo único en la cultura de Occidente. Salvo durante el paréntesis abierto por Descartes en el siglo xvii y cerrado por el grito *zürück bei Aristoteles* de *Franz Brentano* en 1870, los conceptos básicos del pensamiento aristotélico —compatibles con formulaciones propias de los rudimentarios conocimientos físicos del siglo iv a.C. y con categorías expresadas de acuerdo con la mentalidad griega de hace dos mil cuatrocientos años— han estado y siguen estando presentes en el desarrollo del arte de pensar y constituyen hoy una invitación intelectual sumamente atractiva.

En lo que se refiere a la economía, Aristóteles se centra en el estudio de las **necesidades básicas** del hombre y su satisfacción en la forma menos costosa, frente a una naturaleza avara en recursos; desarrolla una **teoría del dinero como instrumento** de intercambio —*crematística*— con valor intrínseco, anticipo, para *Ludwig von Mises*, de las teorías cataláctica y metalista; defiende la **propiedad privada** con argumentos que *H.W. Spiegel* reduce a cinco: progreso,

paz, placer, práctica y filantropía; establece la distinción entre **valor de uso** —utilidad— y **valor de cambio** —precio— que tantos economistas clásicos han desarrollado después, haciendo ver que algunas cosas muy útiles son de escaso o nulo precio y otras sin ninguna utilidad son extraordinariamente caras. Como es bien sabido, el agua y el diamante son los ejemplos escogidos, a este respecto, por Adam Smith (20).

¿Y cuáles son las normas morales que frente a los hechos económicos propone Aristóteles? Para expresarlo en palabras de la *Ética a Nicómaco*, ¿qué debemos decir sobre tal asunto? Lo primero a señalar es que el pensamiento moral de nuestro filósofo es **teleológico** —no consecuencialista— en el sentido de que las **virtudes**, todas y cada una de las virtudes, son las **fuerzas** que conducen al hombre hacia **su fin**, sin que, no obstante, quepa reducir las virtudes a la condición de medios, ya que el ejercicio de las virtudes forma parte de la vida humana buena. *Leonardo Polo* ha escrito cosas muy acertadas sobre la diferencia entre la **vida buena**, basada en la virtud y en la ley, y la **buena vida**, entendida como suficiencia material del vivir humano, haciendo ver (21), entre otras cosas, que entre los griegos, el aristócrata que superaba la prueba del cumplimiento de su deber como ciudadano bienhechor disfrutaba de una buena vida, sin carácter vicioso, precisamente porque estaba amparada por una vida buena; y que, al contrario, el empecinamiento en la buena vida es incompatible con la vida buena, porque la búsqueda de la seguridad —**asfaleia**— basada en la acumulación de riquezas, conduce a consumirse en una **serie inacabable** de medios que no conducen a ningún fin.

El segundo aspecto a señalar en la ética de Aristóteles es que su visión conduce a la **unicidad** de las virtudes o, por lo menos, de las virtudes centrales; no es posible poseer plena-

(20) RN. I,iv.

(21) Leonardo Polo. *La vida buena y la buena vida. Una confusión posible*. Atlántida. Julio-Septiembre 1991.

mente ninguna de las virtudes fundamentales sin poseer todas las demás. Esta postura aristotélica sirve, sin duda, para reflexionar en la, hoy en día, pretendida división entre **moral pública y moral privada**. La tercera observación que, en parte, deriva de la anterior, es que para el Estagirita la definición del hombre virtuoso es la implícitamente contenida en la idea del mejor ciudadano de la mejor ciudad-estado, la **polis**, ya que ésta es la única forma pública en que las virtudes de la vida humana pueden ser puestas de manifiesto. El único hombre inteligible para Aristóteles es el hombre político, el **politikon zoon**. El hombre virtuoso es el buen ciudadano, que de esta forma se constituye en un modelo complejo de virtudes, en cierto modo reconocidas por la comunidad formada sobre la **amistad**, virtud que Aristóteles entiende como un **consenso**, una idea común, sobre lo que es el bien y su persecución; y sobre la justicia entendida como obediencia a las leyes de la **polis** debidamente sancionadas.

La descripción aristotélica del camino hacia la felicidad —**eudaimonía**— por medio de las virtudes y las obras puestas por las virtudes es, a mi entender, sumamente útil para la fundamentación filosófica de lo que hoy, en economía de mercado, llamamos la **lucha competitiva por la excelencia**. Aristóteles ilustra el proceso con el ejemplo del atleta que recibe el premio en los Juegos Olímpicos, metáfora también utilizada, cinco siglos después, por Pablo de Tarso para enfatizar la **lucha ascética**. El ganador, dice el Estagirita, no es el mejor dotado (**dynamis**), ni el mejor preparado (**exis**) sino el que efectivamente gana la carrera (**energeia**), el cual tras la victoria experimenta el placer (**hedoné**). Pero, normalmente hablando, el **ganador** es el que, suficientemente **dotado**, se ha **preparado**, se ha **esforzado**; sin negar, con ello, el papel que puede jugar la **buena suerte**, ya que no en balde **eudaimonía** —etimológicamente **dioses a favor**— nos recuerda que lo que conduce a la dicha es el resultado de la conjunción de las favorables oportunidades exógenas y la propia excelencia, que ha sido capaz de detectar y aprovechar tales oportunidades.

Como se ve, el pensamiento aristotélico sobre la virtud y la felicidad podrían constituir una guía muy valiosa para la conducta del hombre que, metido en las realidades terrestres, lucha por alcanzar la **buena vida** sin daño de la **vida buena**. Una aplicación concreta de esta norma la establece el propio Aristóteles cuando fustiga la acumulación de cosas no necesarias directamente para el uso, la **pleonexia**, que puede —y probablemente debe— traducirse por **avaricia**, ya que avaricia es la codicia o deseo torcido de bienes finitos, cuando estos bienes son exteriores al hombre. (Cuando se codicia o desea desordenadamente bienes del alma, el vicio se llama vanagloria y cuando lo que se codicia son bienes del cuerpo, el vicio es la lujuria). Resulta evidente que Aristóteles, a pesar de adoptar ante los bienes materiales una postura distinta de la de Platón y Sócrates, **condena la avaricia** y que esta condena ha perdurado hasta nuestros días en la corriente de pensamiento que sustenta la que podríamos llamar moral clásica. Puede ser que, como algunos piensan, *John Stuart Mill*, al comentar este aspecto de la filosofía griega, hiciera una traducción reduccionista de la palabra **pleonexia**, considerando que se trataba simplemente del desorden consistente en **querer más de lo que a uno le corresponde**, es decir, de una lesión de la justicia. Como acabamos de ver, la postura griega va más allá ya que condena **toda** avaricia, aun sin lesión de terceros. A este respecto, me parece claro que *Adam Smith* se coloca en línea aristotélica cuando, en su *Teoría de los sentimientos morales*, tras elogiar al hombre sobrio y frugal, considera que la obsesiva admiración de la riqueza es *la mayor y más universal causa de la corrupción de nuestros sentimientos morales* (22).

Podríamos, tal vez, conciliar las diferentes interpretaciones diciendo que para Aristóteles la avaricia es desear más de lo necesario. Pero ¿qué es lo necesario? ¿Necesario para qué? En una economía de **subsistencia** como la descrita

por Aristóteles que, además vivió en una situación cerrada de **suma cero** —lo que tengo yo te lo he quitado a ti; tú eres rico porque yo soy pobre— en una tal situación, lo que corresponde a cada uno tiende a confundirse con lo necesario para subsistir. Pero ésta, evidentemente, no es la situación de hoy, ni la de las etapas de desarrollo que, desde el principio de la Edad Moderna, se han sucedido. En una economía abierta y de suma creciente hay lugar para satisfacer necesidades humanas superiores a las biológicas, es decir aquellas que solamente el hombre puede sentir, diferenciándole de los animales, y que comprenden, con el deseo de los bienes del espíritu, la inclinación a lo que llamamos **bienestar**. En este **estado de las artes**, tan distinto del que vivió el Estagirita, no parece que puedan ser estrictamente aplicables sus ideas sobre los medios naturales de adquisición de los bienes —entre los que hace figurar la guerra y no cita la compraventa— así como sobre los límites de la acumulación de riqueza. De hecho, Tomás de Aquino (siglo XIII) corrigió el pensamiento aristotélico, dejando claro que el bienestar material puede constituir un objetivo **intermedio**, **noble** y **deseable** para mejor atender al cultivo de los **bienes superiores**.

Otro aspecto en el que también el influjo de la sociedad que le rodeaba desvió el pensamiento de Aristóteles es el que se refiere al **trabajo**. Aristóteles considera que el verdadero bien humano consiste en la actividad **contemplativa** de la inteligencia; en el perfecto ejercicio de tal actividad reside la felicidad. Ahora bien; en Atenas la condición social determinaba la ocupación: los esclavos cultivaban los campos de los ciudadanos y las mujeres cuidaban de sus casas, es decir, trabajaban para que ellos —los hombres libres— pudieran dedicarse a la filosofía —suprema ocupación— o, a lo sumo, a la política —fuente de aprecio y honores. El trabajo, la actividad encaminada a la producción o manufacturación —la **poeisis**— es una ocupación de escaso valor que no merece atención. La política satisface en la medida que los demás —algo externo a uno— nos consideran y

alaban. Sólo la contemplación —actividad de la inteligencia racional— satisface **por sí misma**; la felicidad nace de nuestro propio interior. Así se explica que Aristóteles se apropie el modelo **pitagórico** para enjuiciar a los que participan en los Juegos Olímpicos: los **organizadores** son los comerciantes que buscan su beneficio y, por lo tanto, en la escala de valores, ocupan el último lugar; los **atletas**, como los políticos, dependen del efecto que sobre los espectadores produzca la competición y vienen en segundo lugar; los **espectadores**, que simplemente entretienen su ocio, son los mejores porque no buscan otra cosa que la contemplación.

Sin negar el principio de la primacía del acto del intelecto, aceptando que el ejercicio de la contemplación, acomodada a las exigencias de la naturaleza humana, puede ser la mayor fuente de la verdadera felicidad —que, por otra parte, el propio Aristóteles reconoce que, por la dificultad de sostener tal actitud contemplativa no es alcanzable en esta vida— forzoso es admitir que el Estagirita, por razón del entorno en que se movió, no pudo captar el alto valor del trabajo. El trabajo, no sólo es un medio instrumental para abrir los caminos de la sabiduría y la contemplación, sino que, como **acto humano** que es, su **valor subjetivo** radica en que mediante el trabajo bien hecho el hombre se realiza a sí mismo, encontrando así en su interior —como quería Aristóteles— motivos de satisfacción y felicidad, cualquiera que sea el carácter y el **valor objetivo** del trabajo desarrollado.

Pero esto la sociedad del tiempo de Aristóteles no lo vio. Tenía que producirse el cambio de mentalidad que empezó con la llegada del **cristianismo**, cuyo fundador fue un artesano, tres siglos después de la muerte de Aristóteles, para que el valor subjetivo del trabajo, como acto libre del hombre, pudiera ser detectado. La verdad, sin embargo, es que el proceso ha sido lento y no han faltado ni parones ni retrocesos en este lento caminar hacia la dignidad del trabajo, **por el puro hecho de ser trabajo**, como lo prueba la pervivencia casi hasta nuestros días de la distinción entre **trabajos liberales** y **trabajos serviles**.

El cristianismo nació y se desarrolló inicialmente en un ámbito dominado por el **helenismo**, es decir la cultura griega asimilada por Roma, conquistadora finalmente, en el 47 a.C., de lo que quedaba del antiguo imperio de *Alejandro*, cuyos generales, después de su muerte, habían logrado que el griego se convirtiera en lengua universal.

En este marco helenista, desplazado el intelectualismo de Sócrates, Platón y Aristóteles por preocupaciones de orden práctico, la filosofía se hace esencialmente ética y, en la busca de reglas de vida que sustituyan los valores hasta entonces defendidos por la Academia y el Liceo, surgen las tres conocidas corrientes doctrinales: **epicureísmo**, **estoicismo** y **escepticismo**. Tras breve mención de Epicuro, antecedente de las especulaciones morales de los utilitaristas modernos al estilo de *Hume* o *Mill* más que de *Bentham*, nos conviene detenernos en los estoicos. La razón de esta preferencia es la importancia que el estoicismo ha tenido en los grandes economistas clásicos, empezando por *Adam Smith*, el cual, en la Parte VII de la *Teoría de los sentimientos morales*, dedicada a la historia de la filosofía moral, consagra mayor espacio al estoicismo que a ningún otro sistema, adornando sus reflexiones con varias y largas citas de las metáforas de Epicteto.

Epicuro (Samos 341-Atenas 270) no fue, a pesar de la creencia vulgar, lo que hoy entendemos por un **hedonista**. La ética de Epicuro, eminentemente práctica, pretende enseñar el secreto de la felicidad. En Epicuro, la regla para saber si una acción es correcta es averiguar si **genera placer**, porque el placer y el dolor son las **señales** diseñadas por la Naturaleza para que los hombres distingan entre lo bueno y lo malo. Pero el placer a que se refiere Epicuro no es la busca ansiosa de nuevas sensaciones. El objetivo de la ética epicúrea es el placer estático, es decir la estabilidad del ánimo satisfecho, sin incomodidades, dolores o perturbaciones —la **ataraxia**— porque ése es el máximo bien del que el hombre puede gozar. Por ello, Epicuro da reglas prácticas —remedios— para que el **balance** de placeres y

dolores sea positivo, de acuerdo con lo que él estima tendencia propia de la naturaleza humana. No hay que temer a los dioses, porque los dioses no se ocupan de los hombres; no hay que temer a los muertos, porque *todo bien y todo mal está en la sensación y la muerte es la privación de la sensación* (23); no hay que temer la caducidad de los placeres, porque el placer —ausencia de dolor— una vez conseguido es total; no hay que temer al dolor porque éste no puede comprometer la alegría del ánimo. Como se ve, en el epicureismo las virtudes se han convertido en **técnicas** para ser felices, valorando y equilibrando placeres y dolores, para llegar a la **ataraxia**.

También el **estoicismo** es, ante todo, un modo de vivir en busca de la felicidad entendida en forma aparentemente parecida a la de los epicúreos, pero radicalmente distinta en el fondo. Aunque el origen de la escuela se sitúa —estoicismo antiguo— hacia el año 306, cuando *Zenón* (Citio, 333-Atenas 206) empezó a enseñar en la *Stoa* —pórtico— de *Polignoto*, el estoicismo reducido ya a pura ética práctica es el **estoicismo romano**, que se desarrolla en época cristiana y cuyas figuras principales son *Séneca* (4 a.C.-64 d.C.), *Epicteto* (50-125 d.C.) y el emperador *Marco Aurelio* (121-180 d. C.). Para los estoicos, la felicidad consiste en la impasibilidad o imperturbabilidad —**apátheia**— que en relación a lo que se hace no difiere gran cosa de la **ataraxia** de los epicúreos, si bien en relación con los **motivos del obrar** las posturas son distintas. Para los epicúreos, la razón es un instrumento para equilibrar placeres y dolores. Para los estoicos, la razón debe servir para **aprehender** la ley natural que, por designio de la Providencia, rige el universo, y para **adaptarse** a ella siendo así felices. En esta escuela, la virtud es la perfección de la razón; ser virtuosos es **vivir según la razón** que es lo mismo que vivir según la naturaleza (24). El ideal estoico es el sabio que **domina las pa-**

(23) Epicuro. *Carta a Meneceo*, 124

(24) Cfr. Diógenes Laercio. VII, 89.

siones, soporta sereno el sufrimiento y se contenta con la virtud como única fuente de felicidad; así es como vive la apatía.

Una corriente filosófica que llegó a descubrir la **ley natural**, eterna y común a todos los hombres, (25) y que somete el logro de la felicidad a la razón, aun a costa, es cierto, de descuidar aspectos antropológicos tan importantes como la voluntad y las tendencias irracionales, tenía que **resultar atractiva** para muchos filósofos, políticos, y economistas, sobre todo de signo **liberal**, que, desde entonces, aparecen en sus obras como deudores del pensamiento estoico. Tanto más si se toma en cuenta que, al revés de los epicúreos que tendieron a aislarse, los estoicos se comprometieron con la sociedad de su tiempo. Especial importancia tienen a este respecto las obras de *Cicerón* (106-43), a quien cabe inscribir en el **estoicismo medio**, corriente que, en ética, atenuó el rigorismo de la primitiva escuela y defendió que los bienes materiales rectamente usados son útiles para la perfección y felicidad humanas. En efecto, Cicerón, en sus escritos, deja constancia de la visión de la escuela estoica sobre el **interés individual**, sobre el **papel del Estado** y los objetivos del gobierno, sobre la **función del mercado** y sobre la **propiedad** como derecho natural, todo lo cual entronca claramente con lo que hoy conocemos como **liberalismo**.

(25) «La ley no fue inventada por el genio humano ni fue una decisión arbitraria de los pueblos, sino es algo eterno que rige el mundo entero con sabios mandatos y prohibiciones. Así los estoicos sostenían que aquella ley primera y última fuese la mente divina que según razón da obligaciones e impone prohibiciones a todas las cosas». Cicerón, *De legibus II*, 18.

La irrupción del cristianismo

Al tiempo que las corrientes filosóficas del helenismo sembraban sus doctrinas en el amplio Imperio Romano, en el seno del mismo iba tomando cuerpo el **pensamiento cristiano** que tenía que acabar sustituyendo la cultura pagana. De hecho, con Epicteto y Séneca se acentúa el proceso de similitud entre el **estoicismo** y el **cristianismo**, hasta el punto que alguien ha pretendido ver influencias cristianas en ambos autores. En relación con la economía, a veces se ha dicho que el sistema implantado en las primeras comunidades cristianas era de carácter colectivista —comunista— amparándose en el texto de los Hechos de los Apóstoles donde se lee que *todos los creyentes estaban unidos y lo tenían todo en común; vendían las propiedades y los bienes, y lo repartían entre todos de acuerdo con las necesidades de cada uno* (26).

Es totalmente comprensible que el amor al prójimo —que es la señal de los discípulos de Cristo— llevado a la perfección por aquellos sus primeros seguidores, se tradujera en una manifestación de **solidaridad** como la descrita. Pero no es menos cierto que nadie estaba obligado a expresar la solidaridad precisamente de esta manera. Prueba de ello es el episodio de Ananías y Safira, castigados ambos con la muerte instantánea no por haberse guardado una parte de la venta de un campo sino por haberse puesto de acuerdo para mentir a los Apóstoles intentando hacerles creer que entregaban la totalidad de la venta. Pedro, en efecto, les recrimina diciendo a Ananías: *¿Acaso guardándolo —el campo— no era tuyo y habiéndolo vendido no tenías el derecho de disponer del producto? No has mentido a los hombres sino a Dios* (27). Y San Justino, cuyas obras constituyen una valiosísima fuente de información so-

(26) *Hechos*, 2. 44-45.

(27) *Hechos*, 5. 1-4.

bre la vida de la Iglesia y del mundo en que vivía, mediado el siglo II escribe, en su *Apología*, que *el que puede y quiere, cada uno según lo que libremente determina, da lo que le parece, y lo que se recoge se entrega al presidente, el cual con lo recogido socorre a los huérfanos y viudas, a los enfermos y otros necesitados, a los prisioneros y a los forasteros de paso; en una palabra, se encarga de proveer a todos los que se hallan en necesidad*. Por otra parte, en las primitivas sociedades cristianas nadie podía pretender vivir holgadamente a expensas de los que tenían más bienes. Así consta de la dura frase de Pablo —**el que no quiera trabajar que no coma**—, el cual, teniendo a gala haberse sustentado siempre con su trabajo, advierte a los de Tesalónica que no deben tolerar la presencia entre ellos de los que pretenden **comer de balde el pan de los otros**, sin hacer nada y metiéndose en todo (28). Podemos pues concluir que el modo de vivir de los primeros cristianos no tenía nada que ver con una comuna —comunidad de bienes—, aunque sin duda existían **fondos comunes** para los necesitados, formados con generosas aportaciones voluntarias.

El gran cambio producido al pasar del pensamiento griego al pensamiento cristiano, estriba en que la cultura griega es **inmanente** y la cristiana **trascendente**. Los griegos especularon sobre las diversas maneras de ser feliz en este mundo. El cristianismo enseña que es bueno desear ordenadamente ser feliz en este mundo, pero con independencia de que se logre ser más o menos feliz aquí, lo importante es ser feliz definitivamente, en el más allá; es decir, salvarse. **Salvación** es la palabra clave que, entroncando con la tradición judía, mejor, haciendo realidad la esperanza judía, irrumpe en la cultura helénica para diseñar un modo propio de entender la vida y la muerte, al que hay que referir todos los aspectos del quehacer humano.

Sin embargo, el camino para la salvación, partiendo del hecho de que el hombre vive en el mundo, puede concebirse de maneras distintas. Cabe, en efecto, pensar que cada

uno ha de salvarse **contra** el mundo, o que ha de salvarse **en** el mundo o que ha de salvarse **con** el mundo. Si bien es cierto que cualquiera de las tres concepciones puede, de acuerdo con la propia identidad, definir una verdadera manera de ser cristiano, tal vez no sea menos cierto que, tras la primera explosión apostólica y proselitista, consistente en salvarse **con** el mundo, es decir, **salvar el mundo metiéndose dentro de él**, actitud que acabó convirtiendo el Imperio Romano, las cosas cambiaron.

La postura dominante a partir del siglo v y durante algunos más fue una visión que algunos llaman **agustinista**, calificativo que sólo con muchas reservas puede aceptarse y más en razón, si acaso, de la interpretación de las dos ciudades —*civitas terrena*, *civitas Dei*— que hicieron algunos de los seguidores de *San Agustín* (354-430), ya que el verdadero pensamiento del que fue sin duda el mayor Padre de la Iglesia y el mayor genio de la Europa de su tiempo, no permite atribuirle la paternidad de la postura a que me refiero. Según esta visión —que más bien habría que calificar de influencia platónica—, es tal la oposición entre el alma y todo lo que el **mundo** representa, que el hombre, para salvarse —y también para salvar al mundo— tiene que huir del mundo. Esta concepción, en lo que a forma de vida religiosa toca, desemboca en el **eremitismo** o en el **monaquismo**, pero en lo que se refiere a los asuntos económicos, que es lo que a estas reflexiones importa, supone, incluso para los que no huyen al yermo sino que quedan en el mundo, el **abandono**, al máximo posible, de todo lo que tiene que ver con la **riqueza** y el **dinero**. Las consecuencias de esta postura en orden a la presencia del pensamiento cristiano en la actividad económica han sido enormes, pero no es ahora tiempo de glosarlas; ya tendremos ocasión más adelante.

Decíamos que hay una tercera manera de ser cristiano: consiste en luchar por salvarse **en** el mundo; es decir, sin abandonar aquellas cosas que constituyen la ordinaria y

necesaria ocupación del hombre corriente para su sustento y el desarrollo propio, de su familia y, en general, del entorno en que se mueve y en el que influye. Esta postura empieza a tomar forma, ya en plena Edad Media, merced al pensamiento de Tomás de Aquino que armoniza magistralmente **naturaleza y gracia**.

* * *

En este recorrido por el mundo antiguo hemos detectado una situación, propia de las etapas más primitivas de la civilización, caracterizada por la **anomía** o ausencia de normas morales objetivas. En este estado, el hombre no tiene **sentido de la culpa**, obra según le place, se excusa o exculpa, echa fuera de sí toda la responsabilidad moral. Por chocante que resulte, la civilización occidental de nuestros días parece hallarse en esta pretérita fase anómica. La vigencia de las normas, como hace notar *Alejandro Llano* (29), se ve hoy día contestada o, lo que es más grave, los individuos ya no se sienten identificados con ellas y, de esta forma, perdidas sus raíces morales, carentes de **pautas de conducta**, espiritualmente estériles, diríase que responden sólo a estímulos externos sin conexión alguna entre sí. Con ello, a fuerza de elegir opciones falsas, desordenadas, se genera un proceso de **entropía moral** que, por sí mismo, parece que no ha de tener fin, ya que cada cota de deterioro lleva a una mayor degradación. Para salir de esta situación es necesaria la aparición de **neguentropía** suficiente para que, introduciendo orden en el desorden, acabe por revertirse el proceso, lo cual, dada la experiencia histórica, no parece, en absoluto, imposible.

De hecho, acabamos también de ver cómo durante la Edad Antigua tuvo lugar un progreso moral que, propiciando el paso del estado **anómico** al de la **conciencia moral** a

(29) Alejandro Llano. *La gestión empresarial de la complejidad*. Pamplona, 1991.

medida que las sociedades alcanzaban un determinado nivel de **madurez cultural**, permite afirmar que en la casi totalidad de los casos las éticas en vigor en los distintos pueblos y en las distintas épocas, hasta el siglo VII, mantuvieron la supremacía de los **valores morales**, de acuerdo con la antropología dominante, sobre los **valores económicos**. Los hombres de estas culturas, en su actuación económica, podían obrar mal, podían conculcar las normas vigentes y aceptadas pero sabían que lo hacían. Lo cual es completamente distinto de una situación, cuya hipotética existencia pretendemos investigar, que quedaría definida por una general aceptación de un sistema económico cuya propia sustancia, su manera de ser, redundara forzosamente en la perversión de los valores morales.

II. LA ÉTICA EN EL MEDIOEVO

Nos conviene ahora ver qué sucedió, en lo que se refiere a las relaciones entre economía y ética, durante el medioevo, entendiendo por tal, desde el punto de vista de la filosofía moral, el período que va desde el despertar del *Renacimiento carolingio* hasta, si se quiere, el fin del *Cisma de Occidente* en 1418, setenta años después de la muerte de *Guillermo de Ockham*, que con el maestro Eckhart son las dos grandes figuras que, tras ocho siglos de consenso filosófico, presagian el advenimiento de la modernidad, a partir del movimiento renacentista.

La filosofía cristiana

Se dice que la Edad Media es el tiempo de la filosofía cristiana. Esta expresión puede resultar ambigua y requiere alguna precisión. En primer lugar, porque la filosofía medieval fue también islámica —*Avicena* (+1037), *Averroes*

(+1198)— y **judía** —*Avicbrón* (+1058), *Maimónides* (+1204)— cuyas tesis rivalizaron con las cristianas. Es cierto, sin embargo, que la filosofía dominante no sólo en la Edad Media sino también en la época **patrística**, que constituye el período de transición entre la Edad Antigua y la Medieval, es una filosofía elaborada por cristianos, muchos de ellos clérigos, motivados por el deseo de fundamentar racionalmente el dogma católico. De hecho, muy pronto, ya en el siglo II, los autores conocidos como *Padres Apostólicos* sintieron la necesidad de acudir a la especulación filosófica para precisar mejor las fórmulas doctrinales y defenderse de las argumentaciones heréticas. Es el tiempo de los **apologistas** —griegos y latinos— caracterizado por la abundancia de tratados *contra*: *Contra Praxeas*, Tertuliano (+230); *Contra Celsum*, Orígenes (+253); *Adversus Haereses*, Ireneo de Lyon (+177). Es la época, en el esplendor de la filosofía patrística, de las grandes figuras de *Atanasio de Alejandría* (+373) y los tres *Capadocios* (+379, 395), en Oriente; *Ambrosio de Milán* (+379), *Jerónimo de Stridon* (+414) y *Agustín de Hipona* (+430) en Occidente.

Es también cierto que la preocupación por explicitar la conciliación, que necesariamente existe, entre dogma y razón perduró a lo largo de los siglos propiamente medievales, pero no lo es menos que, en ambos períodos, los pensadores cristianos no se limitaron a interpretar teleogalmente la filosofía griega y helenística, sino que elaboraron una filosofía con **entidad propia**. Paradigma de esta situación es el tratamiento que Tomás de Aquino hace de la hipótesis de la creación *ab aeterno* del mundo. Tomás sabe por la fe que el mundo ha sido creado en el origen del tiempo, pero afirma que **filosóficamente** no es posible demostrarlo, como tampoco puede demostrarse lo contrario, es decir, la creación eterna. Hay, pues, en la Edad Media una verdadera elucubración filosófica **discernible** de la teología que, hecha ciertamente por cristianos y a la luz de la fe, abordó temas distintos de los contenidos en el pensamiento clásico, **platónico-aristotélico**, conservado y transmitido, en los

años posteriores a la caída del Imperio Romano de Occidente, por *Boecio* (+525), apodado por los medievales *nos-ter summus philosophus*, *Casiodoro* (+570) e *Isidoro de Sevilla* (+636). Sin embargo, la gran llegada de Aristóteles a la Universidad de París, con las paráfrasis y comentarios de Avicena, Avicibrón y Averroes, no tuvo lugar hasta finales del siglo XII y principios del XIII.

El acuerdo fundamental y su ruptura

Este hecho, la existencia de una verdadera especulación filosófica cristiana, explica que hombres que tuvieron la misma fe, como, para citar sólo los más destacados, *Pedro Abelardo* (+1142), *Juan de Fidenza*, más conocido como *Buenaventura* (+1274), *Tomás de Aquino* (+1274), *Alberto Magno* (+1280), *Roger Bacon* (+1294), *Egidio Romano* (+1316) y nuestro *Ramón Llull* (+1316) discreparon, y en algunos casos no poco, en sus ideas filosóficas. Sin embargo, las disputas entre las distintas corrientes escolásticas se llevaron a cabo, por lo menos hasta la Baja Edad Media, sin detrimento de la integridad de la fe cristiana; y el acuerdo filosófico fundamental entre los autores no se quebró en ningún momento —hasta la llegada de *Juan Duns Scoto* (+1308), *Juan Eckhart* (+1327) y *Guillermo de Ockham* (+1350)— no sólo en razón de la fe común, sino sobre todo por la plena coincidencia en la gnoseología de partida, lo cual dejó de ser cierto con el advenimiento de la Modernidad.

Un claro ejemplo de estas discrepancias filosóficas, dentro de la básica coincidencia teológica, lo proporcionan las posturas, ciertamente distantes, por no decir opuestas, en teoría social y política de Santo Tomás y su contemporáneo San Buenaventura, a las que luego me referiré por su transcendencia al tema económico que nos ocupa, máxime si se

tiene en cuenta que, después de la muerte de los dos grandes maestros, sus respectivas **escuelas** mantuvieron, cuando no incrementaron, las diferencias.

Pero antes quiero recordar que a *Tomás de Aquino*, descubridor de la distinción real entre **esencia y ser**, sólo entrevistados por Boecio y Avicena, lo cual marca un hito trascendental en la evolución del pensamiento filosófico, se debe la mejor **síntesis** que ha visto la historia de la filosofía. Lo que llamamos **tomismo** y que, a pesar de las críticas de los **ilustrados**, sigue mereciendo singular respeto y continúa interesando profundamente a los modernos pensadores, nace de la confluencia de platonismo y aristotelismo, helenismo y arabismo, paganismo y judeo-cristianismo, a los que el **Maestro** añadió una larga serie de intuiciones filosóficas originales. De esta síntesis, que abarca la filosofía del **ser**, la filosofía del **conocer** y la filosofía del **obrar**, nos interesa especialmente esta última que, al tratar del esfuerzo del hombre para alcanzar el bien, se traduce en la **ética tomista** que, por lo que a estas reflexiones concierne, me atrevo a tomar como quintaesencia de la ética que corrientemente llamamos clásica o tradicional.

Ésta fue, desde luego, la ética imperante en el período medieval al que ahora nos estamos refiriendo. Porque una cosa no hay que olvidar, y es que en el medioevo los hombres obraban mal, y mucho, pero sabían que hacían mal y aceptaban sus consecuencias inmanentes y trascendentes. Como sugestivamente describe Alasdair Macintyre, en el conflicto entre *Enrique II Plantagenet* y *Thomas Becket*, el Rey y el Arzobispo vivían dentro de una estructura narrativa única, no discrepaban acerca de los criterios y significados de los actos, lo cual se pone de manifiesto en la aceptación del martirio por parte de Thomas y en la espontánea penitencia de Enrique, después de perpetrado el asesinato por él ordenado. En cambio, en la querella más tardía entre dos personajes de los mismos nombres, *Enrique VIII Tudor* y *Thomas Moro*, el Rey y el Canciller vivían en mundos conceptuales incompatibles y cada uno narraba e interpretaba

su actuación en forma distinta. El **acuerdo medieval** había desaparecido.... desde el **nominalismo**.

El pensamiento escolástico

La **ética tomista** que entiende la moralidad como relación trascendental entre el **acto humano** y la **norma moral**, es una ética **teleológica**, es decir, contempla los actos en orden al fin, a la luz de la **ley natural** que para el Aquinatense es la participación de la criatura racional en la ley eterna. El fin, en su doble aspecto, **fin de la obra** o acción y **fin del agente** o intención, es la primera fuente de moralidad de los actos humanos, es decir, de los actos que proceden de la deliberada voluntad del hombre que, en su último reducto, aun en situaciones de coacción física, es esencialmente libre. Ahora bien, si el fin es la fuente primera de moralidad, la ley natural, conocida por cada hombre en forma inmediata y espontánea, al menos en sus **principios generales**, constituye la norma suprema de moralidad que es aplicada a las situaciones concretas, mediante un **juicio práctico** de la inteligencia —que en la doctrina aquiniana prima sobre la voluntad— que se denomina **conciencia moral**. De esta forma, el análisis del obrar humano en Santo Tomás se encuadra, como dice *Etienne Gilson*, en la concepción general tomasiana del universo creado. La libertad, el **libre albedrío**, como facultad de la razón y de la voluntad, se inscribe en el orden de lo existente, tanto por su origen inmediato, porque nace del hombre, como por su objeto, que es **el bien**, sin que obste para ello que, a veces, el bien pretendido no lo sea más que en la **aprehensión** del agente; y sin obstáculo de que existan acciones encaminadas a fines particulares porque éstos suponen la existencia de un fin último, que se identifica con la ley natural y comunica su finalidad a los fines particulares.

En relación con los temas económicos que, desde el enfoque ético, interesan a nuestro propósito, los autores anteriores a Santo Tomás no son muy prolíficos. Ni *Anselmo de Canterbury* (+1109) ni *Pedro Abelardo* (+1142), considerado por su obra *Sic et Non* como fundador del método escolástico, tratan de materias económicas o sociales, que sólo empiezan a apuntar con las *Sentencias* de *Pedro Lombardo* (+1164). Este texto, junto con el *Decreto* de *Graciano* (+1140) para el campo del derecho canónico, fueron los libros de texto empleados por todos los maestros medievales en sus exposiciones docentes.

Los comentarios magistrales a ambos textos dieron lugar a las *Sumas*. Desde nuestro punto de vista, la de *Alejandro de Hales* (+1245), antecedente más inmediato de la gran *Summa Theologica* del de Aquino, merecería ser retenida si no fuera que todo lo que ella contiene sobre temas socio-económicos se halla ampliado y mejorado en Santo Tomás, quien los aborda, especialmente, en la parte *Secunda Secundae* de su obra.

Llegados a este punto, pienso que será bueno exponer el pensamiento escolástico procediendo por materias y señalando, en cada una de ellas, los pareceres, sean coincidentes sean contrapuestos, de los distintos autores. Sin embargo, como introducción a este proceso, quiero volver a la apuntada divergencia entre *Tomás de Aquino* y *Buenaventura* porque nos puede ayudar a entender algunas de las discrepancias de escuela que vamos a encontrar.

La teoría social y política de Santo Tomás (30) descansa en una clara concepción de las realidades terrenas como formando parte de la naturaleza creada y querida por el Creador, afirmando que el hecho social, la comunidad política, la autoridad y la ley positiva no son consecuencia del pecado, propias del estado de **naturaleza caída**, sino que

(30) Sigo ahora a Restituto Sierra. *El pensamiento social económico de la Escolástica*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1975.

existirían también en estado de inocencia o **naturaleza íntegra**. Es evidente que esta concepción aristotélico-tomista supera el **pesimismo antropológico** atribuido, probablemente sin razón, al pensamiento **platónico-agustiniano** que, como antes hemos visto, dio lugar a partir del siglo v, al recelo de la Iglesia frente al **mundo**, con la consiguiente desvalorización de los fenómenos políticos, sociales y económicos que, en esta concepción, son consecuencias o remedios del pecado. Bien es verdad que, para apoyar esta última tesis, de claros ribetes **gnósticos** o **maniqueos**, los escolásticos medievales discrepantes del Aquinatense tuvieron que recurrir a textos apócrifos o espúreos como, por ejemplo, el atribuido a *Juan Crisóstomo* en el que se declara la incompatibilidad entre el cristiano y el ejercicio del comercio; o la falsa *Decretal* del *Papa Clemente Romano* donde se dice que: *el uso de las cosas que hay en este mundo debió ser común para todos los hombres, pero a causa de la iniquidad, uno dice que es suyo esto y otro aquello y de este modo se hizo la división entre los mortales*.

No es ésta, sino muy otra, la doctrina del Aquinatense, llena de equilibrio, en la que se conjugan armónicamente lo **natural** y lo **sobrenatural**, el orden social y la transcendencia de la persona, la ley natural y la libertad humana, el **bien común** y el **bien privado**. Pero sí, en cambio, encuentra cierta acogida en el pensamiento de *San Buenaventura*, que es el primer gran maestro de una dirección teológica, filosófica y social muy distinta, por no decir contrapuesta, a la tomasiana. Frente al naturalismo personalista y trascendente de Aquino, la postura acusadamente **teocéntrica** de Buenaventura puede inducir a una infravaloración de todas las realidades naturales humanas, en cuanto no son sobrenaturales. Así puede explicarse que en los escritos del gran Maestro franciscano apenas se preste atención a los aspectos sociales y económicos, aunque también cabe sostener, evidentemente, que tal silencio es debido a que su preocupación era exclusivamente teológica.

Sea de ello lo que fuere, puede decirse, *grosso modo*, que, a

partir de ambos magisterios, el pensamiento escolástico se escinde en dos grandes corrientes, la tomista, adoptada sobre todo por los dominicos, de orientación aristotélica, y la franciscana, de orientación platónica; aunque convenga, en primer lugar, insistir en que se trata de una interpretación de carácter general que admite notables excepciones —cual es, por ejemplo, la de *San Bernardino de Siena* que, siendo franciscano, en materias económicas mantiene posturas totalmente tomasianas— y advertir, en segundo lugar, que las respectivas orientaciones de partida se desdibujarían al impulso de las transformaciones filosóficas y socio-económicas que tendrán lugar en los siglos xiv y xv. El pensamiento que, en forma simplificadora, hemos llamado franciscano se hizo predominante hasta que, gracias a los escritos de *Tomás de Vio*, el *Cardenal Cayetano* (1468-1534), y gracias, ya en pleno siglo xvi, a los Escolásticos de *Salamanca*, el pensamiento tomista recuperó terreno.

Propiedad privada

Pasando, pues, al análisis del pensamiento escolástico por materias, parece lógico empezar por el tema de la propiedad privada, que constituye uno de los tres pilares básicos en que se asienta la economía de mercado. Ya hemos visto que Graciano funda la propiedad privada en la iniquidad, Alberto Magno la explica por la rapiña o usurpación, Buenaventura deriva su necesidad de las contiendas y pleitos. Pero Tomás de Aquino, sin citar para nada el pecado, volando muy por encima de los escolásticos anteriores y posteriores a él, dice que: *tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos; y con este razonamiento prueba Aristóteles que la posesión de las cosas exteriores es natural al hom-*

bre (31). Justificado que es natural al hombre el uso de las cosas, derecho que, en teoría, puede satisfacerse tanto en régimen de **comunidad** como en régimen de **división de bienes**, Aquinas pasa a tratar de la **propiedad privada** (32) y después de afirmar, contra los llamados **apostólicos**, que *es erróneo decir que no es lícito al hombre poseer cosas propias* descende a la división de las facultades del hombre sobre los bienes, distinguiendo entre ellas al añadir que *acerca de los bienes exteriores, dos cosas competen al hombre: primero, la potestad de gestión y distribución de los mismos —potestas procurandi et dispensandi— y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos: primero, porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en lo que es común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbre de servidores. Segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses, mientras que reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente. Tercero, porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa surgen más frecuentemente contiendas. Con lo cual, el Aquinatense deja sentado que el régimen de propiedad privada constituye el camino adecuado para que pueda convertirse en real y no teórico, en eficiente y no conflictivo el dominio natural de todos los hombres sobre las cosas creadas.*

Pero acto seguido afirma: *En segundo lugar también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso o disfrute de los mismos —usus ipsarum—; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias,*

(31) *Summa Theologica*, 2.2, q. 66, a.1

(32) *Summa Theologica*, 2.2, q. 66, a.2

sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando lo necesiten. Por eso dice el Apóstol: Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes.

Parece, pues, claro que por un lado Tomás de Aquino resuelve la dualidad planteada por Graciano, Alejandro de Hales, Alberto Magno y Buenaventura, según la cual la comunidad de bienes sería de **derecho natural**, vinculado al estado de naturaleza íntegra, y la propiedad privada de **derecho positivo**, como consecuencia del pecado, cuando, en el mismo artículo, dice que *la comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no en el sentido de que éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada propio, sino en el sentido de que la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino más bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo. Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no es contraria al derecho natural, sino que se le sobreañade por conclusión de la razón humana.* Pero, por otro lado, como acabamos de ver, distingue entre la facultad de **poseer**, a la que no pone límites, y la facultad de **usar** que condiciona a la satisfacción de las necesidades de los demás. En resumen, según Tomás de Aquino la atribución individual de los bienes desemboca, empleando una distinción jurídica, más en una **posesión** privada que en una **propiedad** privada, de forma que el individuo tiene sobre los bienes poseídos un poder propio, personal, pero de gestión y distribución, es decir, una administración en orden al bien común, que impide que el individuo pueda atribuirse un uso exclusivo, absoluto e ilimitado sobre los mismos.

Bien se ve que la postura del Aquinatense es distinta de la idea del **dominio perfecto**, atribuida por los comentadores del siglo xvii a los jurisconsultos romanos, como un *ius utendi, fruendi et abutendi*. No porque esta definición no tenga un sentido recto, dentro del derecho civil romano, ya que el *ius abutendi*, que equivale a consumir la cosa o destruirla, es prueba del dominio perfecto, sino porque en la

mente de Santo Tomás el uso de las cosas propias, sean éstas de la cuantía y calificación que sean, debe hacerse teniendo en cuenta su **alteridad**, el provecho de los demás, en función precisamente del **destino universal** de los bienes. Esta comunicación de bienes la explicita el Aquinatense cuando al final del artículo que venimos comentando dice: *Aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a los otros, no obraría ilícitamente, pero sí actuaría con ilicitud si se la impidiera. Igualmente no obra ilícitamente el rico que, habiéndose apoderado primero de la cosa que era común en el comienzo, la reparte entre los demás: mas peca si les prohíbe indiscretamente el uso de ellas.*

A pesar de la razonada construcción especulativa de Tomás de Aquino sobre los fundamentos de la posesión privada, sus características y sus límites, la verdad es que los escolásticos medievales que le sucedieron y, en especial, *Duns Scoto*, segundo gran maestro de la **corriente franciscana**, siguieron apoyando la opinión de Graciano que vincula la propiedad privada, de mero derecho positivo, al estado de pecado, pretextando que en el estado de justicia original el derecho natural o divino suponía la comunidad de bienes. Se dirá que poco importa que se justifique de un modo u otro la licitud actual de la propiedad privada puesto que se admite; en mi opinión es fundamentalmente distinto, ya que si el derecho a poseer privadamente no deriva del **derecho natural** sino que resulta exclusivamente de un **puro entendimiento** entre los hombres, nada impide que otro consenso posterior justifique la supresión o prohibición de la propiedad privada.

Fácilmente se comprende que estas ideas sobre la moralidad de la propiedad privada en los **filósofos medievales** son extraordinariamente importantes para ver que, según ellos, la economía de mercado —que, si en aquel tiempo, estaba todavía lejos de ser estudiada científicamente, era, sin embargo, existente— debe quedar supeditada a las **exigencias éticas**. Esta afirmación, a mi juicio, no constituye

ninguna censura, ni entonces ni hoy, a la economía de mercado bien entendida, puesto que el **abuso** de la propiedad privada que, sin duda, algunos individuos pueden practicar, con detrimento de los valores éticos, no es en modo alguno **inherente** al buen funcionamiento de la economía de mercado, en la cual los bienes privados no son para ser atesorados o dilapidados, sino para ser empleados en usos productivos que, directa o indirectamente, redundan en el bien común.

En el siglo que siguió a Tomás de Aquino, algunos otros autores como *Bernardino de Siena* (1380-1444) y *Antonino de Florencia* (1389-1459) tratan el asunto de la propiedad privada y, con independencia de basarla en las tesis de Graciano o en las del Aquinatense, desde el punto de vista práctico se pronuncian en favor de ella y en contra del dominio común. Ilustrativo y divertido al mismo tiempo es el **cuento del burro** que, según relata Bernardino (33), tres pueblos compraron para el servicio de un molino cercano a los tres. Los habitantes de los tres pueblos usaron al burro pero, excusándose en que lo habrían hecho los otros, nadie le dio de comer; hasta que el burro reventó. **Cuando los bienes son de todos no son de nadie**, nadie se preocupa de su cuidado pero todos quieren usarlos.

Esta defensa de la propiedad privada, no obsta para que, en línea con el pensamiento tomista, todos estos autores censuren la **avaricia**, afán desordenado de bienes exteriores, como hace, por ejemplo, Antonino de Florencia quien, al tiempo que expone las condiciones del lícito atesoramiento, dedica extensos párrafos sobre la maldad de la avaricia, como *vicio* que lesiona la equidad, excluye la caridad, desvía al hombre de su fin y se opone a las virtudes sociales.

(33) Citado por A. Chafuen. *Economía y ética*. Rialp. Madrid, 1991, pág. 53.

Necesidad extrema y propiedad

Desde el punto de vista moral, que es lo que principalmente preocupaba a los autores medievales que estamos estudiando, es lógico que, justificada la propiedad privada, se censure lo que va contra ella, es decir, el robo y la rapiña, como hace Tomás de Aquino (34) el cual, no obstante, se pregunta acto seguido (35) *si es lícito al hombre robar en estado de necesidad*. Esta cuestión merece ser abordada aquí porque, como hace notar A. Chafuen (36), para muchos liberales la teoría de la necesidad extrema es la grieta que destruye el dique de la propiedad privada: si se acepta esta teoría no habrá forma de contener el aluvión colectivista. Esta preocupación liberal se comprende más si se tiene en cuenta que Tomás de Aquino en el último párrafo del artículo en que trata de esta cuestión dice: *En el caso de una necesidad semejante también puede uno tomar clandestinamente la cosa ajena para socorrer el prójimo indigente*. Qué duda cabe que este párrafo podría ser esgrimido para justificar la función distribuidora de la riqueza que las corrientes socialistas atribuyen a los gobernantes. Pero para Tomás de Aquino y para el resto de escolásticos, singularmente los españoles que, como más adelante veremos, trataron extensamente esta cuestión, la extrema necesidad que, por otra parte, definen rigurosamente, es la excepción que confirma la regla. Tomar bienes ajenos sólo puede ser justificado cuando **no existe otro camino** para socorrer la extrema indigencia, sea propia sea de terceros.

Tomás de Aquino plantea la cuestión en **términos económicos** y la resuelve con **criterios morales**. Dice: *Puesto que son muchos los indigentes y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribu-*

(34) Tomás de Aquino. *Summa Theologica*. 2,2, q, bb, a.3-6.

(35) *Ibidem* a.7.

(36) A. Chafuen. *Op. cit.*, pág. 66.

ción de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y urgente que resulte manifiesta la precisión de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiestamente, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña. Ante una gran demanda de ayuda frente a medios escasos para atenderla, en primer lugar, se deja a los dueños de los bienes decidir a quiénes socorren, ejercitando la virtud de la voluntaria **solidaridad**. En segundo lugar, si en un caso concreto de extrema necesidad la ayuda no llega, es lícito al necesitado procurarla tomándose lo ajeno. En tercer lugar, en cuanto a la licitud de la apropiación en beneficio de tercero en extrema necesidad, para aplicarla a los **gobernantes** habría que estar a las reglas del principio de **subsidiaridad**, en virtud del cual, el Estado no sólo puede sino debe acudir en remedio de la indigencia pero sólo cuando ésta, en ausencia de la intervención estatal, no es atendida por la sociedad.

Comercio

El comercio, tan mal tratado por los griegos, incluido como vimos antes el propio Aristóteles, no mereció mejor consideración durante la **patrística** y los **primeros tiempos medievales**, a consecuencia sin duda de las corrientes **gnóstica** y **maniquea** que no dudaron en utilizar falsos textos para justificar su postura hostil al comercio. Así *Graciano*, que considera beneficio injusto al que resulta de comprar por menos y vender por más, atribuye a *Juan Crisóstomo* —autor por otros textos totalmente favorable al comercio— la frase *ningún cristiano debe ser comerciante, y si quiere serlo, arrójesele de la Iglesia*. Esta postura se mantiene, con más o menos vigor, a lo largo de un período carac-

terizado por una **economía cerrada**, feudal y monacal, hasta que bien mediado el siglo XIII, Tomás de Aquino, en su genial síntesis aristotélico-cristiana, aborda racionalmente el asunto del comercio a la luz de las **nuevas circunstancias** económico-sociales, y sienta las bases de la postura desarrollada en el siglo XVI por los escolásticos tardíos, sobre todo españoles, para acomodarse a la posterior evolución económica que dio lugar a la realidad en la que ellos vivieron.

Tomás de Aquino trata del comercio, de las condiciones de la lícita compraventa y del precio justo en dos lugares. En uno de ellos, en forma incidental, dentro del *Tratado de la Ley*, cuando al hablar de la división de las leyes humanas en derecho de gentes y derecho civil (37), dice que: *al derecho de gentes pertenecen aquellas cosas que se derivan de la ley natural como las conclusiones se derivan de los principios; por ejemplo, las justas compras, ventas y cosas semejantes, sin las cuales los hombres no pueden convivir entre sí, convivencia que es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal sociable*. Pero se ocupa del tema de manera **expresa y extensa**, en el *Tratado de la Justicia*, dedicando al mismo toda una cuestión, con cuatro artículos, bajo el título de: *el fraude en las compraventas* (38). En este lugar, Tomás de Aquino, siguiendo al Estagirita, distingue **dos clases de comercio**, diciendo: *es propio de los comerciantes dedicarse a los cambios de las cosas; y, como observa Aristóteles, tales cambios son de dos especies: una, como natural y necesaria, consistente en el trueque de cosa por cosa o de cosas por dinero, para satisfacer las necesidades de la vida; esta clase de cambio no pertenece propiamente a los comerciantes, sino más bien a los cabezas de familia o a los jefes de la ciudad, que tienen que proveer a su casa o a la población de las cosas necesarias para la vida; la segunda especie de cambio es la de dinero por dinero u objetos cualesquiera por dinero, no para subvenir a*

(37) Tomás de Aquino. *Summa Theologica*. 1-2, q.95, a.4.

(38) Tomás de Aquino. *Summa Theologica*. 2-2, q.77, a.1-4.

las necesidades de la vida, sino para obtener algún lucro; y este género de negociación es, propiamente hablando, el que corresponde a los comerciantes.

Como se ve, Tomás de Aquino sigue, en principio, el pensamiento aristotélico que, anclado en la economía doméstica, distingue entre el trueque necesario para la vida y el cambio basado en el afán de lucro. Y acto seguido parece también adherirse a la calificación moral que el Filósofo atribuía a esta segunda clase de cambio, que es la que define propiamente el comercio, cuando añade: *Según Aristóteles, la primera especie de cambio es laudable, porque responde a una necesidad natural; mas la segunda es con justicia vituperada, ya que por su propia causa fomenta el afán de lucro, que no conoce límites, sino que tiende al infinito. De ahí que el comercio, considerado en sí mismo, encierre cierta torpeza, porque no tiende por su naturaleza a un fin honesto y necesario.* Sin embargo, Tomás de Aquino, en una pirueta muy suya, trata de mantener su adhesión al de Estagira, al tiempo que se separa esencialmente de él, introduciendo un concepto que, a partir del Aquinatense y en todos sus seguidores, será fundamental en la moral de los negocios: **la intencionalidad del negociante**. Oigámosle cuando acto seguido afirma: *No obstante, el lucro, que es el fin del tráfico mercantil, aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto o necesario, tampoco implica nada vicioso o contrario a la virtud. Por consiguiente, no hay obstáculo alguno a que ese lucro sea ordenado a un fin necesario o aun honesto, y entonces la negociación resultará lícita. Así ocurre cuando un hombre destina el moderado lucro que adquiere comerciando al sustento de su familia o también a socorrer a los necesitados, o cuando alguien se dedica al comercio para servir al interés público.*

Esta doctrina del **fin del agente**, o intención, que es distinto del **fin de la obra**, u objeto, aparece perfectamente explicitada en dos de las **soluciones** que Tomás de Aquino da a las **dificultades** que, según el estilo escolástico, se había planteado al principio del artículo. En una de ellas dice: *No es negociante todo el que vende una cosa más cara de lo*

que la compró, sino sólo el que la compra con el fin de venderla más cara. Y en la otra, comentando una dura censura del comerciante debida a Crisóstomo, aclara que *debe entenderse referido al comerciante que hace del lucro su último fin, lo que aparece sobre todo cuando alguien vende más caro un objeto que no ha modificado; pues, si lo vendiere a mayor precio después de haberlo mejorado, parece que recibe el precio de su trabajo.* Resulta evidente que para el Aquinatense —y así será también para la escolástica tardía del xvi— la **moralidad del negocio** no se mide por el **lucro** sino por la **materia del negocio**, o fin de la obra, y por la **intención del negociante**, o fin del agente.

Y así es como Tomás de Aquino, superando la concepción aristotélica del comercio, dice expresamente que el comerciante *puede proponerse lícitamente el lucro mismo, no como fin último, sino en orden a otro fin necesario u honesto, como antes se ha dicho.* Y entre los fines honestos que antes señaló está el **servicio del interés público**; esto es, *para que no falten a la vida de la patria las cosas necesarias, pues entonces no busca el lucro como un fin, sino como remuneración de su trabajo.* Con lo cual, de paso, pone de manifiesto la **función social** del comercio y del **beneficio** del comerciante. Y, a mayor abundamiento, volviendo al caso del que compró una cosa para conservarla y después, por cualquier motivo decide venderla, enumera alguna de las razones por las cuales se justifica el beneficio obtenido como diferencia entre el precio de compra y el precio de venta: *Esto puede hacerse lícitamente —dice— ya porque hubiere mejorado la cosa en algo, ya porque el precio de ésta haya variado según la diferencia de lugar o de tiempo, ya por exponerse a algún peligro al trasladarla de un lugar a otro o al hacer que sea transportada. En estos supuestos, ni la compra ni la venta son injustas.*

Valor y precio

Íntimamente ligado al asunto de la licitud del comercio está el tema del **valor** y el **precio** que los escolásticos, a

partir de Santo Tomás, no antes, abordan para elaborar una teoría del **justo precio**. Si bien es cierto que su preocupación era moral y no económica, no lo es menos que para hacer frente a esta preocupación tuvieron que contemplar e intentar entender los fenómenos económicos. Esto es especialmente cierto en relación con la **Escuela de Salamanca** a la que tendremos forzosamente que volver dentro del análisis del pensamiento ético de la modernidad. Ahora nos bastará ver lo que sobre el valor y el precio dijo Tomás de Aquino y, si acaso, los escritores que inmediatamente le siguieron hasta llegar a *Tomás de Vio*, el *Cardenal Cayetano* (1468-1534) que puede ser tenido como el eslabón de enlace entre el pensamiento del Aquinatense y los escolásticos hispanos.

Puede ser que en los escritos del Aquinatense los conceptos de **valor** y **precio** no queden suficientemente distinguidos y que el uso que hace de ambas palabras sea en algunas ocasiones **equívoco**. De hecho, *Schumpeter*, entre otros, piensa que Tomás de Aquino no desarrolló una verdadera teoría del valor, cosa que sí entiendo hicieron los escolásticos tardíos. Pero, como ha expuesto *A. Chafuen* en su ya citada obra *Economía y ética*, lo que es evidentemente falso es que el Aquinatense, según pretendió *R. H. Tawney*, defendiera la teoría marxista del **valor-trabajo** (39).

Tomás de Aquino, al tratar de las condiciones que debe reunir la compraventa para estimarse lícita, hace hincapié en los aspectos relativos al **fraude o dolo**; a los **defectos** en la **naturaleza**, la **cantidad** y la **calidad** de la cosa vendida; y a la obligación de manifestar los **vicios ocultos**. Pero en lo que se refiere a los precios de las cosas nunca habla de su **coste de producción**. La cita que algunos aportan para probar que el Santo considera la remuneración del trabajo para determinar el valor de las cosas y que dice *como dar el precio justo por la cosa recibida por uno es un acto de justicia, así también recompensar por la obra o trabajo es un acto*

(39) A. Chafuen. *Op. cit.*, pág. 103.

de justicia, procede (40) de un artículo que trata del mérito de las buenas obras y parece una cita, por lo menos, forzada y nada concluyente.

Cuando en la cuestión que venimos siguiendo, Tomás de Aquino trata expreso del tema, empieza diciendo: *Excluida la existencia de fraude, podemos considerar la compraventa bajo un doble concepto: primero, en sí misma. En este sentido, la compraventa parece haber sido instituida en interés común de ambas partes, puesto que cada uno de los contratantes ha menester de la cosa del otro, lo que claramente expone Aristóteles. Mas lo que se ha establecido para utilidad común no debe ser más gravoso para uno que para otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa.* Con lo cual deja sentado que el principio básico para definir la justa compraventa —el justo precio— es la equivalencia de las contraprestaciones. Pero, ¿cómo se establece esta justa equivalencia? El Aquinatense sigue diciendo: *Ahora bien: el valor de una cosa destinada al uso del hombre se mide por el precio a ella asignado, a cuyo fin se ha inventado la moneda, como Aristóteles señala. Por consiguiente, si el precio excede al valor de la cosa, o, por el contrario, la cosa excede en valor al precio, no existirá ya igualdad de justicia. Por tanto, vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí injusto e ilícito.* La conclusión es tajante.

Sin embargo, ¿cómo se sabe lo que realmente vale la cosa vendida? El autor responde introduciendo el concepto de **utilidad** o satisfacción de la necesidad, que toma de Aristóteles, diciendo que *podemos considerar la compraventa, en cuanto accidentalmente resulta útil a una de las partes y perjudicial a la otra; por ejemplo, si alguien tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro sufre perjuicio si se desprende de ella. En este caso la justicia del precio no debe determinarse atendiendo solamente a la cosa vendida, sino al quebranto ocasionado al vendedor por deshacerse de ella, dejando así definido el valor económico en*

la **estimabilidad** de los bienes para satisfacer las necesidades humanas. Ello le lleva a afirmar que *el precio de las cosas objeto de comercio no se determina según la jerarquía de su naturaleza, puesto que algunas veces se vende más caro un caballo que un esclavo, sino según la utilidad que los hombres obtienen de ellas.*

Bien sabe Tomás de Aquino que, al ser nuestras necesidades y deseos de carácter **subjetivo**, la utilidad también lo es y, por lo tanto, el precio basado en la utilidad será variable. De aquí que, por un lado, hable de la **estimación común**, lo que constituye una alusión al amplio mercado, cosa que ya había establecido el derecho romano al decir que *pretia rerum non ex affectione nec utilitate singulorum, sed communiter fungi*; y, por otro lado, diga que *el justo precio de las cosas no siempre está exactamente determinado, sino que más bien se fija por medio de cierta estimación aproximada, de suerte que un ligero aumento o disminución del mismo no parece destruir la igualdad de la justicia.*

Pero el Aquinatense tampoco ignora que la utilidad o estimabilidad de un bien como medida de su valor económico no basta para fijar el precio del mismo, ya que salta a la vista que algunas cosas, como el agua, el aire, el pan y otros artículos muy útiles para el hombre, debido a su **abundancia** tienen escaso precio aunque sean de gran valor. Pero estas mismas cosas, al hacerse **escasas**, pueden alcanzar muy elevados precios, aunque su valor, determinado por la utilidad para satisfacer la necesidad, no haya aumentado en absoluto. Por esto nuestro autor reconoce que el precio de las cosas depende de un **conjunto de factores** que pueden hacer variar la estimabilidad. Entre ellos cita: la diversidad de **lugar y tiempo** (41); la rareza y **preciosidad** de ciertos bienes (42); la **escasez** de los artículos necesarios en el lugar de venta (43); y la abundancia de vende-

(41) *Summa Theologica*, q. 77, a.4, ad 2.

(42) *Summa Theologica*, q. 77, a.2, ad 1.

(43) *Summa Theologica*, q. 77, a.3, obj. 4.

dores o el tamaño de la oferta en relación a la demanda (44). Con todo ello, Tomás de Aquino deja sentado que el precio común o de mercado, libremente debatido, en ausencia de violencia, fraude o dolo, es el **precio justo**. Esta postura será desarrollada exhaustivamente por sus seguidores hispánicos.

Es cierto que en este mismo lugar el Aquinatense, defendiendo el principio de la equidad en las contraprestaciones a que ya nos hemos referido, parece poner un **límite** al precio de mercado cuando dice que, con independencia de lo que digan las leyes civiles —citando al respecto que la nulidad legal sólo se produce cuando se llega a la *lesio ultra dimidium* del derecho romano—, la **ética de los contratos** exige que se observe la **igualdad de la justicia**; es decir, que el precio no exceda del valor de cambio. Pero resulta, a mi entender, prácticamente imposible que en una transacción **libremente debatida** se pueda fijar un precio que rebase notablemente el precio justo, salvo engaño o coacción. No en balde la situación contemplada por Justiniano es lo que en derecho catalán llamamos *engany a mitges*.

Al lado de este precio vulgar o de mercado, que considera justo en las condiciones dichas, Tomás de Aquino no habla del **precio legal**, establecido por la intervención del poder público, ya que cuando habla de esta intervención se refiere solamente a la facultad de intervenir para establecer las reglas —**leyes de pesos y medidas**— en evitación del fraude en la **cantidad**. Esta cuestión del precio legal sí será extensamente tratada y, desde luego, muy críticamente, por la segunda escolástica.

Juan Duns Scoto (1265-1308), sucesor de Buenaventura en la corriente franciscana del pensamiento medieval, discrepa en muchas cosas, como ya dijimos, del pensamiento del Aquinatense. Pero, en lo que se refiere al comercio y al precio justo —con independencia de si estableció una relación entre el precio justo y el coste de producción, como

(44) *Summa Theologica*, q. 77, a.3, ad 4.

algunos le atribuyen, o no lo hizo— lo cierto es que acepta la **utilidad**, por encima de la **naturaleza**, como primer determinante del valor de las cosas, cuando, citando a *Agustín de Hipona*, dice **más vale en la casa el pan que el ratón**. Y, además, en las conclusiones prácticas, no se aparta de las tesis tomasianas. Incluso, expone más ampliamente que aquél la lícita **variabilidad** del precio justo alrededor del principio de la equivalencia de las contraprestaciones cuando dice que *el medio al que se refiere la justicia conmutativa tiene una gran amplitud, y en toda esta amplitud, aunque no se alcance el punto indivisible de equivalencia entre cosa y cosa, lo que es casi imposible, en cualquier grado cerca del extremo que se haga se hace justamente, añadiendo que es bastante probable que cuando están los dos contentos quieran remitirse mutuamente si falta algo de lo exigido por la justicia estricta* (45). Entiendo que, con todo ello, Scoto admite que, en última instancia, en ausencia de violencia, engaño o ignorancia, el precio libremente debatido es el precio justo.

La cita de San Agustín hecha por Scoto está sacada de un capítulo de *La ciudad de Dios* que trata de la gradación en las criaturas. En él, el Obispo de Hipona, después de hablar de los distintos grados de superioridad entre los seres en razón de su **naturaleza**, dice: *Existe otro modo de jerarquizar partiendo del uso o estimación de cada ser. Según este modo, antepone algunos seres que carecen de sentido a algunos sencientes (...) ¿Quién no prefiere tener en su casa pan a ratones, dinero a pulgas? Pero, ¿qué tiene esto de particular, si en la estimación de los hombres, con ser su naturaleza de tan subido fuste, con frecuencia se compra más caro un caballo que un siervo, una piedra preciosa que una esclava? Así hay una gran diferencia, debida a la libertad de juicio, entre la razón que considera, la necesidad del indigente, y el placer del que desea. La razón se atiene a lo que el ser vale por*

(45) Juan Duns Scoto. Cuestiones sutilísima sobre las Sentencias.

si en la gradación cósmica, y la necesidad, a lo que vale para el fin que pretende (46). Estos razonamientos agustinianos sirvieron tanto a Bernardino de Siena, según veremos ahora, como a los escolásticos tardíos, según veremos más adelante, para desarrollar la idea de que el valor de los bienes depende de la utilidad que se desprende de ellos. Este dato apoya las matizaciones que antes hicimos al esquema conceptual, excesivamente simplificador, de las corrientes escolásticas.

En efecto; entre los moralistas inmediatamente siguientes a Scoto que tratan del comercio y el precio justo, *Bernardino de Siena* (1380-1444) y *Antonino de Florencia* (1389-1459), franciscano el primero y dominico el segundo, desarrollan una teoría del valor muy semejante. Así *Antonino*, en su *Suma Teológica Moral*, coincidiendo con lo que expone Bernardino en sus *Sermones*, señala que las cosas tienen dos valores, uno objetivo, basado en su naturaleza, y en este sentido, dice *el ratón, la pulga y la hormiga valen más que el pan porque tienen vida y el pan no, ni tampoco la perla*; y otro valor, basado en el uso, que está influido esencialmente por su utilidad subjetiva. Hecha esta distinción, declara que los bienes en venta se valoran por su valor de uso y que éste se determina por tres factores que él llama *virtuositas* o valor de uso objetivo, *raritas* o escasez y *complacibilitas* o deseabilidad (47). Con lo cual pasa a la definición del **precio justo**, admitiendo el proverbio *res tantum valet, quantum vendi potest*, aunque matizado por la exigencia de respetar la equidad en la transacción. Por su parte, *Bernardino* definió el precio justo como aquel que se determina *secundum aestimationem fori occurrentis, secundum quid tunc res, quae venditur, in loco illo communiter valere potest* (48).

Como colofón del pensamiento de la primera escolásti-

(46) San Agustín. *La ciudad de Dios*, XI, 16.

(47) Antonino de Florencia. *Suma Teológica Moral*. II, 1, 16.

(48) Bernardino de Siena. *Opera Omnia*. Sermón XXXIII.

ca sobre el precio justo, vale la pena citar la opinión del Cardenal *Cayetano*, el cual asumiendo la misma postura de Bernardino, según la cual el precio justo es el que es comúnmente pagado en un lugar y de acuerdo con las circunstancias concurrentes, acaba afirmando que, si por ejemplo, una cosa valorada en 4.000 es vendida, en subasta pública o mediante intermediarios, en 1.000, *el precio justo hoy es 1.000 ya que ningún comprador está dispuesto a pagar más* (49).

El interés del dinero

Las disquisiciones de los autores de la **primera y segunda escolástica** sobre la **ilicitud del interés** y su evolución a lo largo del tiempo, constituye uno de los temas más apasionantes cuando los contemplamos desde la visión moderna del uso del dinero. En sus textos latinos la figura aparece siempre bajo el nombre de **usura** —*pretium usus, quod usura dicitur*— significando **cualquier** tipo de interés percibido por el préstamo de dinero, aunque en la actualidad reservemos el nombre de usura para el **interés abusivo** o excesivo. Lo que ellos analizan y, en su caso, condenan, con razón o sin ella, bajo el nombre de **usura**, es lo que nosotros llamamos interés, cualquiera que sea el tipo.

Los autores anteriores a Tomás de Aquino —*Graciano, Alejandro de Hales, Alberto Magno*— e incluso su coetáneo Buenaventura son unánimes en la **condenación**, sin distinguos, del interés, apoyándose en textos del Antiguo Testamento. Las razones que, en síntesis, esgrimen todos ellos son las tres siguientes: primero, que es ilícita la **venta del tiempo** que es un bien dado por Dios a todos los hombres; segundo, que el dinero es un **bien estéril** que no produce bienes; y tercero, que con el dinero, igual que sucede con

(49) Cayetano. Comentarios a la Suma Teológica de Tomás de Aquino, q.77.

los bienes consumibles, la cosa prestada se identifica con su uso y, por lo tanto, pedir la devolución de la cosa y un dinero por su uso es vender dos veces lo mismo. Principio este último que podría aplicarse, y de hecho así lo hicieron diversos autores, a los préstamos en especie en los que se exigiera la devolución de los bienes consumibles prestados, más un exceso de la misma especie por el uso del bien durante el tiempo del préstamo.

El Aquinatense, siguiendo a Aristóteles, quien dice que adquirir dinero a título de interés es contrario a la naturaleza de las cosas, en principio, no se aparta de la doctrina común. Sin embargo, las razones que da al exponerla constituyen un novedoso avance sobre sus predecesores, ya que las mismas dan paso, como veremos, a una apertura del pensamiento más en consonancia con la realidad económica. Pienso que vale la pena reproducir algunos de los principales párrafos que en la cuestión 78 de la *Secunda Secundae*, dedica al tema.

Tomás empieza diciendo: *Percibir interés por un préstamo monetario es injusto en sí mismo, porque implica la venta de lo que no existe, con lo que manifiestamente se produce una desigualdad contraria a la justicia. Para evidenciarlo, debe recordarse que hay ciertos objetos que se consumen por el uso; así, consumimos el vino utilizándolo para la bebida, y el trigo al emplearlo para la comida. En estos casos no deberán computarse separadamente el uso de la cosa y la cosa misma, sino que a quien se conceda el uso se le concede también la cosa misma. De ahí que, tratándose de tales objetos, el préstamo transfiere la propiedad de los mismos. Luego, si alguien quisiera vender de una parte el vino y de otra el uso del vino, vendería dos veces la misma cosa o vendería lo que no existe; y por esta razón cometería manifiestamente un pecado de injusticia. Por igual causa comete una injusticia el que presta vino o trigo y exige dos pagos: uno, la restitución del equivalente de la cosa, y otro, el precio de su uso, de donde el nombre de usura.*

Hay, en cambio, otros objetos que no se consumen por el

*uso: así la utilización de una casa es habitar en ella, no destruirla; y, por consiguiente, tratándose de esta clase de cosas, se pueden conceder **por separado** ambos elementos, como cuando se cede a otra persona la **propiedad** de una casa, reservándose para sí el **uso** durante algún tiempo; o a la inversa, cuando se le concede el uso de la casa, reservándose para sí su dominio. De ahí que se pueda lícitamente recibir un pago por el uso de un inmueble y reclamar después la devolución del edificio prestado, como ocurre en el **alquiler** y **arrendamiento de casas**.*

*Mas el dinero, según Aristóteles, se ha inventado principalmente para facilitar los cambios; y así, el uso propio y principal del dinero es su consumo o inversión, puesto que se **gasta** en las transacciones. Por consiguiente, es en sí ilícito percibir un precio por el uso del dinero prestado, que es lo que constituye el interés (50).*

Pero después de sentar ésta que podríamos llamar teoría general sobre la ilicitud del interés, basada en las razones de los escolásticos que le precedieron, Tomás entra en detalles muy interesantes a través de los cuales parece **intuir** la verdadera naturaleza del préstamo mercantil y las razones por las que **nace el derecho** a la percepción del interés. En una de las soluciones a las dificultades planteadas dice: *El que presta dinero transfiere el dominio del mismo al prestatario. Por esta razón, el beneficiario del préstamo lo posee a su propio riesgo y está obligado a restituirlo íntegramente; de ahí que el que prestó no deba exigir más. En cambio, el que **da en comisión una cantidad pecuniaria al comerciante o al artesano, constituyendo con él una cierta sociedad**, no le transfiere la propiedad de su dinero, sino que éste sigue siendo suyo, de tal forma que el mercader negocia o el artífice trabaja con él **a riesgo del mismo propietario**; por consiguiente, puede éste exigir lícitamente como fruto de la cosa suya **una parte de la ganancia que se obtenga** (51). Aquí Aquino, bajo*

(50) *Summa Theologica*. 2-2, q.78, a.1.

(51) *Summa Theologica*. 2-2, q.78, a.2, ad.5.

el aspecto de lo que llama una cierta sociedad, describe el fenómeno del riesgo, en que incurre todo el que presta dinero, de no ver devuelto el importe del préstamo o la integridad del mismo y en este riesgo funda la licitud de percibir, en tal caso, un interés, como fruto del dinero prestado, en compensación del riesgo incurrido. Para él, el dinero, por lo menos el prestado al comerciante o al artesano, ha dejado de ser el **bien estéril**.

Sin embargo, resulta incomprensible la **distinción** que Tomás de Aquino hace entre el préstamo **en general** y el que se hace **al comerciante**, ya que, no solamente en este caso sino en todos, aunque, como él dice, el beneficiario del préstamo no mercantil está obligado a restituirlo íntegramente —cosa que, por otra parte, también es exigible en el mercantil— no por ello deja de existir el riesgo de que no suceda así.

Otro de los aspectos particulares contemplados por Tomás de Aquino en relación con el interés es el que describe en la solución a la primera dificultad del mismo artículo, donde se lee: *El que otorga un préstamo puede, sin cometer pecado, contratar con el prestatario una compensación del daño experimentado por la **privación** del dinero que debería poseer, pues esto no es vender el uso del dinero, sino evitar un perjuicio. Y es que el prestatario puede evitar una pérdida mayor que la que pudiera sufrir el prestamista. De este modo resarce con su propia utilidad la pérdida del otro. Pero una compensación del daño fundada en que ya no se lucrará uno con el dinero prestado, no puede ser estipulada en el contrato, puesto que no se debe vender lo que aún no se posee, y cuya adquisición puede ser impedida por multitud de motivos.* Como se ve aquí el autor acepta la licitud del interés a título de compensación del **daño emergente** en el prestamista por la privación del dinero durante el tiempo del préstamo, pero, en cambio, no admite el interés a título de **lucro cesante** por la pérdida de la oportunidad de invertir el dinero prestado en alguna actividad rentable o en algún bien productivo.

A pesar de que Bernardino de Siena defiende que, en determinadas condiciones, *tempus licite vendi potest* (52), habrá que esperar a *Juan de Medina* (1490-1546) y sobre todo a *Luis de Molina* (1535-1600) para que, como veremos en su momento, admitida la justificación del interés por causas extrínsecas, quedara abierta la puerta para la elaboración de una **teoría moral** sobre la naturaleza del interés basada en el **valor del dinero en función del tiempo**.

El nominalismo ockhamista

Mientras tenía lugar la evolución del pensamiento escolástico en la línea aristotélica-tomista, desde principios del siglo xiv se desarrollaba la corriente **místico-especulativa**, cuya principal figura fue el *Maestro Eckhart* (1260-1327), corriente en la que están los orígenes del idealismo hegeliano. Este movimiento aparece en un momento en que, frente a la unidad imperial, comienzan a surgir las nuevas nacionalidades, coincidiendo con la ruptura entre el poder civil y el papal, puesta de manifiesto en las enconadas luchas entre *Felipe el Hermoso* y *Bonifacio VIII* y entre *Luis de Baviera* y *Juan XXII*. En estas circunstancias, la crisis religiosa, con los movimientos **pietistas** —beginas, begardos, etc.— y la reacción contra la **especulación teológica** imperante, excesivamente abstracta y desligada de la realidad, conducen a la eclosión, tanto en la Universidad de París como en Oxford, de la **filosofía nominalista** que tuvo su principal sistematizador en la persona de *Guillermo de Ockham* (1280-1350) quien, en lo que se refiere a la ética, que es lo que concierne a nuestro propósito, extrapoló las conclusiones de Duns Scoto, hasta llegar a un **relativismo es-**

(52) Bernardino de Siena. *Sermones*. De temporis venditione.

céptico, de marcado tinte **pesimista**, que más tarde habría de influir poderosamente en la moral de *Lutero*. Scoto pensaba que el fundamento de la ética es la **voluntad divina**; para Tomás de Aquino, en cambio, la ética no queda a merced de una voluntad divina aleatoria o cambiante, sino que está gobernada por la **ley eterna**, inmutable, que expresa la esencia divina bajo la perspectiva intelectual. Según Scoto toda la ley moral, en lo que no se refiere a Dios mismo, depende del **puro querer de Dios**, el cual sólo está limitado por el principio de no contradicción.

Ockham fue más lejos y afirmó que la voluntad divina **no está condicionada** ni siquiera por el principio de no contradicción y que, por lo tanto, los actos humanos no son intrínsecamente buenos o malos; Dios no manda hacer lo intrínsecamente bueno y evitar lo intrínsecamente malo, sino simplemente **ser obedecido**, pudiendo mandar, por ejemplo, odiarle y hacer que esto sea bueno. Fácilmente se comprende que una ética de esta naturaleza, trasladada al **espíritu laico**, que nace y se expansiona al fin de la Edad Media, debía culminar en el **subjetivismo moral** que, sin duda, influiría en determinadas concepciones socio-económicas de la modernidad. A ello vamos a referirnos ahora.

III. LA FILOSOFÍA MODERNA

Cuando se trata de la evolución del pensamiento filosófico y moral, que es el que interesa a nuestro propósito, resulta difícil establecer la línea divisoria entre el **medievo** y la **modernidad**. Desde el punto de vista de los hechos, cualquier fecha entre 1443, año de la invención de la imprenta, y 1515, en que empieza la reforma protestante, puede considerarse, más o menos convencionalmente, como el comienzo de la *Edad Moderna*, aunque no resulta imposible hallar elementos **modernos** antes de la primera y observar modos **medievales** después de la última. Pero en lo que se refiere al reino de las ideas, querer contraponer el pensamiento medieval al pensamiento moderno como si en éste todo fuera **nuevo** frente a lo **antiguo** o **primitivo**, diciendo esto último con cierto énfasis peyorativo, no deja de ser una **simplificación ideologizada**, superficial y alejada de la realidad. Ni la modernidad **descubrió al hombre**, ya que es precisamente en la Edad Media cuando se llega a una clara visión de la dignidad de la persona humana, ni la libertad de los antiguos tiene gran cosa que envidiar a la de los modernos, época en la que las tendencias autoritarias y absolutistas adquieren mayor auge. Por otra parte, ni en la

Edad Moderna con su **vuelta al hombre** hay un olvido de Dios, ni en la Edad Media, con el pensamiento **volcado en Dios** hay un olvido del hombre. Lo cual no obsta para afirmar que en la Edad Moderna, sobre todo en los siglos **renacentistas**, hubo una mayor división entre la Filosofía y las Ciencias e, incluso, entre la Filosofía y la Teología, de la que hubo en la Edad Media, ya que en los tiempos medios todo el saber era cultivado en las Universidades —la gran creación de aquella Edad— que desde sus orígenes estuvieron vinculadas al estamento eclesiástico y sus cátedras ocupadas por miembros de las órdenes religiosas.

El pensamiento moderno

Sin embargo, si hubiera que buscar algunos **rasgos fundamentales** del pensamiento moderno, habría que hacerlo analizando el modo cómo después de la Edad Media empiezan a entenderse las relaciones entre el **hombre**, la **naturaleza** y el **Absoluto**, que constituyen los tres grandes temas del pensamiento filosófico de todos los tiempos. En este aspecto, en rápido resumen sobre materia tan amplia, cabe recordar, en primer lugar, el carácter fuertemente **teísta** del filosofar moderno que tiende a configurar una **teodicea** encaminada a justificar a Dios desde el hombre. En segundo lugar aparece la **confianza optimista en la razón** y, a partir de los avances técnicos, una todavía mayor confianza en la **ciencia** que llega, en cierto modo, a sacralizarse. No se puede ignorar, a este respecto, que los descubrimientos de *Nicolás Copérnico* (1473-1543), *Galileo Galilei* (1564-1642) e *Isaac Newton* (1642-1727) sobre las leyes físicas que gobiernan el universo tuvieron no pequeña influencia en la formación del pensamiento moderno sobre el orden social. La eclosión de las ciencias no solamente produce una

preocupación por el método, que se presenta como formando parte del mismo saber, sino que, además, al reducir el ámbito reservado a la razón científica, conduce, por paradójico que parezca, a afirmar la **primacía de la voluntad** en el campo del obrar, lo que, en lógica congruencia con la impronta **ockhamista**, explica el fuerte **voluntarismo** que caracteriza al filosofar moderno.

Otro rasgo característico de la modernidad es, sin duda, la **secularización** o ruptura entre la Iglesia y el poder civil, que vendría a poner fin a la confusión medieval entre **religión y política**; fenómeno que algunos, idealizando excesivamente la Edad Media, utilizan para calificar a la Moderna —especialmente en lo que a su filosofía se refiere— de **intrínsecamente perversa**. Otros, en cambio, no sin fundamento, consideran el cambio como algo positivo, ya que el abandono de la clericalización en que el medioevo había incurrido se traduce en una toma de conciencia de la **relativa autonomía** de lo terreno y temporal, con la consiguiente responsabilidad del hombre frente a la historia, sin que el proceso de negación más o menos explícita de Dios que caracteriza a los más significados representantes del pensamiento moderno en los siglos XVIII y XIX, pueda considerarse una **consecuencia necesaria** del abandono del modelo medieval. De hecho, muchas de las tesis modernas tienen sus raíces en el pensamiento cristiano, como tantas veces se ha recordado a propósito del lema revolucionario —**libertad, igualdad, fraternidad**— o a propósito de la idea de **progreso** que tiene sus antecedentes más destacados en el pensamiento agustiniano. No parece descabellado afirmar que el cristianismo constituye el sustrato de la cultura moderna, aunque no pueda negarse que algunos de los estadios a que esta cultura ha llegado estén en intensa contradicción con los principios que en el origen la inspiraron.

Se repite con insistencia que el punto de partida del pensamiento moderno se halla en el quebrantamiento de la **unidad del pensamiento medieval**, provocado, como ya hemos dicho, por la postura de Guillermo de Ockham, que

dio paso a la división entre la **filosofía realista**, aristotélico-tomista, y la **filosofía nominalista**, ockhamista. Si bien es cierto que el nominalismo absoluto de *Nicolas d'Autrecourt* y *Juan de Mirecourt*, quienes habían hecho un uso extremo del logicismo de Ockham, se vio suavizado en épocas posteriores, no lo es menos que a través, entre otros, de *Juan Buridano* (+1358), *Nicolás Oresme* (+1382), *Pedro d'Ailly* (+1420), *Juan Gerson* (+1429) y *Gabriel Biel* (+1495), el nominalismo, que ya a fines del siglo xiv había invadido todo el ambiente universitario europeo, al tiempo que se va disolviendo irá dejando su impronta en los siglos inmediatamente siguientes.

Protestantismo y capitalismo

Es evidente, desde luego, la influencia de la corriente nominalista en el pensamiento filosófico de *Martín Lutero* (+1546). En efecto; de la polémica sobre la relación entre Lutero y Ockham, que ha hecho correr mucha tinta, puede extraerse que, si bien el reformador en ciertos puntos adoptó una postura diametralmente opuesta a las tesis de Ockham, no cabe excluir claras concordancias en otros, ni la posibilidad de una influencia general, ya que Lutero al romper con la escolástica manifestó siempre su desprecio hacia los tomistas, pero conservó, en cambio, un cierto aprecio por los que habían sido sus maestros nominalistas. En opinión de *Heinrich Böhmmer*, nunca se liberó de la clase de pensamiento en que había sido educado. Al lado de la **ortodoxia luterana** aparece la **ortodoxia reformada** por obra de Zwinglio (+1531) y sobre todo de Calvino (+1564) cuyos pensamientos han servido para que algunos, siguiendo como es bien sabido a *Max Weber* (1864-1920), hayan pretendido ver en el calvinismo la **génesis del espíritu capitalista**. *Joseph A. Schumpeter* (1883-1950), no regatea su admiración hacia la monumental obra de Max Weber, *una de las personalidades más robustas* —dice— *que jamás han*

*aparecido en el escenario de la ciencia económica, pero tras dejar sentado que no era en absoluto un economista sino un sociólogo, discrepa profundamente de la teoría que Max Weber desarrolla en su famosa y controvertida obra **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**.*

Schumpeter, que a su condición de economista une una vasta cultura, empieza señalando que la **empresa capitalista** existía desde antes que estallara el mundo social de Santo Tomás de Aquino. *Hacia finales del siglo xv —dice— habían aparecido ya la mayoría de los fenómenos que solemos relacionar con la vaga palabra **capitalismo**, incluyendo los grandes negocios, la especulación con mercancías y capitales comerciales, la **alta finanza**; y la gente reaccionaba ante esas cosas bastante igual que nosotros mismos hoy. Pero ni siquiera entonces eran completamente nuevos esos fenómenos. Lo único verdaderamente sin precedentes era su importancia absoluta y relativa. Aparecía una clase, la **burguesía**, que veía los negocios y los hechos relacionados con ellos bajo una nueva luz y con un ángulo distinto; una clase, en resolución, que **hacía negocios** y no podía, por lo tanto, contemplar sus problemas con la **indiferencia del escolástico**. Pero, además, el negociante, a medida que aumentó su peso en la estructura social, infundió en la sociedad una dosis creciente de su mentalidad, tal como lo había hecho, antes que él, el **caballero**. Los hábitos mentales particulares producidos por la dedicación a los negocios, **el esquema de valores** que arraiga en ella y la actitud respecto de la vida pública y privada que le es característica se difunden lentamente por todas las clases y todos los campos del pensamiento y de la acción humanos (53).*

Todo esto junto con la afirmación, por un parte, de la aparición del **intelectual laico** y la **ciencia laica**, y el recuerdo, por otra, de cuál fue la actitud de la **Iglesia del Renacimiento** ante la ciencia y las artes, lleva a Schumpeter

(53) Joseph A. Schumpeter. *Historia del Análisis Económico*. Ariel, 1982, pág. 116.

ter a concluir que *no ha existido eso del Nuevo Espíritu del Capitalismo*, en el sentido de nuevo modo de pensar que la gente tuviera que adquirir para poder transformar un mundo económico feudal en un mundo económico capitalista del todo diferente. Cuando nos damos cuenta de que el *feudalismo puro* y el *capitalismo puro* son creaciones análogamente irreales de nuestra inteligencia, se disipa completamente el problema de qué fue lo que convirtió uno de esos mundos en el otro. La sociedad de los tiempos feudales contenía todos los gérmenes de la sociedad de la edad capitalista. Esos gérmenes se desarrollaron gradualmente: cada paso impartía su lección y producía otro incremento de *métodos* capitalistas y de *espíritu* capitalista. Y tampoco ha habido un *Nuevo Espíritu de la Investigación Libre* cuyo nacimiento exigiera explicación. La ciencia escolástica de la Edad Media contenía todos los gérmenes de la ciencia laica del Renacimiento. Esos gérmenes se desarrollaron lenta, pero constantemente, dentro del sistema del pensamiento escolástico, de tal modo que los laicos de los siglos *xvi* y *xvii* estaban más continuando que destruyendo la obra escolástica (54).

Pero si, olvidando la *naturaleza metodológica* de la construcción de imágenes abstractas de sistemas sociales, *erguimos el Hombre Feudal ideal frente al Hombre Capitalista ideal*, la transición del uno al otro presentará un problema que no tiene contrapartida en la esfera de los hechos históricos. Desgraciadamente —dice Schumpeter— Max Weber prestó el peso de su gran autoridad a un modo de pensar que *no tiene más base que un abuso del método de los tipos ideales*. Por eso se puso en busca de una explicación de un proceso que, si se presta la atención suficiente al detalle histórico, resulta que se explica por sí mismo. Y vio esa explicación en el *Nuevo Espíritu*, o sea, en una actitud diferente respecto de la vida y de los valores producida por la Reforma. Las objeciones históricas a esa construcción —acaba Schumpeter— son demasiado

(54) *Ibíd*em pág. 119. Son muy sabrosas a este respecto las palabras que Schumpeter dedica a los casos de Copérnico y Galileo.

obvias para que nos detengamos en ellas. Nosotros tendremos ocasión de hacerlo, dentro de un momento.

El humanismo renacentista

La reacción al nominalismo por parte de **humanistas** como *Erasmus de Rotterdam* (1467-1536), *Juan Luis Vives* (1492-1540) y *Tomás Moro* (1478-1535), influidos por la teología mística de *Taulero* (+1361), no aporta demasiadas novedades para lo que nos interesa, a pesar de la gran altura de los personajes citados. Sus escritos, si bien no contradicen en lo esencial las tesis escolásticas en materia económica, están principalmente encaminados, frente al tratamiento más frío y especulativo de la **escolástica decadente**, a estimular la virtud de la caridad como antídoto del abuso y despilfarro de los bienes materiales, que el rico ha de poseer —como ya el Aquinatense señalaba— en calidad de administrador. En este contexto de crítica a la conducta social de los cristianos de su tiempo —que sin duda podríamos extender a los del nuestro— hay que interpretar a **Erasmus** cuando, antes de decir que *la ley te castiga si quitas algo ajeno; no te castiga si sustraes lo tuyo a tu hermano necesitado; pero ambas cosas las castigará Cristo*, escribe **propietatem christiana caritas non novit** (55).

Parecidas consideraciones podríamos hacer en relación con los sistemas de organización social, de carácter ideal, expuestas en su *Utopía* por **Tomás Moro**, quien significativamente, a efectos de interpretación de su propio pensamiento, escribe: *en cuanto a mí —respondíle— creo, por el contrario, que no podría vivir feliz en un régimen colectivista;*

(55) Desiderio Erasmus de Rotterdam. *Enquiridion del militante cristiano*. Capítulo 8.5.

ya que donde se obtienen las cosas sin esfuerzo todos dejan de trabajar. Cualquiera se convierte en un holgazán cuando no existe el estímulo de la ganancia y se descansa sobre la actividad ajena (56).

La escolástica española

La filosofía realista, aristotélico-tomista, temporalmente eclipsada por el auge que experimentó el nominalismo-ockhamista, resurge, a partir del primer cuarto del siglo xvi, gracias al magisterio de los **doctores eclesiásticos españoles** —dominicos, franciscanos, jesuitas o agustinos— que enseñaron principalmente en *Salamanca*, *Alcalá de Henares* y *Lisboa*. La doctrina de estos escritores, que constituyen el núcleo de lo que se conoce como la **segunda escolástica o escolástica tardía**, es de singular importancia para establecer las relaciones entre economía y moral en el mundo moderno, progresivamente secularizado. La preocupación principal de todos ellos es ética, es decir, se sienten en la necesidad de juzgar la actuación de los negociantes —la clase burguesa que, como hemos visto, empuja con brío— a la luz de la teología moral. Pero, para hacerlo con fundamento, se dedicaron, más que ninguno de sus antecesores, a desentrañar el sentido económico de dicha actuación y, a decir verdad, lo hicieron con tal competencia y buen sentido que todavía hoy sus opiniones y sentencias son altamente útiles para enjuiciar las actuaciones, desde el punto de vista ético, incluso en el contexto de una economía que, desde entonces, ha experimentado un gran desarrollo.

Sin duda que no faltarán quienes desde la atalaya de la **autonomía de la razón**, esencial en el pensamiento moder-

no, descalifiquen la doctrina escolástica, primitiva o tardía, argumentando que es imposible atribuir una actitud científica, crítica, a un grupo social cuyos miembros están obligados a obedecer los dictados de una autoridad suprema y absoluta, el Papa. De nuevo traeremos a colación la autoridad de *Schumpeter* para responder a esta objeción. El profesor austriaco dice que *las vidas y la fe de los monjes y de los frailes estaban, efectivamente, sometidas a una autoridad que, al menos en teoría, era absoluta y pronunciaba la verdad inmutable. Pero fuera de la esfera de la disciplina y de la fe religiosa fundamental, fuera de las cuestiones que eran de fide, esa autoridad no pretendía dirigir su pensamiento ni prescribirle resultados. En particular, no tenía motivo alguno para intentarlo en el departamento del pensamiento político y económico, o sea, no tenía motivos para obligar a los intelectuales clérigos a exponer y defender o representar como cosa inmutable un orden temporal de las cosas* (57). Es decir, la subordinación monástica a la autoridad en cuestiones de fe y de disciplina era compatible con una amplia libertad de opinión en todos los demás asuntos. Aún más. La situación sociológica del monje —fuera, por así decirlo, de la estructura de clases— motivaba una actitud de independiente crítica de muchas cosas, y detrás de él había un poder capaz de proteger esa libertad. En lo que se refiere al tratamiento de los problemas políticos y económicos, el intelectual clérigo de aquella época no estaba más expuesto, sino menos, que el intelectual laico de épocas posteriores a la interferencia de la autoridad política y de los **grupos de presión**.

Dando un paso más, Schumpeter sale al paso de la crítica al **modo escolástico** de argumentar, crítica basada en que aquellos intelectuales no tenían más método posible para asentar o refrendar una proposición que el de aducir **autoridades** reconocidas por la suprema autoridad pontificia. Schumpeter afirma que no ha sido así y como botón de

(57) J. A. Schumpeter. *Op. cit.*, pág. 115.

muestra cita a Santo Tomás quien enseñaba, en efecto, que la autoridad era de importancia decisiva en las cuestiones relacionadas con la Revelación, pero también decía que en todo lo demás (incluyendo, naturalmente, el campo de la economía) todo argumento de autoridad es *sumamente débil* (58). La verdad es, añado yo, que Tomás de Aquino, tras pasar por su filtro el pensamiento de los investigadores de la verdad que le precedieron, ofrece sus **propias soluciones**, sin importarle estar en desacuerdo con figuras tan importantes como Alberto Magno, su más inmediato maestro, Buenaventura, Agustín, Platón o Aristóteles. Para acabar este tema, Schumpeter dice: *desde luego que los escolásticos citaban abundantemente, pero también lo hacemos nosotros. Apelaban a la autoridad más que nosotros porque valoraban la opinión común más que la individual y daban gran importancia a la continuidad de la doctrina. Eso es todo.*

Y esta continuidad de la doctrina, puesta al día, es la que encontramos en los doctores salmantinos a los que ahora nos estamos refiriendo. Son muchos los que entre ellos merecerían citarse pero, en aras a la brevedad, bastará señalar, en primer lugar, a *Francisco de Vitoria* (1495-1560), el fundador de la escuela, *Domingo de Soto* (1494-1560), *Martín de Azpilcueta* (1493-1586), *Tomás de Mercado* (1500-1575), *Domingo Bañez* (1528-1604), *Luis de Molina* (1536-1600), *Juan de Mariana* (1537-1624) y *Francisco Suárez* (1548-1617) que es, sin duda, la última gran figura de esta escuela y cuyas ideas sobre el **concepto de naturaleza** y el **derecho de gentes** tanta influencia habían de tener en el pensamiento laico posterior.

No voy a entrar ahora en un detallado análisis del hecho, hoy ya plenamente aceptado, de las **aportaciones** a la ciencia económica de los autores que acabo de citar. Ellos —especialmente **Martín de Azpilcueta**, el doctor navarro,

(58) «: nam licet locus ab auctoritate quae fundator superratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundator super revelatione divina est efficacissimus». *Summa Theol.* I, q 1, a 8, ad 2.

como analizó hace 50 años *Alberto Ullastres* y puso de manifiesto *José Larraz* en su discurso de ingreso en esta misma *Academia*— establecieron la teoría cuantitativa del dinero doce años antes que el francés *Jean Bodin*. Ellos, especialmente *Tomás de Mercado*, descubrieron la teoría del tipo de cambio basada en la paridad del poder de compra. Ellos, sin excepción, estuvieron por la teoría del valor basada en la utilidad, que llamaban generalmente deseabilidad —**complacibilidades**— anticipándose tres siglos a las aportaciones de *Jevons*, *Menger* y *Walras*, a falta tan sólo del aparato marginalista. Ellos enumeraron los factores determinantes del precio de las cosas venales, dejando implícitamente establecidos todos los elementos necesarios para la formulación de la teoría de la oferta y la demanda.

Es evidente que tales datos bastan para otorgar a esta escuela de **teólogos y juristas** un lugar destacado en la historia del análisis económico; bastan para que esta inclusión sea aceptada, con más o menos entusiasmo, por expertos de muy diversas ideologías, como ha señalado *Marjorie Grice-Hutchinson* (59); bastan para que estudiosos como *Bernard W. Dempsey*, *Lucas Beltrán* o *Alejandro A. Chafuen* pudieran establecer la identidad formal entre las teorías económicas de los escolásticos tardíos españoles y los enfoques modernos; y bastan, finalmente, para aportar una **refutación empírica** a la teoría de Max Weber que ya antes contradijó. *No es difícil juzgar* —dice H. M. Robertson— *que la religión que favoreció el espíritu del capitalismo fue la jesuita y no la calvinista* (60), aunque esta frase sea incorrecta en su formulación, ya que no existe una religión jesuita, y sea sesgada en su apreciación, ya que los escolásticos españoles del siglo xvi no pertenecían ni exclusiva ni mayoritariamente a la Compañía de Jesús.

(59) Los economistas españoles y la historia del análisis económico de Schumpeter. *Papeles de Economía*. 17. 1983.

(60) H. M. Robertson. *Aspects of the rise of economic individualism*. 1973, pág. 164.

Propiedad privada y precio justo

Sin embargo, como ya señalé antes, con ser muy importante la aportación salmantina a la ciencia económica, lo que a nosotros nos interesa es el **juicio moral** que aquellos doctores emitieron sobre la organización y la actividad económica. Y a este respecto hay que decir que en lo tocante a la propiedad privada, todos, siguiendo a Santo Tomás, estuvieron por su licitud como algo que no se opone al derecho natural sino que se le sobreañade por conclusión de la razón, ya que es la propiedad privada —a la que Hayek prefiere llamar **propiedad plural**— la mejor manera de hacer eficaz y no conflictivo el dominio universal de los hombres sobre la tierra. Diversos textos de Vitoria en *De iustitia* y de Molina en *De iustitia et iure* así lo prueban.

Todos estos maestros se pronunciaron también por la libertad económica y declararon que el **precio moralmente justo** es el formado de acuerdo con la oferta y la demanda, con exclusión de violencia, engaño o dolo, y siempre que haya suficiente número de compradores y vendedores, es decir, en ausencia de situaciones de **monopolio** que estos doctores tenían por un crimen (61). Vale la pena citar a este propósito, por su frescura y conocimiento de la realidad, los textos en que **Tomás de Mercado** dice que el *precio justo es el que corre de contado públicamente y se usa esta semana y esta hora, como dicen en la plaza, no habiendo en ello fuerza ni engaño, aunque es más variable, según la experiencia enseña, que el viento. Y que si uno trajo mercería de Flandes y cuando llegó a Sevilla vale de balde, por la gran copia y abundancia que hay, bien podrá guardarla. Mas, si la vende, no ha de tener cuenta con lo que a él le costó, o costeó por el camino, sino con lo que ahora se aprecia en la ciudad, porque a esta variedad y ventura está sujeta el arte del merca-*

(61) Cfr. Domingo de Soto. *De iusticia et iure*. Iniquidad del monopolio.

der. Ahora debe perder; otro día el tiempo tendrá cuidado de ofrecerle oportunidad y ocasión de ganar (62).

El propio **Francisco de Vitoria**, entre otros textos que podríamos aportar, dice: *dondequiera que se halla alguna cosa venal de modo que existen muchos compradores y vendedores de ella, no se debe tener en cuenta la naturaleza de la cosa, ni el precio al que fue comprada, es decir, lo caro que costó y con cuántos trabajos y peligro, v.gr., Pedro vende trigo; al comprarlo no se deben considerar los gastos hechos por Pedro y los trabajos, sino la común estimación, el modio de trigo vale cuatro piezas de plata y alguien lo comprara por tres, ocasionaría una injuria al que vende, porque la común estimación del modio de trigo es que vale cuatro monedas de plata. Y así, si el mismo vendedor vendiera más caro el trigo, teniendo en cuenta lo gastos y trabajos, vendería injustamente porque sólo debe venderlo según la común estimación en la plaza, a como vale en la plaza* (63). Y su sucesor, **Domingo de Soto**, defiende el precio de mercado diciendo que *una cosa vale aquello por lo que puede ser vendida, excluida la violencia, el fraude y el dolo*; es decir, el precio libremente debatido en un mercado en **competencia**, palabra que concretamente usa **Luis de Molina**, cuando dice que la competencia —*concurrentium*— entre muchos compradores, más unas veces que otras, y su mayor avidez, hará subir los precios; en cambio, la rareza de compradores los hará descender (64).

Es cierto que la mayoría de los doctores escolásticos en el siglo xvi aceptaban que, al lado del precio al que por estimación común llega el mercado, al que también llaman precio natural, estaba el precio establecido por la autoridad en atención al bien común, al que llaman **precio legal**, coincidiendo todos en que el precio justo lo fijaba la ley o lo determinaba la estimación común. No podía ser otra la

(62) Tomás de Mercado. *Suma de tratos y contratos*. Sevilla, 1571, págs. 118 y 143.

(63) Francisco de Vitoria. *De iustitia*, lib 2, q 77, a. 1.

(64) Luis de Molina. *Los seis libros de la justicia y el derecho*. Trat. 2. disp. 348.

postura, dado el respeto a la ley y a su cumplimiento que alentaba en estos tratadistas. Pero no es menos cierto que los maestros salmantinos miraban la regulación del precio por parte del Estado con la mayor desaprobación. A este respecto es incluso llamativa la postura de **Martín de Azpilcueta**, quien tajantemente se opone a la regulación del precio, *porque era innecesaria cuando había abundancia e inefectiva o dañina cuando había escasez*.

Es más, **Juan de Medina**, ferviente defensor de la tesis según la cual los que se meten en negocios han de asumir las pérdidas de la misma manera que tienen derecho a los beneficios, dice que el **único caso** en que el negociante debe estar protegido de pérdidas, mediante **subsidio estatal**, es cuando tiene que vender a precio fijado por los gobernantes. Con lo cual aporta un nuevo argumento contra el **precio legal**, ya que, dice, los subsidios a las empresas perjudican a la sociedad por entero. Y **Juan de Mariana** coincide con esta opinión precisando que aquellos que, temiendo por la quiebra de sus negocios, recurren a la autoridad, como un náufrago a la roca, intentando aliviar así sus dificultades a costa de la sociedad, son los más perniciosos de los hombres. Todos ellos, concluye, deben ser rechazados y evitados con el mayor cuidado.

Justificación del interés

En relación con el **interés**, la aportación de los teólogos españoles es muy importante porque demuestra la **evolución del pensamiento escolástico** a la par del desarrollo económico. Tomás de Aquino, en el siglo XIII, fiel todavía a la concepción del dinero como bien en sí mismo estéril, había aceptado el interés cuando el dinero no se prestaba a un particular, sin finalidad específica, sino que se facilitaba a un negociante para realización de operaciones provechosas; y, además, había reconocido el derecho a resarcirse del **daño emergente** al que se priva de su dinero por prestarlo.

Pero no aceptaba la justificación del interés por el lucro cesante. Los escolásticos españoles del xvi, que contemplaban el auge del comercio y la nueva **estructura capitalista** de la sociedad, pudieron entender el valor del dinero en función del tiempo y, aunque en cierto modo seguían condenando el interés en sí, acabaron por reconocer los **tres títulos extrínsecos** —**damnum emergens, lucrum cessans** y **poena conventionalis**— que, en caso que se den, justifican, con ciertas limitaciones, la percepción de un interés.

Tal vez la defensa más abierta del interés se debe a un autor menos conocido y hasta ahora no nombrado: fray **Felipe de la Cruz**, traído a colación por Alejandro Chafuen en su citado libro. De la Cruz en *Tratado único de intereses dice que aunque es tan común el dezir: que el dinero no fructifica, ni causa dinero, pienso que los que así lo an dicho, se han ido tras el corriente y modo de hablar, sin penetrar, ni reparar en tal máxima. Porque aunque el dinero de suyo no fructifica, lo hace ayudado de la industria; y el dezir lo contrario es cuando lo tienen en las arcas o auchado, y sumamente guardado; pero no mientras que con ello se trata y contrata; y si atienden a esto, no se como lo pueden dezir (pecunia...), sino es que del todo quieren huir a los oídos de la razón; puesto lo que se dice lo enseña la experiencia en todos los contratos. Y se conoce que en ellos se multiplica el dinero ayudado de la industria humana, la cual aunque es la mayor causa, como se dice, no por eso se confiesa que es la total, porque alguna cosa se le debe al árbol, tierra, y demás plantas de que se habla. Lo mismo del fruto del dinero, pero no como digo la total, que alguna cosa se le debe a él también, como se acaba de dezir, que ni la tierra, ni plantas fructificarían no siendo cultivadas, aradas, cabadas y podadas, digo aquellas cosas que necesitan deso, o por lo menos no fructificarían tanto. Y esta es la parte que se le debe atribuir al dinero, y más estando presente, y de pronto, por lo cual es digno de valor y aprecio.*

De la Cruz, tras desarrollar con ingeniosos argumentos que el valor del dinero de **presente** es mayor que el de fu-

turo, lo cual entraña la aparición del interés, y demostrar cómo al desprenderse uno de sus haberes se priva de todo lo que podría hacerse con él, dice con gran sentido que si es sentencia común de los doctores que los que están en extrema necesidad pueden tomar de lo ajeno para sobrevivir, con más razón el que tiene dinero y no puede trabajar puede prestarlo a interés para **ganar para comer honestamente**.

Economía y ética al comienzo del siglo xvii

Entiendo que los juicios morales de los doctores que venimos ahora siguiendo son importantes porque nos hacen ver que, para ellos, la economía de libre mercado, que contemplaban y analizaron, no tiene **en sí misma** nada de inmoral; pero no debemos ignorar que, al tiempo que afirmaban que el beneficio es el legítimo objetivo inmediato de los negociantes, condenaban a los que persiguen el beneficio como su **único fin**. Estos moralistas, en plena congruencia con la tradición, al observar cualquier actividad económica distinguían los **tres planos** que en ella concurren: la **naturaleza** de la propia actividad, la **intencionalidad** del agente y el **beneficio** que la actividad genera. Este beneficio, dicen, si ha sido logrado sin fraude o coacción, en un mercado libre, es **totalmente legítimo**, pero su bondad queda dañada si ha sido obtenido con **actividades moralmente malas**, contrarias al bien común, o ha sido perseguido con **intencionalidad torcida**, a toda costa, a cualquier precio, empleando procedimientos que repugnan a la dignidad de la persona humana. Pienso que esta doctrina, universal y permanentemente válida, resulta útil para resolver, tanto desde el punto económico como desde el punto de vista ético, muchos de los problemas que hoy día nos planteamos.

Parece, pues, que podría decirse que si por capitalismo o, como algunos prefieren para obviar un nombre que les suscita resonancias nefastas, si por economía liberal hay que entender un sistema basado en la propiedad privada de los bienes, incluidos los medios de producción; en el que los precios de bienes, servicios y factores se forman en el mercado, sin intervención del poder y en ausencia de violencia, fraude o dolo; y en el que todos puedan tomar sus decisiones libre y responsablemente, reteniendo el resultado del éxito y asumiendo las consecuencias del fracaso al filo de 1600, este sistema no era juzgado negativamente desde el punto de vista moral. Las censuras de los moralistas iban dirigidas a la maldad de la materia del negocio —**finis operis**— y a la perversa intención del negociante —**finis operantis**— pero no al negocio en sí ni al beneficio como legítimo objetivo del mismo.

Otra cosa habría que decir si descubriéramos que cuando, en el cuadro de la revolución industrial, el capitalismo se afirma, la **epistemología** dominante, como consecuencia del cambio aportado por el pensamiento moderno, hubiera hecho incorporar al funcionamiento del sistema elementos que, sacrificando la dignidad de la persona humana en aras de la eficiencia, debiéramos considerarlos como **esencialmente integrantes** del modelo capitalista o liberal de organización social. Pero esto habrá que demostrarlo antes de darlo por sentado; y para ello es preciso seguir viendo la evolución del pensamiento filosófico.

El iusnaturalismo racionalista

El pensamiento escolástico español se difundió ampliamente en Europa. Gracias a las figuras ya citadas, y algunas otras, su doctrina se expandió en Portugal, Francia e Italia.

Pero las repercusiones que, tal vez, merezcan más atención por sus implicaciones posteriores son las que a través del jesuita belga *Leonardo Leys o Lessio* (1554-1623), discípulo de Suárez en Roma, tuvo lugar en los Países Bajos en la persona de *Hugo Grocio* (1583-1645), y la que, por obra y gracia de todos ellos, se produjo en Alemania a partir de *Samuel Pufendorf* (1632-1694). En efecto, tanto Grocio como Pufendorf, que en sus obras citan frecuentemente a los escolásticos tardíos, se apropian su pensamiento económico en todo lo que se refiere al valor, tanto del dinero como de cualquier otra mercancía, en función de la necesidad, la utilidad y la escasez; en lo que se refiere a la condena de la degradación monetaria provocada por los príncipes para más cómodamente saldar sus deudas; a la crítica del monopolio; al precio de mercado como precio justo; al salario como precio del trabajo; y a la licitud del interés.

Sin embargo, Grocio y Pufendorf, que pueden ser considerados como los padres del **iusnaturalismo racionalista**, a partir de un concepto de **naturaleza** distinto del sustentado por los doctores católicos, secularizaron el pensamiento escolástico; aunque algunos piensan (65) que el germen del cambio estaba ya en la postura sostenida frente a *Domingo de Soto* por *Francisco Suárez*, quien al insistir sobre el concepto de **naturaleza pura** hizo posible que Grocio, que pensaba como él, dijera que aunque se admitiera que Dios no existe, lo que no se puede admitir sin delito —**quod sine summo scelere dari nequit**—, el derecho natural, derivado de la misma naturaleza racional del hombre, sería el mismo e igualmente obligatorias las normas en él inspiradas (66). No es que Suárez tuviera intenciones secularizadoras pero para él, preocupado por el pensamiento luterano, la presunción de una **natura-**

(65) Cfr. José Andrés-Gallego. *Recapitulación centenaria*. Centro de Estudios Históricos. CSIC. Madrid. Trabajo preparado para una obra colectiva sobre Centesimus Annus. AEDOS.

(66) Hugo Grotius. *De iure belli et pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur* (1625). Sijthoff, Lugduni Batavorum, 1919, pág. 7.

leza humana pura, distinta del orden sobrenatural, colocando lo sobrenatural en un plano añadido, hacía más fácil la defensa de la gratuidad de la gracia.

De este hecho pueden sacarse diversas conclusiones, según sea el punto de vista desde donde se contemple, pero me parece que muy bien puede interpretarse que, con su planteamiento, Suárez —que, con Francisco de Vitoria, es justamente considerado, por su derecho de gentes, como el fundador del derecho internacional moderno— ha contribuido decisivamente al entendimiento pacífico sobre la esencia de la sociedad civil y el derecho, partiendo de un planteamiento secular que, no por ello, ha de ser antirreligioso.

De Grocio y Pufendorf, a través de *Christian Thomasius* (1655-1728), *Anthony Cooper, conde de Shaftesbury* (1671-1713), *Christiam Wolf* (1679-1754) y *Francis Hutcheson* (1694-1747), el iusnaturalismo racionalista llega a *Adam Ferguson* (1723-1816) y a *Adam Smith* (1723-1790) cuya obra —a la que luego tendremos que prestar notable atención para el análisis del capitalismo— se desarrolla bajo los presupuestos de la escuela escocesa de filosofía moral.

Empirismo y racionalismo

Pero antes, conviene retroceder algo para recordar que el inicio de lo que puede llamarse, propiamente y sin reservas, el pensamiento moderno aparece con el **empirismo**, que es preferentemente **británico**, y el **racionalismo**, esencialmente **continental**, cuyas principales figuras son *Francis Bacon* (1561-1626), *Thomas Hobbes* (1588-1679), *John Locke* (1632-1704), *George Berkeley* (1685-1753), y *David Hume* (1711-1776) a un lado del Canal; y *René Descartes* (1596-1650), *Blaise Pascal* (1623-1662), *Baruch Spinoza* (1632-1677), *Nicolás Male-*

branche (1638-1715) y *Gottfried Leibniz* (1645-1716) al otro lado.

Ambas corrientes desembocan en el multifacético y difícilmente definible movimiento de la **Ilustración** con una larga lista de nombres, más o menos relevantes, como, además de los citados en el anterior epígrafe, *Bernard de Mandeville* (1670-1733) y *Thomas Reid* (1710-1796) en **Inglaterra**; *Charles-Louis Secondat, Barón de Montesquieu* (1689-1755), *François-Marie Arouet, «Voltaire»* (1694-1778), *Julien Offroy de la Mettrie* (1709-1751), *Denis Diderot* (1713-1784), *Étienne Bonnot de Condillac* (1714-1780), *Claude-Adrien Helvetius* (1715-1771), *Jean-Baptiste d'Alembert* (1717-1783), *Paul-Henry d'Holbach* (1723-1789), *Jean-Antoine Caritat, Marqués de Condorcet* (1743-1794), en **Francia**; así como *Herman Samuel Reimarus* (1694-1768), *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-1781) y *Moses Mendelssohn* (1729-1786) en **Alemania**.

Después de la Ilustración, la **filosofía trascendental** de *Immanuel Kant* (1724-1804) puede ser, en forma tan convencional como se quiera, el punto de llegada de la evolución del pensamiento moderno, reservando para *Friedrich Hegel* (1770-1831) —precedido por las internacionalmente menos influyentes figuras de *Schelling* y *Fichte*— el punto de partida de la filosofía contemporánea.

Los contractualistas

A los fines de analizar las relaciones entre economía y ética, de los filósofos citados vamos a escoger, en primer lugar, a dos empiristas ingleses, **Hobbes** y **Locke**, a pesar de, o precisamente por, las grandes diferencias que hay entre ellos, porque ambos pueden ser considerados como **contractualistas**. Esta característica aconseja unir al análisis, aunque se trate de un autor muy posterior, el pensamiento del francés *Juan Jacobo Rousseau* (1712-1778), una de cuyas obras más conocidas es precisamente *El contrato*

social. Estos **contractualistas** no conciben la sociedad como una **realidad natural**, de acuerdo con el pensamiento aristotélico-tomista, ni basada en el **derecho divino** de los príncipes, sino como una **construcción artificial** resultado de un **contrato fundacional** entre los hombres. En esta concepción, el papel de Dios o la Naturaleza cede el paso al papel del hombre, de los individuos, mediante cuyo pacto aparece la vida social. Naturalmente, según la idea del hombre que tiene cada uno de nuestros autores, según su particular antropología, será la sociedad resultante y las normas morales por las que se regirá.

La filosofía moral de **Thomas Hobbes** parte de un concepto de derecho natural que resulta ser la simple expresión de una naturaleza que no impone obligación de ningún tipo y, por lo tanto, no significa nada, pues aunque todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, este derecho *no es, en efecto, mejor que si ningún hombre tuviese derecho a nada* (67). En esta situación, todo hombre tiene derecho a atacar a otro y éste a resistirle. La consecuencia es una desconfianza total que desemboca en un estado permanente de **guerra de todos contra todos** que lleva a la autodestrucción y a la anulación del teórico derecho sin límites que cada individuo posee. De aquí su tan repetida frase: **el hombre es un lobo para el hombre**. Para salir de esta situación, movido el hombre por su tendencia **individualista** y **egoísta**, buscando el único bien que es la conservación de la vida, tiene lugar el contrato o pacto social, mediante el abandono que cada hombre hace del derecho a gobernarse a sí mismo, dando paso al nacimiento del Estado —**el Leviatán**— *ese dios mortal al que debemos, bajo el Dios inmortal* —dice Hobbes, a pesar de su implícito ateísmo— *nuestra paz y protección* (68).

Es evidente que en el sistema hobbesiano el pacto social es

(67) Thomas Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*. I, 14, 10.

(68) Thomas Hobbes, *Leviatán II*. c.17.

algo necesario pero no suficiente; se requiere además el poder, y el **poder absoluto**, que se erige en pieza clave del cuerpo político y al que se sacrifican todas las libertades. Hobbes llega, de esta forma, a **sacralizar el Estado** —*deben considerarse como voluntad de Dios los mandatos del Estado* (69)— justificando así las formas de gobierno totalitarias, o por lo menos autoritaristas, aunque, en su concepción, este poder totalitario sea la garantía de lo que para Hobbes es primordial: el individuo y su conservación. Tal construcción de estado civil conduce a la reducción del hombre y de su dignidad como ser racional y libre a la mera condición de ciudadano deseoso de preservar su pura existencia natural individual con el máximo placer posible. Se trata, bien se ve, de un **sistema amoral** en el que, por lo que respecta a la economía, como en todo lo demás, será moral lo que digan las leyes del Estado. Explícitamente lo aclara Hobbes: por ley natural está prohibido el robo, homicidio, adulterio, etc., pero es *la ley civil la que define para el ciudadano lo que se debe llamar robo, homicidio, adulterio y crimen* (70). Si el liberalismo debiera descansar en la filosofía hobbesiana, es, para mí, evidente que sería éticamente rechazable; pero más lógico parece pensar que es en las raíces de la construcción socialista donde cabría, si acaso, encontrar tales gérmenes.

Cien años después de Hobbes, **Juan Jacobo Rousseau** plantea de forma completamente distinta la idea del contrato social. Aunque el filósofo de Ginebra desarrolló toda su actividad intelectual en el Siglo de las Luces, no cabe, sin matizaciones, insertar a este pensador en la Ilustración; de hecho, sobre todo después de su ruptura con los enciclopedistas, algunos lo consideran como un antagonista del espíritu ilustrado. El núcleo de su preocupación filosófica viene dado por el convencimiento, expuesto en sus **Discursos**, de que el hombre, **bueno por naturaleza**, se ha corrompido por culpa de la civilización. Como dice en el

(69) Thomas Hobbes, *Leviatán IV*, c.26.

(70) Thomas Hobbes, *Sobre el ciudadano*. c. b. n. 16.

Emilio, *todo es perfecto al salir de las manos del hacedor de todas las cosas; todo degenera entre las manos del hombre*. Es decir, el origen de la maldad del hombre no está en su naturaleza sino en la sociedad. Rousseau, sin decirnos si el estado de naturaleza ha existido alguna vez o es algo ideal, describe la bondad, la felicidad y la tranquilidad de este estado en el que el hombre, volcado hacia su existencia inmediata, no puede considerarse como social, como pensaba Aristóteles, sino más bien como *asocial*, aunque en este estado asocial, en contra de la tesis de Hobbes, el hombre, sin pasiones y desconocedor de la propiedad, no se enfrenta en guerra con los demás sino que vive feliz una vida individual. Consciente Rousseau de que a este estado natural, si alguna vez existió, no se puede retroceder, plantea la manera de **recuperar la libertad perdida** a causa de los encadenamientos de la sociedad. Y este modo al igual que hizo Hobbes, pero por razones distintas y con distintos efectos, es el establecimiento de un contrato entre los hombres, de igual a igual, mediante el cual cada uno pone en común su persona y su poder, bajo la dirección suprema de la **voluntad general** y sin posibilidad alguna de romper el contrato otorgado.

La idea de la **voluntad general** y la ausencia del poder soberano —que era, en cambio, la clave del planteamiento hobbesiano— puede hacer pensar que Rousseau se constituye en paladín de la democracia. Sin embargo, como sea que para Rousseau la ausencia de voluntad individual, absorbida por la **voluntad general** es un signo de perfección, de forma que ir contra la **voluntad general** es ir contra el propio bien, cabe también pensar que su construcción desemboca en una forma de absolutismo o totalitarismo que es la **tiranía de la mayoría** sobre las personas individuales. En este sentido Rousseau sería el precursor de la **perversión de la democracia**, patente en muchas situaciones que hoy día nos es dado contemplar, y que se caracteriza por la presencia de gobiernos democráticos ilimitados. Mediante el control de los poderes legislativo y judicial por parte del

ejecutivo, la división de poderes, esencial para la limitación del poder, objetivo último de la democracia, pasa a ser mera ficción.

El resultado del contrato rousseauiano, según su imaginador es la recuperación de la libertad por vía de **aceptación de la necesidad**. Si el hombre, después de otorgado este contrato, vuelve a ser libre, todas las virtudes que poseía en el estado de naturaleza se desarrollan espontáneamente. La **educación negativa** preconizada por Rousseau y que consiste no en enseñar la virtud y la verdad sino en preservar a Emilio del vicio y del error, liberará al hombre y hará que aflore el altruismo del **buen salvaje** que habita en la esencia del alma humana. Frente al negativo pesimismo de Hobbes, que conduce a la **amoralidad**, aparece el optimismo exagerado de Rousseau que conduce a una **ingenua moralidad general**.

El pensamiento liberal de John Locke

Como **punto de equilibrio** entre estas dos posturas extremas, surge la de John Locke, quien también fundamenta la sociedad en un contrato. Este polifacético pensador inglés, que se ha hecho acreedor por sus *Dos tratados sobre el Gobierno civil* al título de **padre del liberalismo político**, nos interesa especialmente porque sus ideas de filosofía política se encuadran en el pensamiento liberal, dentro del que se inserta el liberalismo económico. Locke no escribió ningún tratado de moral y, por lo tanto, sus ideas morales, también las que se refieren a la economía, hay que buscarlas en su vasta obra donde se hallan dispersas, formando parte de su pensamiento. Pensamiento que, por otro lado, engarza en gran medida en la tradición escolástica, aristotélica-tomista, aunque modificada por su formación puritana.

Locke, en efecto, al preguntarse si existe una **ley natural**, responde rotundamente que sí, aunque según él no se trata de una **ley innata**, de algo grabado en nuestra mente

desde el principio; sino de algo que, ignorándolo, podemos llegar a conocer por el uso y ejercicio de nuestras facultades naturales. En esto, como en los restantes aspectos de su filosofía, Locke es **anti-innatista**; todos los principios o reglas morales son **deducidos**. Pero esto no le impide afirmar la obligatoriedad de la ley natural, basándose tanto en que Dios, autor de la Ley, ha querido que ésta sea la regla de nuestra conducta, como en el carácter **razonable** de la ley natural. En el pensamiento de Locke, ambas cosas no se contradicen, pues Dios es quien ha dado al hombre la razón para que pueda conocer la ley natural.

Locke, como Hobbes y como Rousseau, admite un estado de naturaleza pero con un sentido completamente distinto al expuesto tanto por el uno como por el otro. Para Locke el estado de naturaleza es un estado de **completa libertad**, dentro de los **límites de la ley natural**, pues, dice, *hemos nacido libres como hemos nacido racionales* (71). En este estado de libertad, **no de licencia**, y también de igualdad entre los hombres, no impera la ley del más fuerte sino un **clima ético** derivado de la ley natural que a todos obliga y da a todos sólo el poder de sancionar al transgresor de la ley. Locke defiende que en estado de naturaleza, al revés de lo que había dicho Hobbes y de lo que diría Rousseau, el hombre ya era social pues había sido creado y colocado por Dios en la obligación apremiante, por necesidad, utilidad o tendencia, de entrar en sociedad. Pero este estado, que no es ni un hobbesiano **estado de guerra** permanente ni un rousseauiano **estado idílico**, reclama un sistema para remediar los inconvenientes que presenta, singularmente, cuando alguien movido por su interés o por la ignorancia intenta conculcar la ley natural, a pesar de ser ésta clara e inteligible para todas las criaturas racionales. Y este remedio es el **pacto** que los hombres otorgan para dar paso a la **sociedad política** que, para Locke, es una concreción de la sociedad universal preexistente.

Como lógica consecuencia de esas premisas, en el pacto

(71) John. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. VI. n. 61

político de Locke los hombres no renuncian a sus derechos naturales —a la vida, a la libertad y a la propiedad— en favor de la autoridad **suprema** o de la **voluntad general**, como sucede en las construcciones de Hobbes y Rousseau, sino que delegan en el Estado **solamente la facultad instrumental** de proteger los derechos fundamentales mediante la aplicación, coactiva en su caso, de la ley.

El pacto social de Hobbes conduce a la **autocracia**, el pacto social de Rousseau, aunque tal vez él pensó que entroncaba con la democracia directa al estilo griego, acaba en el **totalitarismo**. Del contrato político de Locke surge la **democracia constitucional**; es decir, la democracia concebida como limitación del poder, el **gobierno bajo el poder de la ley**. Para lograrlo, Locke, como después *Montesquieu*, establece la división de poderes: el legislativo y el ejecutivo —con el sentido que han llegado hasta nosotros— y el que llama *federativo* que consiste en el derecho de la guerra y de la paz, así como de negociar y aliarse con otras comunidades políticas.

Hobbes trabajó sobre una naturaleza humana que considera esencialmente **egoísta**, Rousseau construye a partir de un hombre naturalmente **altruista**. Locke piensa en una naturaleza humana compuesta de individuos **racionales** que, en su mayoría, son **razonables** y se debaten entre el egoísmo y la generosidad. De estas tres antropologías —dice Mariano Grondona— nacen **tres niveles** de exigencia moral, así como tres atribuciones diferentes de confianza. *Porque desconfía del hombre, Hobbes confía en el Estado. Porque confía no tanto en el hombre cuanto en el nuevo hombre que surgirá de su revolución, Rousseau termina por remitirse al carácter omnímodo e infalible de la Voluntad General, es decir, a la suma de los individuos que han pasado por la conversión del egoísmo al altruismo. Pero Locke confía simplemente en el hombre tal como es; por eso desconfía del Estado cuando una organización absolutista otorga a ciertos hombres un poder total. El hombre normal, el gobernado, es confiable. Pero ese mismo hombre puesto en una situación de poder, el gobernante, no es confiable: hay que instalar contrapesos y garantías contra su*

posible corrupción (72). Ésta es la esencia del pensamiento que, existiendo sin duda antes —la *Defensio fidei* de Francisco Suárez contra el absolutismo de Jacobo I Estuardo es de 1613— informa y estructura, a partir de Locke, la corriente que hoy, en Europa, denominamos liberal.

Locke, típico representante del **empirismo** británico y ardiente contradictor del racionalismo cartesiano, no puede, en modo alguno, ser considerado **utilitarista**. El mismo escribe: *la rectitud de una acción no depende de la utilidad, sino que la utilidad es una consecuencia de su rectitud* (73). El papel en el campo de la economía desempeñado por Locke, que *Schumpeter* califica de metalista, se reduce esencialmente a su obra *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del interés y la elevación del valor de la moneda* que no aporta gran cosa. *Adam Smith* cita someramente dicho trabajo en *La Riqueza de las Naciones* a propósito del precio de las mercancías y a propósito del capital prestado a interés. Por otra parte, a primera vista, parece que *Smith* no se haya sentido especialmente atraído por la filosofía de Locke ya que en la *Teoría de los Sentimientos Morales*, en contraste con las abundantísimas referencias a Hume, que también se hallan en *La Riqueza de las Naciones*, Locke es citado sólo dos veces, una para llamarle *juicioso* y otra para observar que Locke llama *reflexión* al sentido moral.

Sin embargo, es muy probable que las ideas liberales de Locke hayan influido **difusamente** en el pensamiento de *Adam Smith*, como algo que se asume plenamente, sin discusión. Es más, algunas frases de Locke relativas a la relación economía-ética, entran perfectamente en el esquema smithiano. Así Locke que piensa que el origen de la propiedad es el trabajo —lo cual no debe confundirse con la teoría del valor-trabajo que en ningún momento defendió— dice que si alguien se apropia de un terreno inculto y lo cultiva, aumenta de

(72) Mariano Grondona. *Bajo el imperio de las ideas morales*. Buenos Aires, 1987, pág. 55.

(73) John Locke, *Ensayos sobre la ley de la naturaleza*. VIII.

tal manera su valor que el capital general de la sociedad en que vive se eleva. Y esto beneficia a los demás que van a tener acceso, por diversos medios, al capital incrementado. Es decir, el **interés propio** beneficia indirectamente a los otros. Pero Locke, moralista, considera que el derecho de propiedad tiene un **límite** y lo establece en aquello que se puede consumir o disfrutar, *en aquello que basta para mis necesidades*. Más allá, la acumulación sería ilegítima, porque lo acumulado **se puede corromper**. Ahora bien, la invención de la moneda ha servido para que la acumulación pueda hacerse **ilimitadamente** sin riesgo de corrupción. Por esto, precisamente, porque permite la acumulación sin freno, Aristóteles **censura** la creación de la moneda; Locke, en cambio, sin negar que la acumulación más allá de lo que se pueda usar **puede** proceder del egoísmo y la avaricia, dice que *los hombres han estado de acuerdo en que comiencen las posesiones desiguales sobre la tierra desde el momento en que por **tácito consenso** encontraron en la moneda una manera de acumular sin que lo acumulado se corrompa*.

Un último aspecto del pensamiento lockeano, importante por la influencia práctica que ha tenido, es su teoría sobre la **tolerancia** como virtud positiva. La tesis de Locke, que descansa en el doble presupuesto de la separación de la Iglesia y el Estado, y de la libertad de la conciencia, ha dado lugar a interpretaciones afortunadas de la tolerancia, como medio de **convivencia** y **diálogo** entre opiniones contrapuestas incluso en asuntos sustanciales. Pero también ha dado lugar a interpretaciones **desafortunadas**, entre las cuales hay que contar la del propio Locke al negar la tolerancia tanto para la Iglesia Católica como para los ateos.

*Los inmediatos predecesores
de Adam Smith. David Hume*

Volvamos ahora nuestra atención hacia aquellos autores de entre los que relacioné que más pueden haber influido en la

filosofía moral de Adam Smith. No me detendré en *Mandeville*, famoso por su *Fábula de las abejas*, rechazada expresamente por Adam Smith, aunque algunos sostienen la discutible opinión de que, a pesar de este rechazo formal, el espíritu que late bajo la fábula es implícitamente asumido por el autor de *La Riqueza de las Naciones*. No es ésta mi opinión si *La Riqueza de las Naciones* se lee conjuntamente con la *Teoría de los Sentimientos Morales*. Una cosa es que Smith no **acierte** al basar la moralidad en la simpatía y otra es que **defienda el egoísmo** mandeviliano. Pero a esto ya volveremos. Excluido Mandeville, me referiré brevemente, en primer lugar, a *Shaftesbury* y después a *Hutcheson* que fue el maestro de Smith y su inmediato predecesor en la cátedra de filosofía moral de Glasgow. Luego, nos detendremos con mayor detalle, por la importancia de su obra, en *David Hume*, que mantuvo estrecha relación de amistad con Smith y cuyas ideas, unas veces para asumirlas y otras, más frecuentes, para rechazarlas, aparecen repetidamente en sus libros.

Anthony Ashely Cooper, tercer conde de **Shaftesbury** (1671-1713), uno de los autores más representativos de la filosofía moral inglesa de esta época, expone las ideas que después retomará Hume sobre el **sentimiento** y, frente a Hobbes, se pronuncia por la benevolencia altruista como algo natural, sosteniendo que el hombre, al igual que posee un sentido estético, posee una especie de instinto o, en terminología humeana, un **sentido moral** mediante el cual capta las cualidades o valores morales que le sirven para distinguir el bien del mal. Shaftesbury, dentro del **relativismo** que supone apoyarse en criterios derivados del sentimiento, dada su presunción sobre el carácter naturalmente altruista del hombre, es optimista en cuanto al comportamiento humano, pero la falta de referente objetivo le inclina hacia el utilitarismo que, después de él, encontrará su expresión más acabada en *Jeremy Bentham* (1748-1832) y en *James Mill* (1773-1836). En el aspecto religioso Shaftesbury se inscribe en el **deísmo ilustrado**, el cual, si bien admite la demostrabilidad de la existencia divina como algo

además fácil y casi evidente, concibe a Dios sólo como causa del mundo pero completamente ajeno a la historia humana, dando de esta forma paso a una **religión natural** de carácter racional opuesta a toda religión revelada o positiva. Desde esta postura, Shaftesbury, con su doctrina del sentido moral, contribuyó como nadie a dibujar las figuras del **ateo virtuoso** y de la **moral laica** que impregnan el Siglo de las Luces.

Francis Hutcheson (1694-1747) profesor de moral en la Universidad de Glasgow y maestro de Adam Smith, quien le sucedió en la cátedra, emprende la tarea de desarrollar y sistematizar el pensamiento de Shaftesbury sobre el **sentido moral** que, sin embargo, él separa del **sentido estético**. Hutcheson avanza en la tendencia **utilitarista** apoyándose en el placer que sentimos ante las buenas obras, propias y extrañas, y acaba estableciendo que la bondad moral de una acción es **proporcional** al número de personas a las que tal acción proporciona la **mayor cantidad posible** de felicidad. Esta visión **consecuencialista** para la calificación ética del comportamiento humano viene, como en el caso de Shaftesbury, acompañada del **optimismo** derivado de la dimensión altruista y social del hombre que, tanto el uno como el otro, oponen al egoísmo individualista hobbesiano.

La filosofía de **David Hume** (1711-1776), que es una filosofía moral, está esencialmente contenida en su *Tratado sobre la naturaleza humana* que, como su subtítulo indica, es un intento de introducir el **método experimental** de razonar en los problemas morales. La **epistemología** de Hume, continuadora de la corriente empirista británica y el más importante eslabón entre Locke y la filosofía trascendental de Kant, está en estrecha relación con el concepto de **experiencia**. Según él, *no podemos ir más allá de la experiencia; y cualquier hipótesis que pretendiera descubrir las últimas y originarias cualidades de la naturaleza humana debería ser rechazada por presuntuosa y quimérica*. Este presupuesto básico, que condiciona y en cierto modo somete toda su filosofía a continua pugna con el lenguaje común

de sus conciudadanos, conduce a Hume a dividir *todos los razonamientos en dos clases, a saber, el razonamiento demostrativo, que concierne a las relaciones de ideas y el razonamiento moral o probable que se refiere a las cuestiones de hecho y de existencia*. Este razonamiento moral está fundado en la experiencia y constituye la mayor parte del conocimiento humano, pero solamente al conocimiento demostrativo —reducido a la cantidad y al número— puede llamársele **propiamente conocimiento**; para los razonamientos acerca de las cuestiones de hecho hay que emplear la palabra *creencia* (belief). Sin embargo, para que su empirismo no pueda ser tachado, desde el sentido común, como pura elucubración mental, el propio Hume dice que, como *parecería ridículo que alguien dijese que es sólo probable que el sol salga mañana, o que todos los hombres han de morir, por más que es manifiesto que de estos hechos no tenemos más seguridad de la que nos proporciona la experiencia*, en los razonamientos sobre las cuestiones de hecho es conveniente distinguir entre **prueba y probabilidad**; mientras la prueba no deja lugar a duda o discusión, la probabilidad es una evidencia que está acompañada de incertidumbre. Sin embargo, Hume no deja de reconocer que la frontera entre estas dos últimas formas de creencia no es clara.

El escepticismo humeano que se desprende de su empirismo a ultranza, se pone especialmente de manifiesto en su análisis del proceso causal. Hume adopta el principio de que el conocimiento de la relación causal —*post hoc, ergo propter hoc*— *en ningún caso se alcanza por razonamientos a priori, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí*. Esta postura en la **inferencia causal**, opuesta a la tradición racionalista, le lleva a afirmar que *incluso después de haber tenido experiencia de las operaciones de causa y efecto, nuestras conclusiones realizadas a partir de esta experiencia no están fundadas en el razonamiento o en proceso alguno del entendimiento*. Y para mantener esta firme dependencia de la pura experiencia, in-

introduce la distinción entre **experiencia actual** y **experiencia habitual**, representada ésta por la **costumbre** y la **memoria**, que se constituyen así en un remedio pragmático a su profunda convicción de la capacidad limitada de la mente humana para ir más allá de la experiencia.

En este estatuto epistemológico se inscribe la moral de Hume, cuya **teoría de las pasiones** queda inserta en el cuadro general de la doctrina de las **percepciones**. Las percepciones, dice, pueden ser **ideas** o **impresiones**. Las impresiones son de **sensación** u originarias, tales como los placeres y dolores corporales, y de **reflexión** o secundarias. Dentro de éstas están las pasiones que él divide en **directas**, que surgen inmediatamente del dolor o del placer —por ejemplo, el deseo o la aversión— y las **indirectas**, por ejemplo, el amor y el odio, en cuya aparición intervienen otras cualidades. En el proceso de surgimiento y modo de actuar de las pasiones, Hume —que si bien no acepta ni un primitivo **estado de naturaleza** ni el **contrato social**, coincide con Locke al opinar que el hombre es social por naturaleza— reserva un lugar clave a la **simpatía** pues, dice, *no hay cualidad de la naturaleza humana más notable, tanto en sí misma como en sus consecuencias, que esa propensión que tenemos a simpatizar con los demás y a recibir mediante la comunicación sus inclinaciones y sentimientos, aunque sean diferentes o incluso contrarios a los nuestros.*

Esta función primordial atribuida por Hume a la **simpatía** es importante para lo que pretendemos analizar porque, como es bien sabido, *Adam Smith* hace girar su teoría de los sentimientos morales sobre la simpatía. Pero tiene más importancia todavía ver cómo afronta Hume la cuestión de la **libertad** y la **necesidad**, que es el tema moral clave, ya que, por lo menos en el enfoque **teleológico** de la moral clásica, sin libertad no puede haber imputabilidad moral. Pues bien, para Hume, la necesidad que reina en el orden material se impone también en las actuaciones voluntarias; el hecho de que haya prevalecido la doctrina de la libertad se debe —piensa él— a una **falsa sensación de li-**

bertad, porque de ordinario no experimentamos violencia o coacción, pero lo cierto es, dice, que nunca podremos librarnos de los lazos de la necesidad, lo que equivale a afirmar que, puestos en determinadas circunstancias, es absolutamente imposible que hubiéramos actuado de otro modo. Hume acepta sólo la **libertad de espontaneidad** que consiste en la ausencia de coacción o violencia, pero rechaza la **libertad de indiferencia** de la voluntad o de autodeterminación, lo cual le lleva a una concepción **determinista** del obrar humano.

A partir de estas premisas no es raro que Hume diga que *la razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones y no puede pretender otra función que la de servir las y obedecerlas*, y que de aquí pase a una doctrina de la moralidad basada en impresiones o sentimientos, de manera que, según afirma, *la moralidad es más propiamente sentida que juzgada*. La impresión que surge de la virtud es agradable y la que procede del vicio desagradable; no es, pues, la razón que compara las acciones con una regla establecida, sino el **sentimiento** —o lo que, siguiendo a Shaftesbury, llama el **sentido moral**— el que formula el juicio moral. La razón puede conocer las circunstancias y relaciones inherentes al hecho de que se trate, pero es solamente a consecuencia del **sentimiento de censura o de aprobación** que decimos que una acción es virtuosa o viciosa.

Es evidente que esta fundamentación de la moral en el sentimiento introduce un elemento **subjetivista y relativista** que conduce a un sistema ético en el que los principios morales dejan de ser **permanentes y estables** para convertirse en **transitorios y mudables**. Así sucede, por ejemplo, con la virtud de la **justicia** que para Hume tiene su origen en la utilidad que reporta en orden a la satisfacción de las necesidades de la sociedad y sólo de esta utilidad deriva su mérito y su obligatoriedad. Es cierto que en la doctrina moral de Hume este relativismo utilitarista para la calificación moral del actuar humano queda en algún modo suavizado por los sentimientos de la **simpatía y benevo-**

lencia que, según él, ponen de manifiesto la generosidad y sentido moral de la naturaleza humana.

El relativismo moral humeano y el espíritu del capitalismo

Llegados a este punto, teniendo en cuenta la influencia que Hume tuvo en la obra intelectual de su amigo Adam Smith, me parece que no puedo dejar de decir que si el **relativismo moral** de Hume fuera parte **necesariamente integrante** del espíritu del capitalismo, este espíritu resultaría difícilmente aceptable para todos aquellos, entre los que me encuentro, que son partidarios del enfoque **teleológico** de la moral, derivado del concepto del hombre que, por naturaleza, tiende a su fin mediante guías que, ayudándole a distinguir entre vicio y virtud, le permiten alcanzar un modo bueno o acabado de vivir. Pero, para pronunciarse sobre esto habrá que ver si, a partir de Adam Smith, **todas las formas** de entender el buen funcionamiento del capitalismo suponen **necesariamente** la aceptación de enfoques empiristas, relativistas y utilitaristas o, por el contrario, esta postura es sólo predicable de **determinadas corrientes**. Dicho de otra forma, averiguar si el espíritu del capitalismo es ajeno a la corriente filosófica que estamos analizando y puede funcionar y funciona dentro de un estatuto epistemológico concorde con la doctrina de los valores morales objetivos.

De hecho, incluso en el **Siglo de las Luces**, no todos los grandes pensadores —aunque sí una gran mayoría— estuvieron en la línea empirista-racionalista de cuño hobbesiano-cartesiano. Entre las voces discordantes, se alza la del napolitano **Giovanni-Battista Vico** (1668-1744), a quien *Schumpeter* llama *uno de los más grandes pensadores de todas las épocas en el campo de las ciencias sociales*, y que

justamente puede ser considerado como el fundador de la **Filosofía de la Historia**. Vico, contemporáneo de la Ilustración, aunque **humanista y reformista**, en modo alguno puede considerarse *ilustrado* ya que, si bien en la batalla entre **antiguos y modernos** acepta algunas de las posiciones sostenidas, por ejemplo, por Francis Bacon, descarga sus más duras críticas contra Descartes y Hobbes, cabezas de fila de los **modernos**. Vico, como resume *Vicente Rodríguez Casado* (74), *parte de un supuesto fundamental. El auténtico objetivo del entender son las ideas y los hechos probables y verosímiles —probabilia et verosimilia—; es decir, la ciencia hay que construirla con los desechos de Descartes y Hobbes. El reducir el conocimiento a solo lo claro y distinto condena al hombre a una superficialidad insana. La razón en sí, separada de la imaginación, reseca el alma. No se puede, y menos en aras de una exigencia metodológica —el famoso mos geometricus— sacrificar, precisamente, aquellas cosas que dependen del arbitrio humano. Es el hombre como ser histórico, lo que debemos explorar. ¿Contentarnos con la superficie de las aguas, como nos predicán los mecanicistas, cuando podemos medir la profundidad de la mar desde la perspectiva del tiempo?*

La idea humana y el hecho humano —según Vico— se concentran entre sí en los signos que la historia nos ha dejado: en el lenguaje, en las instituciones, en los hábitos y costumbres, en los monumentos, en las leyes, en la música, en la poesía. Y todo ello sucede al modo histórico, como hechos humanos dirigidos por ideas humanas; no a la manera de una realidad secundaria, según entendían la historia los racionalistas, puesto que éstos solo atinaban a ver —dice— una naturaleza inmóvil, de la que querían deducir todos los secretos. El curso de cada pueblo, de cada cultura, pasa siempre por las fases teocrática, aristocrática y democrática. La espiral puede recomenzar —recorso— pero ya sobre un nivel distinto. En todo caso, el proceso se efectúa ante la red de

(74) *Vicente Rodríguez Casado. Orígenes del capitalismo y socialismo contemporáneo. Lima, Perú, 1979, pág. 183 y ss.*

seguridad tendida por la Providencia divina, que nunca permitirá graves desviaciones de lo que es, por otra parte, sólo acción humana. Una espiral cuyo estudio de carácter retrospectivo, a posteriori, permite conocer las leyes generales de comportamiento, y hasta cierto punto, de dirección, que se oponen por tanto de manera radical a la línea recta constantemente ascendente, propia del optimismo histórico deísta, mantenido después por la prospectiva kantiana.

El pensamiento de Vico no tuvo suerte en su tiempo. El papel que podía haber desempeñado como árbitro entre reaccionarios y progresistas no se plasmó en la realidad, sea por su temperamento hosco, sea por la oscuridad retórica de sus planteamientos. Aunque Carlos VII de Nápoles, que después sería Carlos III de España, apoyó al humanista en las postrimerías de su vida, su principal obra, *Principios de la Ciencia Nueva en torno a la común Naturaleza de las Naciones*, publicada entre 1725 y 1744, año de su muerte, no le deparó en vida más que disgustos y su influencia no se hizo notar hasta que, en pleno siglo xx, los neohegelianos Benedetto Croce (1866-1952) y Giovanni Gentile (1875-1944) se inspiraron en él para corregir el **determinismo absoluto** que en el pensamiento de Hegel preside el devenir de la historia.

Volviendo a David Hume, lo último que quisiera decir es que este filósofo puede ser también considerado un **economista** puesto que escribió sobre salarios, interés, teoría cuantitativa del dinero, comercio, balanza de pagos, etc.; pero todo cuanto dijo puede hallarse en los econométricos Petty (1623-1687) y Cantillon (1680-1734), en el fisiócrata Quesnay (1694-1774), a su vez filósofo iusnaturalista y, después de todos ellos, pueda o no llamársele fisiócrata, en Jacques Turgot, Barón de l'Aulne (1727-1781) —último jalón antes de llegar a Adam Smith— que fue Ministro de Hacienda con Luis XVI como lo había sido de Luis XIV Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), a quien Adam Smith convierte en blanco de sus críticas contra el mercantilismo.

IV. LA FILOSOFÍA MORAL DE ADAM SMITH

Al llegar a Adam Smith (1723-1790) hay que hacer una advertencia. Adam Smith, por un lado, ha desempeñado un papel, **por lo menos, crucial** en la evolución de la economía como ciencia. Digo por lo menos crucial, sin entrar en más profundizaciones, porque no es ésta la ocasión para analizar si este papel fue **germinal** o, por el contrario, el pensamiento económico de Smith está **endeudado** —y en su caso en qué cuantía— con sus predecesores. Como hacen observar Campbell y Skinner en la introducción de su edición de **La Riqueza de las Naciones**, citando a Dugald Stewart, *después de todo, el mérito de una obra como la de Mr. Smith radica menos en la novedad de los principios que contiene que en los razonamientos empleados para apoyar dichos principios y en la forma científica en que se expresan con perfecto orden e interrelación. No debería sorprendernos descubrir que la Riqueza de las Naciones (como la Teoría de los Sentimientos Morales) puede también suponer una gran obra de sistematización, cuya distinción consistió en exhibir una «visión sistemática de los puntos más importantes de la Economía Política»; una visión sistemática cuyo contenido muestra un claro desarrollo por encima de los conocimientos de*

Adam Smith en la década de 1760 y del de los fisiócratas como escuela (75).

Por otra parte, el sistema de organización económica que Adam Smith descubre, analiza y recomienda es el que hoy designamos —en palabras del propio Von Hayek— con el *poco afortunado término de capitalismo* (76), aunque Smith, que escribió largamente del capital en todas sus formas, no empleó nunca la palabra **capitalista** y menos el vocablo **capitalismo**, que *Karl Marx* desconocía aún en 1867 y no fue utilizado como antítesis de **socialismo** hasta el año 1902 a raíz de la publicación de la obra *El Moderno Capitalismo* de *Werner Sombart*.

Ya he aludido a los **inconvenientes** que el uso de la palabra capitalismo lleva consigo. *Von Hayek*, a este propósito, dice que, al descansar en la idea de un sistema de convivencia puesto al servicio de los poseedores de capital, nada tiene de sorprendente que levantara la más **profunda animadversión**, especialmente entre los trabajadores, a pesar de las ventajas que para su nivel de vida ha significado la acumulación del ahorro en forma de capital. Ahora bien —sigue diciendo Hayek— *como sólo gracias a dicha capitalización devino posible la actual sociedad extensa, no es extraño que, orgullosos de sus propios logros, algunos capitalistas consideraran adecuado el uso del término capitalismo para definir el sistema. La generalización del apelativo, sin embargo, reforzó la idea de que el esquema comporta un insoluble antagonismo de clases, supuesto que carece en realidad de todo fundamento* (77).

Y sin embargo el profesor austriaco, como nos sucede a algunos de nosotros, tampoco se halla cómodo con la solu-

(75) Adam Smith. *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*. 1776. Edición de R.H. Campbell y A.S. Skinner. Traducción española, Oikos-tau. Barcelona, 1988. Introducción, pág. 31.

(76) F.A. von Hayek. *La fatal arrogancia*. Unión Editorial, 1990, pág. 33.

(77) Von Hayek. *Op. cit.*, pág. 180.

ción a veces propuesta de sustituir capitalismo por **economía de mercado**, **liberalismo económico**, o **economía de empresa**, por la sencilla razón de que estas expresiones, dejando aparte su longitud, tienden a producir la confusión con otros sistemas de raíz socialista, recordando, para probarlo, la usurpación del nombre **liberalismo** por parte de los socialistas americanos, a prósito de lo cual, Schumpeter dijo que *como suprema, aunque inintencionada, prueba de admiración, los enemigos del sistema de libre empresa parecen haber juzgado oportuno adueñarse de su denominación* (78).

Si Von Hayek no encuentra otra salida a los inconvenientes derivados de lo que llama **nuestro envenenado lenguaje** que adoptar el vocablo, de origen griego, **catalaxia**, pienso que, a pesar de que este término por su riqueza conceptual pueda ser aceptado por los académicos, tendremos que conformarnos con seguir empleando, en nuestra vida diaria, la palabra capitalismo, explicando, de vez en cuando, lo que queremos significar con este nombre, o simplemente añadiéndole, como por ejemplo hace *Michael Novak*, una coletilla para hablar de **capitalismo bien entendido**.

Señalado esto, lo cierto es que las **críticas morales** que se hacen al capitalismo, y que son las que me han movido a estas reflexiones, dicen apoyarse en los **fallos éticos** que pretenden hallar en la **obra** de Adam Smith, citando al respecto algunas frases, espigadas de sus más divulgados textos, en las que se ensalza, según los acusadores, el egoísmo, el interés propio, la busca de la propia ganancia, y las pasiones privadas, todo lo cual les parece suficiente para concluir que, a pesar de la probada eficacia del capitalismo, hay que rechazarlo —los más moderados dicen corregirlo— por ser **inmoral**.

(78) Citado por Von Hayek. *Op. cit.*, pág. 178.

Las tesis económicas de Adam Smith

Por lo tanto, al analizar el pensamiento adamita no nos detendremos tanto en su **vertiente económica** como en su **sustrato moral**. Ahora no nos interesa demasiado si Adam Smith acertó o erró en sus tesis económicas. Probablemente hay de todo. El profesor *George J. Stigler*, en ocasión del bicentenario de *La Riqueza de las Naciones*, dedicó un artículo (79) a señalar los éxitos y los fracasos de Adam Smith, entendiendo que una proposición ha tenido éxito si ha sido incorporada al paradigma de los economistas contemporáneos o sucesivos, sea para aceptarla, sea para discutirla; por contra, una proposición ha fracasado si los colegas la han ignorado o despreciado, cuando por su importancia, con independencia de que fuera verdadera o falsa, debiera haber sido tomada en consideración.

Con estos criterios, Stigler concluye que Smith ha tenido un éxito espectacular —el de centrar la economía en el análisis del comportamiento de los individuos que persiguen su propio interés en condiciones de competencia— y otros **tres éxitos importantes**: la teoría sobre el tipo de los **salarios** y el del beneficio; la refutación científica del **mercantilismo**; y la teoría de la relación entre los salarios y los **fondos** destinados a su pago. Smith también ha tenido, según Stigler, **un éxito inadecuado**, es decir, el logrado por una teoría que, a pesar de ser errónea, ha influido, aunque relativamente poco en este caso, en sus contemporáneos y sucesores: la teoría del **trabajo productivo** y el trabajo **improductivo**.

Los fracasos de Smith, siempre siguiendo a Stigler, han sido *cuatro*: primero, la teoría de la jerarquía de la **productividad del capital** según se emplee en la obtención de primeras materias, en la transformación de las mismas, en

(79) George J. Stigler. «The successes and failures of professor Smith. Journal of political economy». 1976. vol. 84, n.º 6, pág. 1.199.

su transporte, o en su venta al por menor. Segundo, la teoría de la **utilidad social**, de mayor a menor, del comercio interno, el comercio internacional y el comercio de tránsito; tercero, su **medida del valor** en cantidad de trabajo, constituido en patrón único y definitivo; y cuarto, su **teoría monetaria**. Pero, añade Stigler, lo lamentable en el caso de Adam Smith es —por paradójico que parezca dado su inmenso prestigio y su gran poder de persuasión— que no lograra la aceptación, por parte de sus contemporáneos e inmediatos sucesores, de **tres grandes ideas** que eran correctas, profundas y fecundas. Estas tres teorías smithianas lamentablemente rechazadas son: su bien fundada refutación de la teoría de los **salarios de subsistencia** que, por culpa de Malthus, se impuso durante una generación; su **teoría de la renta**, que tras haber recibido escaso reconocimiento por parte de John Stuart Mill y haber sido rechazada por Marshall, tardó más de cien años en ser aceptada; y, finalmente, su famosísima **teoría de la división del trabajo** que —a pesar de ser universalmente citada, utilizando el ejemplo de la fábrica de agujas con que se abre *La Riqueza de las Naciones*— no se ha desarrollado lo suficiente, dice Stigler, para que la muy convincente presentación de Smith sobre lo que constituye el **mayor manantial de progreso económico** hubiera podido convertirse en un operativo uso de las especializaciones dentro de la moderna teoría de la producción.

Las tesis morales de Adam Smith

Sea o no acertado este balance entre los éxitos y los fracasos que en la obra económica de Smith hayan existido, pasemos a lo que ahora nos interesa, es decir, a su **filosofía moral**, contenida, aparte de lo que pueda hallarse en sus conferencias sobre jurisprudencia, retórica y bellas letras,

en sus dos grandes libros, *La Teoría de los Sentimientos Morales* (1759) y la *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776). En mi opinión, para penetrar en el pensamiento moral de Adam Smith estas dos obras hay que leerlas conjuntamente o, si se quiere, leer *La Riqueza de las Naciones* a la luz de la *Teoría de los Sentimientos Morales*. Esto es así porque es fácil encontrar en la primera de estas obras palabras, frases o párrafos que, fuera de un contexto global, pueden ser interpretadas en forma diferente y hasta contraria por distintos comentaristas. Un ejemplo de lo que voy diciendo nos lo proporciona la **contradictoria interpretación** sobre la teoría de los salarios de Adam Smith, a que acabo de referirme, por parte no de panfletistas sino de serios profesores. Hemos visto que el profesor Stigler de la Universidad de Chicago, en 1976, lamentaba que la muy plausible teoría de los salarios de Smith, en contra de la teoría del nivel de subsistencia, no hubiera tenido éxito, culpando de ello a Malthus. Para el Prof. Stigler la teoría de los salarios de Adam Smith puede expresarse mediante una ecuación en la que el tipo de salario es igual al nivel de subsistencia más **una fracción** del incremento del capital en función del tiempo. Malthus habría hecho la fracción **igual a cero**. En 1991, otro profesor, Miguel A. Martínez-Echevarría, de la Universidad de Navarra, escribe: *la supuesta constancia del valor del trabajo hizo intuir a Smith la existencia de una tasa salarial natural constante a largo plazo que se determina por relación natural entre el volumen de la población y el crecimiento. Una intuición a la que aparentemente no dio mucha importancia, ni a la que tampoco dedicó posterior desarrollo, pero de la que tanto Malthus como Ricardo obtuvieron consecuencias fatales* (80). Está aludiendo, entre otras cosas, a las desmoralizadoras leyes de **bronce** basadas en el salario de subsistencia.

(80) Miguel A. Martínez-Echevarría. *Estatuto epistemológico de la teoría económica*. AA.VV. *Doctrina Social de la Iglesia y realidad socio-económica*. Universidad de Navarra, 1991.

Por mi parte, lo que leo en el capítulo VIII del libro I de *La Riqueza de las Naciones* es que en la actualidad, en Gran Bretaña los salarios son **superiores a lo necesario** para que un trabajador mantenga a su familia. Para convencernos de ello no será necesario que entremos en cálculos dudosos y aburridos sobre cuál es la cantidad mínima con la que es posible conseguir tal cosa. Hay síntomas evidentes, dice, de que los salarios no están regulados en ninguna parte del país por **la tasa más baja** que permite la condición humana. Y aporta cuatro observaciones empíricas para probarlo. Pero antes había dicho que **lo que ocasiona la elevación de los salarios no es la cantidad actual de riqueza en el país, sino su incremento continuo**. En consecuencia, no es en las naciones más ricas donde los salarios son altos, sino en las **más prósperas** o en las que el incremento de la riqueza sea **más rápido**. De hecho, Inglaterra es, en el momento actual, una nación mucho más rica que cualquier parte de América del Norte, pero los salarios son mucho más altos en ésta que en cualquier parte de Inglaterra porque aunque América del Norte no es tan rica como Inglaterra, es más próspera y avanza con una mayor rapidez en la adquisición de riquezas. Y un poco más adelante, después de advertir que la queja corriente de que el lujo se extienda hasta las capas más bajas de la sociedad y de que los trabajadores pobres no se contentan ahora con el alimento, vestido y alojamiento del pasado, es una buena prueba de que no sólo ha aumentado el precio monetario del trabajo, sino también su recompensa real, entra a enjuiciar estos hechos preguntándose si se ha de considerar esta mejora de las clases más bajas del pueblo como una ventaja o un inconveniente para la sociedad. La respuesta —dice— a primera vista parece clara. Los sirvientes y trabajadores de todas clases constituyen, sin duda, la mayoría de toda sociedad política de importancia, y lo que mejora a la mayoría nunca puede ser considerado perjudicial para la totalidad. Ninguna sociedad puede ser próspera y feliz si la mayoría de sus miembros son pobres y miserables. Además, es justo que aquellos que alimentan y proporcionan el vestido

y alojamiento del conjunto de la sociedad dispongan de una parte de lo que produce su propio trabajo para alimentarse, vestirse y tener una vivienda adecuada. Y tras diversas consideraciones concluye: una retribución generosa del trabajo es el efecto de una creciente riqueza y la causa de una población creciente. Quejarse de ello significa lamentarse de los efectos y causas necesarios de la prosperidad general. En el estado progresivo, o sea, cuando la sociedad está avanzando hacia posiciones de mayor riqueza, más que una vez conseguida la plenitud de sus riquezas, es cuando la condición de los trabajadores pobres, de la mayoría de la sociedad, por tanto, es la mejor y más confortable. Su condición es muy dura en los estados estacionarios, y miserable en los regresivos. El estado progresivo es, realmente, alegre y lisonjero para las distintas clases de la sociedad, el estacionario es triste, y el regresivo melancólico.

En estos párrafos de Smith late lo que, a mi entender, de manera más explícita aparece en muchos otros. Es decir, una descripción del **mundo como es** desde su concepción del **mundo como debe ser**, puesta de manifiesto por las muy duras críticas a determinados comportamientos individuales, dentro de una realidad que analiza y afirma que funciona. Así sucede en uno de los dos únicos párrafos en los que aparece la famosísima **mano invisible**; el de la *Teoría de los Sentimientos Morales* donde hablando del orgulloso e insensible terrateniente, dice que *en verdad la capacidad de su estómago no tiene proporción con la inmensidad de sus deseos. Finalmente, su estómago no recibirá más que el del más modesto campesino. Además, todo lo que no pueda consumir tendrá que distribuirlo entre todos aquellos que preparen de la manera más bella posible ese poquito que le entra en su estómago. Todos ellos, entonces, derivan de su lujuria y de su capricho esa proporción de las necesidades de la vida que hubieran esperado en vano de su humanidad y justicia. El rico consume, en definitiva, muy poco más que el pobre; pese a su natural egoísmo y rapacidad, pese a que no quiere otra cosa más que su propio provecho, involuntariamente*

divide con el pobre el producto de todos sus artificios. Está manejado por una «mano invisible» para hacer casi la misma distribución de las necesidades de la vida que hubiera sido hecha por una persona equitativa. Por lo tanto, sin intentarlo, sin saberlo, el rico avanza los intereses de la sociedad y provee los medios para la multiplicación de la especie. Cuando la Providencia dividió la tierra entre unos pocos señores terratenientes, nunca olvidó ni abandonó a los pequeños de este mundo. Ellos, finalmente, también obtienen su parte en el producto. Y en lo que realmente hace a la felicidad del hombre, en eso no son inferiores a aquellos a quienes miran y admiran tan arriba de ellos. En salud del cuerpo y paz del espíritu todos los rangos están en el mismo nivel. El mendigo que toma sol en el costado de la carretera goza a veces de esa seguridad por la cual luchan los reyes (81). Una mezcla, como se ve, de severos calificativos morales —orgullosos, insensibles, egoístas, rapaces, ostentosos, caprichosos para los que no quieren otra cosa que su propio provecho con un favorable juicio económico sobre el resultado final. Es como si dijera que la sociedad que ve no le gusta en absoluto desde el punto de vista moral pero que, a pesar de este desorden moral, funciona, promoviendo el mayor bien común posible. Lo cual es distinto de afirmar —cosa que, a mi entender, no hace— que, para que funcione son necesarios los vicios que fustiga.

El Smith que, en su tan manoseada frase de *La Riqueza de las Naciones*, dice que *es vano esperar que la cooperación de los demás provenga sólo de su benevolencia* (82), es el mismo Smith que abre la *Teoría de los Sentimientos Morales* escribiendo que *por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla*. La compa-

(81) TSM. IV.i.10.

(82) RN.I.ii.2.

ración de estas dos frases es la que hace decir a E.G.West, uno de los modernos estudiosos de Adam Smith, que es cierto que, en su segundo libro, Smith afirma *que no es por benevolencia que el carnicero os proporciona la comida*, pero en el primero nos dice *que no es por interés propio por lo que el carnicero salta al río para salvarnos de morir ahogados. El propio interés coexiste con la benevolencia. No son incompatibles, y cada uno tiene un papel que jugar en el momento apropiado. Fijarse exclusivamente en una sola dimensión de la vida origina un falseamiento de la perspectiva total* (83). Esto permite concluir, en mi opinión, que cuando Smith dice que no podemos esperar la cooperación de los demás sólo de su benevolencia, hay que entender que no **siempre**, pero sí en **muchas ocasiones**; y que no **exclusivamente**, pero sí **concomitantemente**, la benevolencia es motor del obrar humano.

Por otra parte Adam Smith, que habla de la *eminente estima con la que todos los hombres consideran una continua perseverancia en la práctica de la frugalidad, laboriosidad y aplicación, aunque el objetivo no sea otro que la adquisición de riquezas* (84), y elogia reiteradamente el **hombre frugal** que es su arquetipo de benefactor público, siente una gran aversión hacia el **consumismo** ostentoso y frívolo, que —según él— sólo proporciona satisfacciones ilusorias. A este respecto es muy elocuente el párrafo de *La Riqueza de las Naciones* donde escribe que *lo que no pudo hacer por sí sola la violencia de las instituciones feudales, lo introdujo gradualmente la insensible y lenta operación del comercio exterior y de las manufacturas. Éstas proporcionaron a los grandes propietarios bienes para cambiar por el producto excedente de sus tierras y que no podían consumir por sí mismos, sin tener que compartirlos con sus colonos o sirvientes. Todo para mí y nada para los demás fue siempre la máxima*

(83) Cfr. E.G.West. *Adam Smith. El hombre y sus obras*. Unión Editorial. Madrid, 1989, pág. 91.

(84) RN.IV.i.2.8.

*vil del poderoso. Por ello, tan pronto como encontraron un medio para consumir por sí mismos la totalidad de sus rentas, no se preocuparon de dar participación a los demás. Por un par de hebillas de diamantes, o por algo tan frívolo e inútil, intercambian el sustento, o el precio del sustento (que es lo mismo) de mil hombres durante un año, y con él toda la autoridad que le hubiese dado su mantenimiento. Sin embargo, estas hebillas serían para su uso exclusivo, mientras que con arreglo a como realizaba sus gastos anteriormente habrían participado en su disfrute al menos mil personas. Tal diferencia era perfectamente decisiva para aquellos que determinaban la preferencia; y así, por la satisfacción de la más pueril y despreciable de todas las vanidades, fueron enajenando gradualmente todo su poder y autoridad. Esta postura de Smith, tan contraria al consumismo, explicaría, tal vez, que, conociendo como conocía la **teoría del valor** basada en la **utilidad** sostenida por los escolásticos tardíos y llegada hasta él a través de Grocio y Pufendorf, errara, como ya hemos señalado, al hacer depender el valor de las cosas de la **cantidad de trabajo** necesario para obtenerlas y cuyo coste psicológico de realización consideraba significativamente más estable para la persona que el placer psicológico, que detestaba, de consumir cualquier conjunto de bienes.*

La noción de virtud y el principio de aprobación

Al establecer su teoría moral, Adam Smith parte del supuesto que un sistema ético debe responder a dos preguntas; primero, **en qué** consiste la virtud y segundo, **de qué forma** el hombre determina que una acción es virtuosa. Una gran porción de la *Teoría de los Sentimientos Morales*, toda la parte VII, en sus cuatro secciones, está dedicada a analizar cómo a lo largo de los siglos los **diferentes sistemas morales** han intentado contestar a estas dos cuestiones: la noción de virtud y lo que Smith llama el **principio de aprobación**.

En lo que se refiere a la **naturaleza** de la virtud, Smith agrupa estos sistemas en **tres categorías**, según que la hagan consistir en la **corrección** (*propriety*), la **prudencia**, o la **benevolencia**; reservando un cuarto capítulo para los **sistemas licenciosos** que niegan la posibilidad de un comportamiento virtuoso y que Smith personifica en el **Sistema del doctor Mandeville**, que descalifica y a cuyas falacias, para rebatirlas, dedica todo el capítulo. En lo que concierne al **principio de aprobación**, Smith divide los sistemas también en **tres grupos**, según que la aprobación se asiente en la **razón**, en el **sentimiento**, o en el **amor a uno mismo** (*self-love*). En relación con este último grupo hay que tener en cuenta que Smith, a lo largo de sus trabajos, distingue perfectamente entre **self-love** o **self-interest**, que pueden traducirse como amor a sí mismo e interés propio o personal, y **selfish** que corresponde estrictamente al vicio moral que denominamos **egoísmo**. Es, por tanto, excesivamente simplificador entender que cada vez que Smith habla de **interés propio** está hablando de egoísmo. A pesar de las imprecisiones evidentes en el empleo que hace de los términos, una lectura atenta de su obra permite afirmar que el interés propio adamita es, en primer lugar, **una** de las motivaciones —no la única— del obrar humano; en segundo lugar, que no se trata de un principio **absoluto** ni siquiera en el campo específico de la actividad económica; y, en tercer lugar, que la persecución del interés propio debe realizarse **dentro de un orden** preciso, no sólo económico, jurídico y sociológico, sino también ético (85).

El seguimiento de la VII parte de la Teoría de los Sentimientos Morales permite ver cuáles han sido las principales influencias en el sistema elaborado por Adam Smith. Todo el mundo está de acuerdo que fue en la antigüedad clásica y en especial en la **escuela estoica** —como al hablar

(85) Cfr. Juan Marcos de la Fuente. «Intereses privados e intereses públicos». *Cuadernos del pensamiento liberal* N° 11. Unión Editorial. Madrid, 1991.

de ésta señalábamos— donde Smith halló una parte importante de su inspiración. Sin duda que la tradición religiosa **judeo-cristiana**, en la que había sido educado, tuvo también que dejar su impronta en él, aunque dentro de la corriente **deísta** donde había desembocado la escuela filosófica escocesa, tres de cuyos representantes —Shaftesbury, Hutcheson y Hume— fueron sus más inmediatos inspiradores. A esta influencia se debe el método —de raíz newtoniana— aplicado por Smith al estudio de la moral, que intenta explicar la **mayor** cantidad posible de fenómenos morales con la **menor** cantidad posible de principios. Smith, yendo más allá de donde habían llegado sus predecesores, pretende explicarlo **todo** por la **simpatía**, como único principio de valoración, aplicado por el **observador** que actúa como juez. Para comprender la ética de Smith hay que entender lo que quería decir con estos dos términos: **simpatía** y **observador**.

La simpatía para Smith, como para Hume, es una **pasión**. Las pasiones las clasifica en las que **miran hacia uno mismo** y las que **miran hacia los demás**, pretendiendo que tanto las unas como las otras pueden producir actos virtuosos. Entre las pasiones que miran hacia los demás, que llama **benevolentes**, está la **simpatía** de la que expresamente dice que *no puede en modo alguno considerarse como un principio egoísta* (86). Para probarlo pone diversos ejemplos de los que, a pesar de la imprecisión con que Smith maneja la palabra simpatía, cabe deducir que habiendo empezado a utilizarla en el sentido común o vulgar de su tiempo, es decir, como piedad o compasión, acaba definiéndola como una cierta armonía, acuerdo o **concordancia** de sentimientos entre el **observador** que ha de juzgar y el **agente** juzgado. Estas dos figuras separadas, incluso cuando no pueden ser más que imaginarias, constituyen el entramado del juicio moral adamita. En efecto; la **correspondencia** entre los sentimientos que se supone experimenta el agente y los que

el observador experimentaría en su lugar, permite, según Smith, deducir que la acción es **correcta**. Si, además, el observador se fija en los sentimientos que se supone experimentará la persona que recibe los resultados de la acción del agente y simpatiza con ellos, Smith deduce que la acción no sólo es **correcta** sino además **meritoria**, es decir digno de alabanza y recompensa. En los supuestos contrarios, la acción debe reputarse **incorrecta** y **demeritoria**, es decir, vituperable y castigable (87). Esta gradación de corrección a mérito⁸⁷, o de incorrección a demérito, es la que conduce a Smith a la distinción entre **simple corrección y virtud**. *La virtud, dice, es excelencia, algo excepcionalmente grande y bello, que se eleva muy por encima de lo vulgar y corriente. Las virtudes afables consisten en ese grado de sensibilidad que nos sorprende por su exquisita e insólita delicadeza y ternura; las reverenciales y respetables, en ese grado del dominio de sí mismo que pasma por su asombrosa superioridad sobre las más rebeldes pasiones de la naturaleza humana* (88).

El mecanismo establecido por Smith para juzgar los actos humanos mediante el sentimiento de la simpatía, le conduce, cuando se trata de los actos propios, a la figura del **espectador imparcial** ya que, según él *el principio por el cual aprobamos o reprobamos naturalmente nuestra propia conducta, parece ser en todo el mismo por el cual nos formamos parecidos juicios respecto de la conducta de las demás gentes. Aprobamos o reprobamos la conducta de otro, según que sintamos que, al hacer nuestro su caso, nos es posible o no simpatizar cabalmente con los sentimientos y motivos que la normaron. Y, del mismo modo, aprobamos o reprobamos nuestra propia conducta, según que sintamos que, al ponernos en el lugar de otro y como quien dice mirar con sus ojos, y desde su punto de vista, nos es posible o no, simpatizar cabalmente con los sentimientos y motivos que la determina-*

(87) Cfr. TSM. I.i.3.5-7.

(88) TSM. I.i.5.6.

ron. No podemos nunca inspeccionar nuestros propios sentimientos y motivos; no podemos nunca formar juicio alguno respecto de ellos, a no ser que nos salgamos de nuestro natural asiento, y procuremos visualizarlos como si estuviesen a cierta distancia de nosotros. Mas la única manera como podemos hacer esto es intentando contemplarlos a través de los ojos de otras gentes, o, mejor dicho, al modo en que otras gentes probablemente los verían. Todo juicio que nos formemos sobre ellos, de consiguiente, necesariamente deberá guardar alguna secreta relación, ya sea con lo que son o con lo que —bajo ciertas condiciones— serían, o con lo que imaginamos debieran ser los juicios de los otros. Pugnamos por examinar la conducta propia al modo que imaginamos lo haría cualquier espectador honrado e imparcial. Si, poniéndonos en su lugar, logramos concienzudamente penetrar en todas las pasiones y motivos que la determinaron, la aprobamos, por simpatía con el sentimiento aprobatorio de ese supuesto tan equitativo juez. Si, por el contrario, participamos de su reprobación, es que la condenamos (89).

El juicio moral en Adam Smith y la norma objetiva

En suma, Smith piensa que para juzgar nuestra propia conducta debemos ponernos en el lugar de los otros y ver si en esta posición somos capaces de simpatizar con nosotros mismos, aprobando así nuestra conducta. Como se ve, la originalidad de Smith consistiría en identificar **conciencia moral con espectador imparcial**. Pero, ¿significa esto que la conciencia moral, entendida como un proceso análogo al empleado para juzgar a los demás, se forma como **resultado** de las opiniones prevalecientes, en cada sociedad y en cada momento, sobre lo que es correcto y lo que no lo es? Dicho de otra forma, ¿piensa Smith que no existe una **regla objetiva** para juzgar la propia conducta? Así parece pensar

y, si así efectivamente pensara, no haría otra cosa que ser congruente con las consecuencias que un sistema moral basado en el sentimiento ha de producir. Seguiría, en este punto, los pasos de Hume, según el cual, como hemos recordado, no es la **razón** la que ha de comparar las acciones con una regla establecida sino que es el **sentimiento** el que ha de formular el **juicio moral**. En la misma línea se mueve Smith cuando, al hablar de la parcialidad de los juicios relativos a la propia conducta, dice que *este engaño de sí mismo, esta fatal flaqueza de los hombres, es causa de más de la mitad de los desórdenes de la vida humana. Si pudiéramos vernos al modo que nos ven los otros o al modo como nos verían si lo supieran todo, sería inevitable una reforma general* (90), añadiendo a continuación que *no aprobamos o condenamos los actos en particular porque al examinarlos resulten estar de acuerdo o no con alguna regla general. Por el contrario, la regla general se forma hallando, mediante la experiencia, que todas las acciones de una cierta clase o acompañadas de determinadas circunstancias son aprobadas o desaprobadas* (91). De esta frase puede deducirse que, para Smith, no hay un **sentido moral innato** y que es de la convivencia de donde se deducen las reglas de moralidad; ésta es de hecho la misma postura del, para Smith, **juicioso** señor Locke.

Sin embargo, en otros lugares Smith habla de *una percepción primaria de lo bueno y lo malo* (92) y de *unos instintos primarios e inmediatos* (93) que nos guían. Y estas frases, en cambio, parecen reflejar la concepción tradicional de la conciencia que, como **norma próxima** de la moralidad del obrar, consiste en un **juicio** mediante el cual la persona examina la bondad o malicia de una acción, dadas unas determinadas circunstancias, en razón de la relación de dicha acción con la **norma remota**, constituida por el

(90) TSM. III. IV. 6.

(91) TSM. III.iv.8.

(92) TSM. VII.3.ii.

(93) TSM. II.1.v.

orden de valores transmitido por la **ley moral** que, por lo menos en sus **primeros principios**, es de carácter **innato** y **universal**. Esta concepción, no acepta que los juicios deontológicos naturales sean un producto de la cultura, un fenómeno sociológico creado por la convivencia social. Lo único que la influencia social puede producir es un juicio de conveniencia para adaptarse a lo que es **sociológicamente normal**; pero no puede en absoluto producir la idea de que **esta cosa debe hacerse** y **esta cosa debe evitarse**.

Es difícil decir cuál es la postura que, en el fondo, adopta Adam Smith, porque en esta materia es impreciso y hasta contradictorio. Una prueba de ello nos la da cuando afirma que *la Naturaleza, cuando formó el hombre para la sociedad, le dotó de un innato deseo de agradar y una innata aversión a ofender a sus semejantes.(...) Pero este deseo de aprobación y esta aversión a ser desaprobado, por ellos mismos, no le hubieran hecho apto para la sociedad a la que iba destinado. La Naturaleza, en consecuencia, le dotó, no sólo del deseo de ser aprobado por los demás, sino también con el deseo de ser **aquello que debe ser aprobado**; o de ser **aquello que él mismo aprueba** en los otros hombres (94). Igual sucede cuando, en el mismo capítulo, añade que a pesar de que el hombre ha sido constituido inmediato juez de la raza humana, lo ha sido sólo en primera instancia; y cabe una apelación de su sentencia ante un mucho más alto tribunal, el tribunal de su propia conciencia, el del supuesto imparcial y bien informado espectador, el del hombre interior, el gran juez y árbitro de su conducta. Las jurisdicciones de estos **dos tribunales** están fundadas sobre principios que, a pesar de, en ciertos respectos, ser semejantes y emparentados, son, sin embargo, diferentes y distintos. La jurisdicción del **hombre exterior** se funda conjuntamente en el deseo de **obtener la alabanza** y en la aversión a **obtener la censura**. La jurisdicción del **hombre interior** se basa en el deseo de **ser digno de la alabanza** y a la aversión a **merecer la censura**; en el deseo de poseer aquellas*

cualidades y realizar aquellas acciones que amamos y admiramos en los otros; y en el pavor a poseer aquellas cualidades y realizar aquellas acciones que odiamos y despreciamos en los otros (95).

Pero en materia de juez y de tribunal, en la filosofía smithiana hay más. En el párrafo que sigue al que acabo de citar, refiriéndose a la situación del que sufre, asombrado y confundido por los juicios humanos, dice que, en tales casos, descubierta la necesidad de actuar no tanto humanamente como teniendo en cuenta su **origen divino**, *la única efectiva consolación del hombre humillado y afligido consiste en la apelación a otro todavía más alto tribunal, el del omnisciente Juez del mundo cuyos ojos nunca pueden ser burlados y cuyos juicios nunca pueden ser pervertidos*. Y desarrolla, a continuación, la tesis según la cual la felicidad en esta vida, en muchas ocasiones, *descansa en la humilde esperanza y espera de la vida venidera; esperanza y expectativa —dice— profundamente enraizada en la naturaleza humana*. Naturalmente, digo yo, que esta referencia del hombre interior al Juez Supremo no excluye el **subjektivismo** en el juicio moral, si esta referencia no se basa en la busca y aceptación de las **reglas objetivas** del obrar moral establecidas por este Juez que, por ser autor de la Naturaleza, es al mismo tiempo Legislador Supremo.

Otra muestra de la dificultad de interpretar el pensamiento de Adam Smith, dificultad que tal vez explica que sea un autor tan controvertido y polémico, la tenemos al ver que Smith, que ha dicho, como ya hemos recordado, que las reglas de moralidad se forman mediante la experiencia, en otra parte, ante la evidencia de que **usos y costumbres inmorales** —violencia, licenciosidad, falsedad, injusticia— puedan establecerse y ser aceptados socialmente, afirma que las personas inmersas en esta situación **pueden y deben condenarlas**, ya que si bien estas costumbres socialmente aceptadas influyen en nuestros juicios morales,

esta aceptación no constituye un **criterio adecuado** para deducir que tales costumbres son correctas (96).

Adam Smith y el utilitarismo

Ante estas contradicciones, podemos preguntarnos si, a fin de cuentas, la ética smithiana no es una ética **utilitarista**. No lo es, ciertamente, al estilo de Hobbes, que Smith rechaza plenamente, como podía suponerse, pero tampoco parece que coincida plenamente con la forma de utilitarismo adoptada por su amigo Hume, al que rebate señalando que este **ingenioso y ameno autor**, después de haber explicado por qué la utilidad agrada *se ha visto tan impresionado por esta visión de las cosas, como para reducir nuestra completa aprobación de la virtud a la percepción de esta especie de belleza que resulta en la aparición de la utilidad*. Pero Smith afirma que, a pesar de lo defendido por Hume, *esta visión de la utilidad o perjuicio no es ni la primera ni la principal fuente de nuestra aprobación o desaprobación. Estos sentimientos, qué duda cabe, son realzados y avivados por la percepción de la belleza o deformidad resultantes de la utilidad o perjuicio. Aun así, insisto —dice— son originalmente diferentes de esta percepción* (97). Es decir, el juicio aprobatorio no puede deducirse de la utilidad que es, además, un elemento accidental. El hombre no actúa, según Smith, **con vistas** a obtener una utilidad, aunque esto no le impide reconocer, a posteriori, que las **acciones virtuosas son útiles** y las **viciosas no lo son**. Esta postura parece un claro reflejo de la frase, ya citada, de Locke: *la rectitud de una acción no depende de la utilidad, sino que la utilidad es una consecuencia de la rectitud*.

(96) Cfr. TSM. V.2.2.

(97) TSM. IV.2.3.

Intento de conclusión sobre la ética smithiana

La conclusión de este somero examen de la filosofía moral smithiana podría ser que nuestro autor, que se **debate** entre el juicio del **sentimiento** y la necesidad de apoyarse en algo más **estable**, no logra dar una solución consistente con sus propios principios. Lo cual no es obstáculo para reafirmar lo que, al principio de nuestro análisis, ya señalábamos, y es que el pensamiento de Adam Smith se mueve en **dos planos**, en uno describe lo que le parece ser la **realidad que observa** y en otro dibuja lo que a él, lleno de elevados sentimientos, le **gustaría que fuera**. Así, cómo muestra del característico optimismo de la **escuela escocesa**, dice que el hombre desea *no sólo ser amado sino merecerlo; o ser aquello que es el objeto natural y propio del amor. De forma natural teme, no sólo ser odiado sino ser odioso; o ser aquello que corresponde al objeto natural y propio del odio. Desea, no sólo la alabanza sino ser merecedor de ella; o ser aquello que, aunque no sea alabado por nadie, es el objeto natural y propio del elogio. Teme también, no sólo la culpa, sino ser merecedor de ella; o ser aquello que, aunque no sea culpado por nadie, es, de todas formas, el objeto propio de la culpabilidad* (98). Y en otro lugar afirma que *el sentir mucho por los otros y muy poco por nosotros mismos, el refrenar nuestro egoísmo y entregarnos a nuestras afecciones benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana; y únicamente esto puede producir entre la humanidad esa armonía de sentimientos y pasiones en que consiste toda su gracia y corrección. Así como el amar a nuestro prójimo es la gran ley de la Cristianidad, así también, el gran precepto de la Naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro próji-*

mo, o, lo que viene a ser lo mismo, como nuestro prójimo es capaz de amarnos (99).

Por todo lo cual pienso que no es correcto atribuir al sistema de economía de mercado descrito por Adam Smith el ingrediente **indispensable** del egoísmo y la vulneración de los valores morales **para que** el sistema funcione. El sistema funciona, en el pensamiento adamita, porque los hombres buscan el interés propio, que es un **interés propio racional** que excede con creces la preocupación exclusiva por uno mismo, el egoísmo, la avidez y la codicia. Uno actúa en interés propio tanto cuando busca, por ejemplo, una ganancia material inmediata, como cuando, también por ejemplo, busca mejorar el nivel material, espiritual o cultural de sus conciudadanos; en ambos casos intenta satisfacer su interés propio **de acuerdo con sus propios valores**. De los textos de Adam Smith se deduce claramente, a mi entender, que, para él, el individuo que sin pretenderlo contribuye a crear el orden espontáneo dentro del cual el sistema funciona, **puede y debe** ser un individuo adornado de las **más altas virtudes**. Que en la realidad sea o no sea así, es **otra cuestión**. El sistema funciona con los hombres que realmente existen, unos virtuosos, otros viciosos y, la inmensa mayoría de ellos formados de una **compleja mezcla** de virtud y vicio. Estos hombres se manifiestan en muy diversas actuaciones, unas **egoístas**, que atropellan o pasan por alto los derechos de los demás y, justamente, condenamos; otras **altruistas**, en las que, para el bien directo de los demás, se renuncia a los propios derechos o se corre el riesgo consciente de sufrir un daño, actuaciones que alabamos; y, finalmente, la inmensa mayoría de las actuaciones humanas, fruto del **interés propio**, que ni atropellan el derecho ajeno ni sacrifican el propio, son actuaciones que en **sí mismas** ni son dignas de alabanza ni merecedoras de censura; son, desde el punto de vista moral, indiferentes y, desde este punto de vista, deben ser simplemente aprobadas o no censuradas.

Otro asunto es que los individuos que actúan dentro del sistema, por ignorar, olvidar o deliberadamente conculcar la dignidad de la persona humana, puedan comportarse **incorrectamente**, y de hecho así sucede muchas veces, dañándose a sí mismo y a los demás en lo que el hombre tiene de más valioso que es su propia condición de ser racional y libre. Otro asunto es también que podamos **poner en duda** que el sistema moral de Adam Smith, basado en el **sentimiento**, sea capaz de ayudar a los individuos a comportarse, en todas las circunstancias, de la forma correcta, es decir, de acuerdo con valores morales objetivos de carácter permanente, como sin duda es capaz de hacerlo un sistema basado en la **razón y la voluntad**, facultades con las que el hombre, primero, busca, dentro y fuera de sí, la ley a la que acomodar su conducta y, luego, se dispone a cumplirla. Y otra cosa es, por último, que el **orden espontáneo**, es decir, resultado de las innumerables actuaciones de los individuos que, movidos por su interés propio, sin proponérselo —conducidos o no por la metafórica mano invisible— lo crean, sea un orden **éticamente aceptable**, cualesquiera que sean los valores morales que animan la intencionalidad y la acción de dichos individuos. Porque lo que, a mi juicio, dice Adam Smith —y desarrolla Von Hayek— es que el orden espontáneo —que no es ni cosmos ni **taxis**, sino resultado de la actividad de los hombres pero no de su designio— conduce a grados de **bienestar material** mayores que los que se alcanzan si los hombres, con una concepción **constructivista**, se proponen el logro del bienestar común. Pero **no dice** que el bien que produce este orden —que es la prosperidad— pueda identificarse con el **bien del hombre** entendido desde la integralidad que se deduce de la **verdad del hombre**.

De todo esto que, evidentemente, es el meollo de la reflexión que nos ocupa, tendremos que hablar y lo haremos tan pronto como hayamos visto la inmediata evolución del pensamiento adamita en la línea de lo que se ha venido llamando la economía clásica.

V. JOHN STUART MILL. LIBERAL DE MENTE, SOCIALISTA DE CORAZÓN

Con Adam Smith se inicia la cadena de **economistas clásicos**, cuyos dos siguientes eslabones son, sin duda alguna, *Thomas R. Malthus* (1766-1834) y *David Ricardo* (1772-1823), a los que Schumpeter agrega *Nassau W. Senior* (1790-1864) quien con sus cuatro postulados (100) fue el primero en proporcionar, dice, una base **axiomática** a la teoría económica. A mí me gusta añadir el francés *Jean-Baptiste Say* (1767-1832) difusor de la obra de Smith en el Continente y quien, a pesar de que algunos lo califican de simple vulgarizador del maestro, puede ser considerado, por la ley de su nombre, como **precursor** de la economía de la oferta y que, por su defensa

(100) Estos postulados son: 1.º que todo hombre desea obtener más riqueza con el menor sacrificio posible. 2.º que la población del mundo está sólo limitada por el mal o el miedo. 3.º que las fuerzas del trabajo y de los demás instrumentos que producen riqueza se pueden aumentar indefinidamente mediante el uso de sus productos como medios de ulterior producción. 4.º que, supuesta constante la tecnología, el trabajo adicional empleado en las manufacturas es más que proporcionalmente eficaz y menos que proporcionalmente eficaz si se emplea en la agricultura.

del **papel del empresario** como ente distinto del capitalista, resulta ser un premonitor de la escuela austriaca.

Tanto **Malthus** como **Ricardo** reelaboraron la teoría general del equilibrio contenida en *La Riqueza de las Naciones*. Malthus, tal vez más conocido por su deletéreo *Ensayo sobre el principio de la población*, abordó su teoría económica en los *Principios de economía política*. Ricardo que, como todo formador de escuela, es un pensador controvertido, al margen de sus trabajos sobre política monetaria y librecambismo, estudió y criticó *La Riqueza de las Naciones* que, como todo el mundo repite, leyó mientras el hombre de negocios que era Ricardo se aburría en un balneario. El resultado del análisis de la obra de Smith que hizo Ricardo fueron sus *Principios de economía política e imposición*.

Pero estos dos autores, Malthus y Ricardo, hicieron sus respectivos trabajos elaborando estructuras teóricas distintas —aun si dejamos aparte la teoría del ahorro y la inversión propia de Malthus— ya que Ricardo refunde la doctrina de *La Riqueza de las Naciones* mediante la teoría del **valor-cantidad de trabajo**, que es una manera de interpretar a Smith, y Malthus lo hace mediante la **teoría de la oferta y la demanda**, que es otra manera de entender el pensamiento adamita. Sin embargo, siendo estas cuestiones altamente importantes para la historia del pensamiento económico, se apartan de nuestro propósito, para el cual bastará decir que, tal vez, tanto Malthus como Ricardo, adoptando el primero la defensa de los terratenientes y el segundo la de los capitalistas, **aceptan** sistemas de organización social en los que se dan **situaciones indeseables** que, no siendo en mi opinión **inherentes** al mecanismo de la economía de mercado, sino más bien imputables a actitudes **éticamente incorrectas de los agentes**, produjeron, como vamos a ver, la crisis intelectual de *John Stuart Mill* el quinto gran economista clásico en la cronología de Schumpeter (101), al cual, por su importancia desde el punto de

(101) El sexto sería el alemán Karl H. Marx (1818-1883).

vista de la historia de las ideas, vamos ahora a dedicar nuestra atención.

John Stuart Mill (1806-1873) a quien, a pesar de pasar no ya como un pensador liberal sino como la figura prominente del liberalismo inglés de su época, *los neoliberales miran con recelo, mientras los socialistas no marxistas le tienen por su santo patrón* (102), es un claro **hijo de su tiempo**. Para entender la evolución, las ambigüedades e incluso las contradicciones de su pensamiento hay que tener presente que Mill conoció y trató, en forma personal o epistolar, a las grandes figuras del siglo, que militaban en campos distintos y, muchas veces, contrapuestos, los cuales influyeron notablemente en su pensamiento. Mill, al decir de *Dalmacio Negro*, uno de los que mejor le han estudiado entre nosotros, no era verdaderamente un gran pensador, pero había sido educado expresamente —por su padre **James Smith** (1773-1836) y por su padrino intelectual **Jeremy Bentham** (1748-1832)— para ser un jefe de filas, un ideólogo, que, sin embargo, por creer con gran firmeza en la importancia de las ideas, siempre estuvo dispuesto a cambiar las suyas, cuando se le revelaba una nueva visión, cosa que, dado su temperamento más emotivo que sensible, sucedía con cierta frecuencia.

Mill, a pesar de lo que él dijo de sí mismo, fue uno de los grandes **humanitaristas ilustrados y románticos** que, habiéndose separado, en nombre de la ciencia positiva, de la tradición humanista, parece como si quisiera volver a ella a través de la preocupación por lo **social**. Sus vastos conocimientos y su sólida formación le permitieron adentrarse con facilidad en cualquier campo que considerase interesante y entresacar de él lo que juzgara valioso. Así no es raro que *Karl Britton* pudiera decir que *John Stuart Mill no fue uno de los mayores filósofos de Inglaterra, pero tuvo una influencia sobre el pensamiento filosófico posterior, tanto en*

(102) *Dalmacio Negro. Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*. Madrid, 1975, pág. 215.

su patria como fuera de ella, apenas superada por pensadores de mayor rango. Si bien no fue original, su aptitud y su capacidad para aplicar ideas a campos en que pudiesen fructificar, transformó la estructura del conocimiento humano de la época (103).

La economía «social» de Mill

Mill, a pesar de haber dedicado la mayor parte de su vida a escribir y mucho más sobre materias distintas de las económicas es, como ya hemos dicho, uno de los grandes economistas clásicos. Sus ideas económicas están recogidas en sus famosos *Principios de economía política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social* (1848), que es, cronológicamente, su segunda gran obra; la primera fue el *Sistema de lógica deductiva e inductiva que relaciona los principios de la evidencia y del método de investigación científica*, cuya primera edición apareció en 1843.

Los *Principios* de Mill, que se convirtieron en el indiscutible libro de texto de economía hasta la aparición en 1893 de *Principles of economics* de Alfred Marshall, fueron escritos después que su autor estudiara a fondo los *Principios* de Ricardo que era la máxima figura económica del momento y a quien Mill había tratado personalmente desde muy joven, gracias a la amistad de Ricardo con su padre. Y después de haber leído también a Adam Smith, al objeto, impuesto por su progenitor según cuenta en la *Autobiografía* (1873), de aplicar a las teorías de Smith en materia de economía política, **más superficiales que las de Ricardo**, la superior visión de éste; y detectar lo que había de falaz en

(103) Cfr. Dalmacio Negro. *Prólogo a John Stuart Mill. Sobre la libertad*. Espasa Calpe. Madrid, 1991.

las argumentaciones de Smith o lo erróneo de sus conclusiones. Mill trató también ocasionalmente a **Nassau W. Senior** que, como economista, según ya hemos visto, parece bastante superior a él.

En opinión de *Schumpeter*, ni la economía de Mill es ya **ricardiana** ni Ricardo, a pesar de su amistad con la escuela de los radicales filosóficos, es **utilitarista**, como tampoco lo sería sin matizaciones el propio Stuart Mill, por lo menos en los términos profesados por Bentham y James Mill. Pero con independencia de que Mill en sus **Principios** hubiera retocado elementos esenciales de la teoría económica de Smith y de la de Ricardo, lo que nos interesa destacar es el enfoque, vamos a llamarle **social**, que adopta en este tratado de economía.

La economía clásica desde Smith hasta Ricardo, que era la profesada por el padre de John, consideraba la **propiedad privada** como una institución indiscutible para el buen funcionamiento del sistema en orden al bienestar. En sus *Principios*, Stuart Mill dice: *Una vez alcanzado este estado de cultura espiritual y moral, si ha de ser la propiedad individual (aunque en alguna forma muy distinta a la presente), o la propiedad común de los instrumentos de producción con una división regulada de los productos, la que ofrezca las circunstancias más favorables para la felicidad y más apropiadas para llevar la naturaleza humana a su máxima perfección, constituye un problema cuya decisión ha de dejarse a la gente de ese tiempo; los que habitamos hoy en la tierra no tenemos competencia para decidirlo.* Y en la *Autobiografía* nos explica claramente cómo ha ido cambiando su postura en estas materias. *En los días de mi más extremado benthamismo —dice— casi me había limitado a seguir la vieja escuela de economistas políticos en lo referente a las posibilidades de mejorar fundamentalmente la organización social. La propiedad privada, tal y como ahora se entiende, y la herencia, me parecían —igual que les parecía a ellos— la última palabra de la legislación. Y lo único a lo que yo aspiraba era a mitigar las desigualdades que iban aparejadas a estas institu-*

ciones. Ahora *nuestro* ideal de definitivo progreso iba mucho más allá de la democracia y nos clasificaba decididamente bajo la denominación general de socialistas. Aunque repudiábamos con la máxima energía esa tiranía que ejerce la sociedad sobre los individuos en la mayor parte de los sistemas socialistas, esperábamos que llegaría un tiempo en el que la sociedad no estaría ya dividida entre los desocupados y los industriosos.

El plural de este último párrafo no es retórico; se refiere a la preeminente influencia en la configuración de su pensamiento que Mill, tan enfáticamente, otorga a **Harriet Taylor**, la dama cuya incomparable valía había (sido) la fuente principal de mi felicidad y de mi progreso, y que, después de 20 años de profundo afecto y confidencial amistad, consintió (en 1851) en ser mi esposa (104). A esta influencia tendremos que volver. Pero sigamos antes a Mill cuando nos dice: *En los Principios de Economía Política fueron promulgadas estas opiniones de un modo menos completo y claro en la primera edición que en la segunda, y rotunda e inequívocamente en la tercera (1852). Esta diferencia fue en parte debida al cambio de los tiempos, pues la primera edición fue escrita y enviada a la imprenta antes de la Revolución Francesa de 1848. Tras la Revolución, la mentalidad del público estuvo más dispuesta a recibir opiniones nuevas; doctrinas que entonces parecieron moderadas, se habrían considerado muy subversivas poco tiempo antes. En la primera edición, las dificultades del Socialismo fueron expuestas en términos tan duros, que el tono general era, en conjunto, antisocialista. En los pocos años que siguieron, mucho tiempo fue empleado en el estudio de los mejores escritores socialistas del Continente, y en la meditación y discusión de todas las cuestiones que estaban envueltas en la controversia. Y el resultado fue que gran parte de lo que se había escrito sobre el asunto en la primera edición, fue suprimido y sustituido con argumentos y reflexiones que representaban una opinión más avanzada.*

(104) Cfr. John Stuart Mill. *Autobiografía*, págs. 182, 219, 228.

Por esto, aunque Stuart Mill sea, decíamos, un economista, lo que verdaderamente nos interesa de él es su vertiente de **moralista de nuevo estilo**. Y este aspecto se contempla mejor en sus obras no económicas; en primer lugar la ya citada *Lógica* y el ensayo *Utilitarismo*, pero también en sus trabajos *Sobre la libertad*, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, *Augusto Comte y el positivismo*, las recensiones de *La democracia en América* de Tocqueville y *Tres ensayos sobre la religión*, amén de su emocionada *Autobiografía* a la que ya nos hemos referido; y, desde luego, los *Capítulos sobre socialismo* publicados después de su muerte.

Uno de los personajes que sin duda ocupó un lugar destacado en la vida y obra de Stuart Mill fue *David Hume*, cuya obra, según el propio John relata (105), comenzó a leer empezando por los *Ensayos* cuando tenía 16 años. Aunque Mill dice discrepar en filosofía moral de Hume, no cabe duda que este último influyó notablemente en el inglés, hasta el punto que Dalmacio Negro, citando a *J. M'Cosh*, dice que Mill es *Hume redivivo, en lo que éste comportaba de escepticismo; pero todavía más radical que el gran filósofo escocés. Y tan dogmático como Hobbes*. Así, Mill, que asienta el origen del conocimiento en las sensaciones, como Hume, concede un papel fundamental a las **creencias** (belief) que, como en su lugar vimos, es la forma en que Hume resuelve el problema del conocimiento *empírico* en relación con las *cuestiones de hecho*.

La crisis intelectual de John Stuart Mill

Pero el crisol donde empezaron a fundirse los dispares elementos que componen el pensamiento milliano estuvo alimentado por la tensión existente en la gestación de la

(105) *Autobiografía*, pág. 88.

Inglaterra que nacía de la revolución industrial entre la escuela benthamita y la escuela coleridgeana. Este enfrentamiento entre los reformadores radicales utilitaristas y los conservadores románticos, Mill lo personifica en el binomio Bentham-Coleridge, los dos grandes espíritus seminales del pensamiento inglés del siglo XIX y parte del XX, de quienes dijo que *el que sea capaz de dominar los pensamientos de ambos y de combinar sus métodos, poseerá toda la filosofía inglesa de su época*. Ambas corrientes estaban en realidad definidas, en un lado, por **Bentham, Ricardo y James Mill** y, en el otro, por **Burke (1729-1797), Coleridge (1772-1834) y Carlyle (1795-1881)**. Era la lucha entre el **clan liberal** resultado de la alianza entre economistas y utilitaristas, y el **clan conservador** integrado por historiadores y poetas. Ambos contemplaban la revolución industrial, pero lo hacían de distinta manera. Los liberales se atenían a las realidades prácticas, intentando explicar los comportamientos de manera racional; los conservadores, excitados ante situaciones sensibles, rechazaban la industrialización y buscaban el remedio en el pasado histórico. Era, para simplificar, la lucha entre **Whigs y Tories**, aunque el **radicalismo** no pasara de ser el ala izquierda del partido whig, al que, dicho sea de paso, James Mill, según nos dice con aplauso su hijo, propinó, en 1823, *un formidable ataque, nunca hecho con anterioridad en este país, por su ambigüedad política y en apoyo del radicalismo* (106).

A la larga, la línea **tory** de **Samuel Taylor Coleridge**, imbuido de idealismo alemán por sus estudios en **Razenburg y Göttingen**, acabará imponiéndose, no sin el paradójico apoyo del ambiente creado por las corrientes **sansimonianas y socialistas**. Y el pensamiento whig, cuyos últimos grandes representantes fueron **Gladstone (1809-1898) y Lord Acton (1834-1902)**, acabó desapareciendo prácticamente de Inglaterra. Por cierto que Acton, liberal católico, dice que *la más antigua exposición de la teoría whig se encuentra en*

Santo Tomás de Aquino (107) y P. Deschamps señala que Coleridge era consciente de pertenecer a la tradición agustiniana más que a la tradición tomista (108). Sería interesante, como sugiere Negro Pavón, establecer, desde este punto de vista, la comparación entre el liberalismo whig y el conservadurismo coleridgeano. En cualquier caso, el papel desempeñado por John Stuart Mill en esta decadencia del liberalismo británico merece la pena de ser analizado.

Pero, de momento nos conviene recordar que, en el fragor de la lucha entre las dos corrientes que se empararon de los comienzos del siglo XIX en Inglaterra, Stuart Mill, que aceptaba para sí el calificativo de **máquina de razonar** aplicado a los benthamitas, empezó siendo un ferviente radical, al que la *poesía y la imaginación, como elementos de la naturaleza humana*, sin disgustarle, le eran **teóricamente indiferentes** (109). Hablando de su juventud, Mill dice que su educación previa ya había consistido en un curso de benthamismo. *El criterio benthamita de la mayor felicidad es lo que siempre se nos había enseñado a aplicar*. Pero afirma que el primer contacto formal con la doctrina de Bentham, expuesta de forma sistemática, tuvo lugar cuando, hacia los 16 años, leyó el *Traité de Legislation* escrito por Dumont para interpretar para el Continente las especulaciones de Bentham. Con esta lectura, dice, *vi con claridad que todos los moralistas anteriores habían sido superados, y que aquí estaba el principio de una nueva era en el desarrollo del pensamiento*. Esta impresión fue fortalecida por la manera con que Bentham ponía en forma científica la aplicación del principio de la felicidad en la moralidad de las acciones analizando las varias clases y categorías de sus consecuencias. Cuando terminé con el último volumen del *Traité*, me había convertido ya en un ser

(107) John E. E. Dalberg-Acton. *The History of Freedom in Christianity*. Selected writings of Lord Acton. Liberty. Indianápolis. 1988. I, pág. 34.

(108) P. Deschamps. *La formation de la pensée de Coleridge*. París, 1964.

(109) *Autobiografía*, pág. 120 y ss.

diferente. El Principio de la Utilidad, entendido tal y como Bentham lo entendía, y aplicado tal y como él lo aplicaba a lo largo de estos tres volúmenes, encajaba perfectamente como piedra angular que unía todos los elementos fragmentados de mis pensamientos y creencias. Daba unidad a mis ideas de las cosas. Y con entusiasmo apostólico, concluye: Al fin podía yo decir que tenía opiniones, un credo, una doctrina, una filosofía y, en uno de los mejores sentidos de la palabra, hasta una religión cuya propagación y difusión podía constituir el principal y decidido propósito de toda una vida. Tenía ante mí el gran proyecto que, mediante esa doctrina, podía cambiar la condición de la Humanidad (110).

En efecto, Bentham, en su libro *Introducción a los principios de la moral y la legislación* (1780), expone que toda motivación humana, en todo lugar y tiempo, consiste en el deseo de maximizar la utilidad. *Por utilidad se entiende, dice Bentham, aquella propiedad de un objeto, cualquiera que sea, de producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad... o impedir que sobrevenga la pena, el mal o la infelicidad...* Bentham, al fin y al cabo ilustrado, pretende que es posible construir una ciencia de la felicidad humana, formulable matemáticamente, como acontece en las ciencias físicas. En su afán cuantificador dice que *el valor de un placer o de una pena será mayor o menor en relación a siete circunstancias: su intensidad, su duración, su certeza o incerteza, su proximidad o lejanía, su pureza y su extensión.* En esta filosofía la utilidad ya no sería, como pensaban los antiguos, un atributo subjetivo que el hombre descubre en las cosas sino una expresión objetiva del placer que las cosas proporcionan. Las cosas son más o menos útiles según el placer que proporcionan. Es precisamente esta cuantificación de la utilidad como vara de medir la moralidad la que, en su juventud, sedujo a Mill.

Este utilitarismo benthamita es o pretende ser una síntesis de individualismo, empirismo y racional hedonismo.

Pero, es evidente que ninguno de estos tres términos tiene un significado **unívoco**. De aquí que, según sea la concepción, especialmente la concepción **antropológica**, de la que se parte para definir el individualismo, que puede ser correcto o incorrecto desde el punto de vista del logro de los fines de la vida humana; según sea el valor que se atribuye al **conocimiento experimental** y al asociacionismo en la formación del juicio moral; y según sea el papel que la búsqueda de la **felicidad** deba desempeñar en el comportamiento humano, nos hallaremos ante **diversas formas de utilitarismo**; formas que pueden ir desde la teoría de la utilidad como determinante del valor, que en justicia no puede llamarse utilitarismo, hasta el utilitarismo acuñado y propalado por Bentham y James Mill que parecen haberse apropiado del término en exclusiva, aunque, tal vez ni siquiera en la Inglaterra en que vivieron, inmersa en el empirismo de Locke y de Hume, tuviera esta doctrina extrema demasiada influencia práctica.

En lo que se refiere a Stuart Mill, que, como hemos visto, después de asimilar a Bentham había convertido esta filosofía en meta apostólica de su vida, desde el otoño de 1826 al de 1828 experimenta una **crisis total** en relación con lo que tan firmemente había creído. Al ver que el **asociacionismo** en que había sido educado ya no tenía vigor suficiente para resistir la influencia disolvente del **análisis** que constituía el inveterado hábito de su espíritu, dramáticamente confiesa que el fundamento sobre el que había construido su vida se le había **derrumbado totalmente**. En esta situación, entra en contacto con la literatura de *Wordsworth, Coleridge, Carlyle...*, y empieza a relacionarse con **nuestros adversarios coleridgianos**, como les llama; en especial **Frederick Maurice** y **John Sterling**. Todo ello y la lectura de los **idealistas alemanes** —las obras de Goethe— así como la vida de Turgot de *Condorcet* que *me curó de mis locuras sectarias*, le sirvió, según confiesa, para edificar su nuevo sistema de pensamiento. Y aunque dice que, después de esta crisis, *mi nueva postura quedó perfectamente*

definida con respecto a mi anterior credo político, no acierta a decir en qué consiste esta nueva filosofía que ha adoptado.

De hecho, sus explicaciones son notablemente antinómicas. A propósito de su relación con *John Austin*, otro benthamita evolucionado, dice que tampoco él, John Mill, **ha dejado de ser utilitarista**, pero aunque seguía sin dudar *en la convicción de que la felicidad es la prueba de todas las reglas de conducta y el fin que se persigue en la vida, ahora pensaba que ese fin sólo puede lograrse no haciendo de él la meta directa*. Esto le lleva a adoptar una teoría de la vida, muy diferente de la que antes había puesto en práctica, basada —dice— en la renuncia de sí mismo, que estando —pienso yo— en la tradición estoico-cristiana, él descubre en el romántico calvinista Carlyle (111). Mill afirma también que nunca ha aceptado en lo más mínimo la metafísica de los **principios innatos**, contra la que se pronuncia duramente a propósito de la polémica con *Sir William Hamilton*, pero, al mismo tiempo, *nota estar ya muy lejos de los sentimientos y del modo de pensar de mi padre*, al que no se atreve a recurrir convencido de que el viejo lo tenía por alguien *que había desertado de sus filas* (112).

La realidad es que, como concluye *Dalmacio Negro*, Stuart Mill ya no sabe *verdaderamente a qué carta quedarse; su razón es benthamita, pero su corazón conmovido por el lirismo de los «lakistas», se contagia del romanticismo social* (113). Y en esta lucha entre la fidelidad al maestro Bentham y la devoción filial al educador que fue su padre, por un lado, y el deseo, por otro, de defender las ideas que iban naciendo en él, Mill, que se había atribuido el empleo por primera vez del título **utilitario** para designar la sociedad que en 1823 fundó para defender la Utilidad como **norma moral**, se distancia de la ética utilitarista de Bentham. Así es como Mill,

(111) *Autobiografía*, págs. 148 y 176.

(112) *Autobiografía*, pág. 178.

(113) *Dalmacio Negro. Liberalismo y socialismo*, pág. 67.

en su obra *Utilitarianism* (1863) (114) llega a criticar al que había sido su maestro, por su consideración exclusivamente **cuantitativa** del placer y la felicidad, e introduce en su utilitarismo elementos antropológicos nuevos, próximos al aristotelismo. Para él, el utilitarismo que ahora dice profesar, si bien sigue poniendo el fundamento de la moral en la utilidad o en la más grande felicidad, es decir en el placer con ausencia de sufrimiento, debe respetar el principio de la **diversa cualidad** de los placeres, entre los cuales los intelectuales y morales son más deseables y tienen más valor que los demás. Para Mill, que no identifica felicidad con satisfacción, es preferible ser un Sócrates insatisfecho que un imbécil satisfecho.

Por otra parte, el utilitarismo de Mill pretende no ser **individualista**, como lo es claramente el de Bentham, aunque con un individualismo basado en un interés propio que —en la línea de Adam Smith— *comprende todas las especies de motivos* (115). Pero Mill, que al revés de Bentham, **sucumbió al pensamiento romántico** que exaltaba el concepto de **comunidad** y la idea de lo **social**, y, por ello, tal vez no entendió bien la postura de su padrino intelectual, critica la *búsqueda miserable del propio interés* y dice que la utilidad no se refiere sólo a la máxima felicidad del agente, sino a la más grande suma total y general de felicidad. Cosa que, por otra parte, no parece tan lejana de la máxima de la **mayor felicidad para el mayor número** defendida por Bentham.

Mill sostiene que el utilitarismo exige que el individuo muestre, respecto a su felicidad y a la de los demás, una imparcialidad tan grande como la que sería propia de un espectador benévolo y desinteresado. En este aspecto, aunque al hacerlo no deja claro el papel que reserva a la Revelación cristiana en el conocimiento moral, asegura que en la regla de oro propuesta por Jesucristo en el Evangelio —haced a

(114) Stuart Mill. *De l'utilitarisme*. Hatien. París, 1946.

(115) J. Bentham. *Of Laws in General*.

los otros lo que queréis que ellos os hagan, amad al prójimo como a vosotros mismos— se encuentra el **espíritu** de la **moral utilitarista** (116).

A pesar de todo, me parece que el intento de Mill de definir la moral como el conjunto de reglas cuya observancia asegure, en la medida de lo posible, una existencia feliz a la humanidad entera, seguiría estando lejos de la **moral teleológica** para caer más bien del lado de la **moral consecuencialista**. Es cierto, sin embargo, que Mill da a entender que, si bien su utilitarismo, al buscar el primer principio de la moral, lo asienta en la mejora de la felicidad de la humanidad —que fue siempre su más declarada preocupación— no por ello desprecia las **normas próximas** y **secundarias** que la experiencia histórica ha decantado, en forma de leyes y convencionalismos sociales, y que permiten saber **lo que es bueno** y **lo que no lo es**.

Mill, los sansimonianos y el socialismo

John Stuart Mill, decíamos antes, fue un hombre de su tiempo que se relacionó con las figuras más destacadas de entonces, no sólo dentro del círculo insular sino también en Francia, donde estuvo por primera vez una larga temporada cuando tenía 14 años y país por el que siempre sintió una gran admiración y afecto. Deslumbrado por las virtudes que creía observar en la Francia nacida de la Revolución de 1789 y que, en la *Autobiografía* (117), con no poca ingenuidad describe, las pone en contraste con todo lo que él detestaba en su patria.

En París trató a *Juan Bautista Say*, amigo de su padre, de quien hace grandes elogios como *distinguido represen-*

(116) Cfr. *De l'utilitarisme*, pág. 32.

(117) *Autobiografía*, págs. 78 y ss.

tante del mejor republicanismo francés, uno de los que jamás habían hincado la rodilla ante Bonaparte, a pesar de que éste le había cortejado. En casa del economista cree haber visto al Conde de **Saint-Simon** (1760-1825), cuyas teorías tanta importancia tendrían después en su pensamiento. De esta estancia de 1820 dice que sacó *un permanente y vigoroso interés en el Liberalismo Continental, del cual me estuve despues tan au courrant como de la política inglesa* (118). Pero los dos personajes franceses que, desde posturas totalmente opuestas, contribuyeron definitivamente a la **evolución intelectual** de Mill o, tal vez, a acentuar el **carácter confusionario** de su pensamiento, fueron sin duda **Augusto Comte** (1798-1857), que había empezado como secretario de Saint-Simon para acabar denostándole duramente, y **Alexis de Tocqueville** (1805-1859), el liberal que tenía que hacerle matizar su concepto de la democracia.

Stuart Mill dice, en efecto, que *los escritores que, por encima de los demás, me inculcaron una nueva modalidad de pensamiento político fueron los de la escuela sansimoniana de Francia. En 1829 y 1830 conocí algunos de sus escritos. Sólo estaban entonces en los primeros pasos de sus especulaciones, y todavía no habían presentado su filosofía como una religión ni habían organizado su esquema de Socialismo. Estaban únicamente empezando a cuestionar el principio de la propiedad hereditaria. De ningún modo estaba yo preparado para acompañarlos tan lejos; pero me impresionó grandemente su visión del orden natural del progreso humano. Entre sus publicaciones —sigue diciendo— hubo una que me pareció muy superior a las demás; en ella, la idea general había madurado en algo mucho más definido e instructivo. Era ésta una obra temprana de Augusto Comte, quien entonces se consideraba a sí mismo e incluso se anunciaba en la página titular del libro como discípulo de Saint-Simon. En este tratado expuso M. Comte por primera vez la doctrina, que tan abundantamente ilustró después, de la sucesión natural de*

tres estados en todos los órdenes del conocimiento humano: primero, el teológico, después el metafísico, y finalmente, el estado positivo. Y sostenía que la ciencia social debía estar sujeta a la misma ley; que el sistema feudal y católico era la fase final del estadio teológico de la ciencia social; que el Protestantismo era el comienzo, y las doctrinas de la Revolución Francesa la consumación, del estado metafísico; y que el estado positivo estaba aún por llegar. Esta doctrina armonizaba bien con las nociones que yo tenía, y parecía darles una forma científica (119).

La historia amor-odio entre Comte y Mill está perfectamente descrita en la *Autobiografía*: *Había sido durante mucho tiempo un ferviente admirador de los escritos de Comte antes de comunicarme con él. Nunca llegué a verlo personalmente, pero mantuvimos una frecuente correspondencia por algunos años, hasta que nuestras cartas fueron haciéndose controversiales y se enfrió nuestro celo. Fui yo el primero en espaciar la correspondencia, y fue él el primero en interrumpirla. Me di cuenta, como probablemente también se la dio él, de que yo no podía hacerle ningún bien, y que todo el que él pudiera hacerme a mí lo había logrado ya con sus libros. Esto no hubiera bastado para que cesara nuestro trato, si las diferencias entre nosotros hubieran sido sobre asuntos de simple doctrina. Pero ocurrió que nuestras discrepancias tuvieron lugar principalmente en puntos de opinión que, tanto en su caso como en el mío, se fundían con nuestros sentimientos más profundos y determinaban todo el curso de nuestras aspiraciones. Y, al tiempo que señala las aberraciones a que había llegado el filósofo francés al proponer el más completo sistema de despotismo espiritual y temporal que ha producido el cerebro humano, declara que si bien coincidíamos casi del todo en cuanto lógicos, como sociólogos nos resultaba imposible continuar caminando unidos por más tiempo. Es decir, Mill, que había sido seducido por la teología de la Humanidad del nouveau christianisme predicado por Comte, considerando que su mayor aportación a la filosofía social*

consiste en haber puesto *fin a la noción de que no puede ejercerse ninguna autoridad moral sobre la sociedad sin una creencia religiosa*, repudia la construcción jerarquizada —en la que el ex-sansimoniano aspira al Sumo Sacerdocio— que *tendría el control supremo de toda acción y, en la medida en que fuese humanamente posible, del pensamiento de todos y cada uno de los miembros de la comunidad, tanto en aquellos asuntos que se refieran únicamente al interés del individuo, como en los que afectasen los intereses de los demás* (120). El resultado final es que Mill se aparta de Comte en sus especulaciones políticas, pero se queda con su positivismo en todo lo que consideraba practicable y útil; de suerte que algunos consideran a Stuart Mill como el **verdadero positivista**.

Rota la relación con Comte, Stuart Mill intima con *Gustave d'Eichtal*, uno de sus discípulos más entusiastas y sigue alimentándose de la producción sansimoniana. *Sus críticas a las doctrinas comunes del Liberalismo —dice Mill— me parecieron estar preñadas de verdades importantes. Y gracias, en parte, a sus escritos se me abrieron los ojos al muy limitado y pasajero valor de la vieja economía política que acepta como hechos inevitables la propiedad privada y la herencia, y la libertad de producción y de cambio como última palabra de la mejora social* (121). Y, en el mismo contexto, afirma que *esperaba ansiosamente que el owenismo, el sansimonianismo y todas las demás doctrinas en contra de la propiedad privada se extendieran rápidamente entre las clases más pobres, añadiendo, asombrosamente, que lo esperaba no porque deseara que se pusieran en práctica, sino porque ése era el modo de que las clases más altas vieses que tenían más que temer de las clases pobres cuando éstas estaban ineducadas que cuando estaban educadas*.

Pero el mayor paso adelante hacia la **comprensión del socialismo**, si no su defensa, lo dio Mill del brazo de *Mrs. Taylor*. Después de haberla conocido en 1830, cuando

(120) *Autobiografía*, pág. 205.

(121) *Autobiografía*, pág. 168.

la revolución francesa de julio ya había hecho lo suyo en orden al aumento de su proclividad hacia la **preocupación social**, tienen lugar lo que él llama *los únicos cambios de sustancia que todavía habrían de afectar mi sistema de opiniones*. Uno de ellos consistió, precisamente, *en una mayor aproximación, en lo que se refiere a los prospectos últimos de la humanidad, a un socialismo cualificado* (122). En este viraje, motivado por su preocupación social, Mill, verdadero precursor del **birth control**, se hace ardiente defensor y divulgador de las doctrinas sobre la población de Malthus, diciendo que *el empleo y los altos salarios para la totalidad de la población obrera sólo podría lograrse a través de una restricción voluntaria del aumento de su número*; o que hay que educar al pueblo inculcándole *el único modo auténtico de mejorar permanentemente sus condiciones materiales: la limitación de su número* (123).

¿Qué le pasaba a Mill? Sencillamente, veía la situación de pobreza en que se debatían las masas populares y se unía a las críticas de indiferencia ante la situación obrera de que eran víctimas los economistas clásicos y, concretamente, en aquel momento, David Ricardo. A una mente trabajada por las declaraciones **coleridgianas** y **sansimonianas** le parecía excesivamente fría la teoría económica basada en el interés propio y el mercado, y se inclinaba, **después de habernos dicho que no creía en su verdad**, hacia las distintas formas de socialismo, incluido el **owenismo**, al que curiosamente, había combatido al lado de los economistas políticos en un año no tan lejano como el de 1825. A propósito de estas críticas a los economistas clásicos, es digno de notar que Schumpeter defiende a Ricardo frente a las acusaciones de indiferencia ante los intereses de la clase obrera porque, dice, esta imputación, a pesar de que ciertos descuidos de lenguaje se presten a la mala interpretación, está muy lejos de la verdad; pero afirma que

(122) *Autobiografía*, pág. 188.

(123) *Autobiografía*, pág. 178.

esta pretendida indiferencia de Ricardo tiene una parte de virtud, porque Ricardo *estaba por encima de las frasesuntuosas que cuestan tan poco y dan tantos réditos* (124). De este orden debían de ser las que conmovían al que Marx llamó filántropo y Carlyle el nuevo místico.

La «Lógica» de Mill

En este estado de ánimo, sostenido y empujado por la que transcurridos ocho años sería ya su esposa, Mill emprende la tarea de terminar la *Lógica* para proceder a su publicación, cosa que ocurrió en primera edición, como hemos visto, en 1843. El **objeto declarado** de esta obra, según nos informa en el prefacio, no es ofrecer una nueva teoría de las operaciones intelectuales, ni reemplazar las ideas ya emitidas sobre este asunto, sino sistematizar y reunir en un cuerpo las mejores aportaciones de los escritores especulativos, a fin de ensamblar los fragmentos dispersos de una materia nunca tratada como un todo. Sin embargo, si nos atenemos a lo que nos dice en la *Autobiografía*, la **intención** era más profunda, ya que la obra iba dirigida contra *los seguidores de la escuela metafísica opuesta, la escuela ontológica, defensora de los principios innatos*, para exponer *la (doctrina) que deriva todo conocimiento de la experiencia, y toda cualidad moral e intelectual, principalmente de la dirección que se da a las asociaciones* (125). Contrariamente al éxito editorial de su libro, sorprendente para el propio autor, ya que la tercera edición, corregida y **endurecida**, apareció en 1850, Mill no confiaba demasiado en el impacto que su doctrina pudiera tener para desbaratar *la apriorística visión alemana del conocimiento humano y de las facultades cognoscitivas* que suponía seguiría predominando tanto en Inglaterra como en el Continente. De

(124) Schumpeter. *Op. cit.*, pág. 530n

(125) *Autobiografía*, págs. 214 y 215.

acuerdo con este propósito, la *Lógica* es, pues, una lógica **empirista** y **positivista** en la que, a pesar de sus declaraciones de distanciamiento, la influencia de *Comte* se hace tan presente que *Hayek* ha llegado a decir que la *Lógica* de Mill, en la parte destinada a las ciencias morales, es poco más que una exposición de la doctrina comteana.

Con la publicación de la *Lógica*, Mill quería —y verdaderamente lo logró por algún tiempo— imponer un libro de texto que defendiera la —para él— **verdadera filosofía** para oponerse a los *daños que puede dar lugar una falsa*. *La noción de que las verdades externas a la mente pueden conocerse mediante intuiciones o introspecciones mentales, independientemente de la observación y la experiencia, es y estoy persuadido de ello —dice— el gran apoyo intelectual que reciben las falsas doctrinas y las perniciosas instituciones de nuestros tiempos. Y el mayor poder que esta falsa filosofía ejerce sobre la moral, la política y la religión estriba en su acostumbrada apelación a la evidencia propia de la matemática y de las ramas de la ciencia física que están relacionadas con ella. Con la Lógica, Mill cree haber dado la batalla a los filósofos de la intuición, ya que su libro —dice— da la explicación, partiendo de la experiencia y de la asociación, del carácter peculiar que poseen las verdades que llamamos necesarias, y que suele aducirse como prueba de que su evidencia debe provenir de una fuente más profunda que la de la simple experiencia* (126).

Mill y la religión

Como acabamos de ver en el precedente texto, Stuart Mill, que ha transmitido a la posteridad la imagen del **santo laico**, al hablar de filosofía moral cita frecuentemente la **religión**. Parece pues interesante detenerse un instante para intentar contemplar la **evolución** de la actitud de Mill frente a la religión en general y el **cristianismo** en particular. John Stuart Mill fue educado férreamente por su padre que, según nos dice el hijo, fue ordenado como Predicador de la Iglesia de Escocia, *aunque nunca ejerció ese ministerio habiéndose convencido de que jamás podría creer ni en la doctrina de la Iglesia Escocesa ni en la de ninguna otra* (127); de hecho, nos dice, había rechazado, después de leer la **Analogía** de Butler, *no sólo la creencia en la Revelación sino también los fundamentos de la comúnmente llamada Religión Natural*, hasta el punto de *no encontrar satisfacción en el Deísmo* (128) que era, como es bien sabido, la religión de gran parte de los ilustrados. Con esta formación, Stuart Mill, después de exponer, con calor, los **tópicos argumentos** de los que no son capaces de conciliar la realidad del mal en el mundo con la idea de un Creador, Suma Bondad, argumentos que configuraron el caldo de cultivo de su adolescencia, declara: *soy en este país uno de los individuos que no han abandonado sus creencias religiosas, simplemente porque no las tuve nunca* (129).

Sin embargo, en otro momento, hablando de la lectura de unos manuscritos de Bentham, publicados bajo el seudónimo de *Philip Beauchamp*, dice que eran *un examen, no de la verdad, sino de la utilidad de la creencia religiosa, tomada ésta en un amplio sentido y con independencia de tal o*

(127) *Autobiografía*, pág. 32.

(128) *Autobiografía*, págs. 61 y 62.

(129) *Autobiografía*, pág. 65.

cual revelación en particular. De todas las partes que se refieren al tema de la religión, es ésta la más importante en nuestro tiempo; pues si la verdadera creencia en cualquier doctrina religiosa es ahora débil y precaria, se acepta, sin embargo, universalmente, la necesidad de la religión para lograr propósitos de índole moral o social (130). Se trata, prácticamente, de la misma postura defendida por Hayek quien, después de haber afirmado que *incluso aquellos, entre los que me encuentro, que no están dispuestos a admitir la concepción antropomórfica de una divinidad personal deben reconocer que (...) la pérdida de estas creencias, verdaderas o falsas, crearía graves dificultades*, añade, no sin cierto cinismo, que *podemos comprender y apreciar mejor a aquellos clérigos que, en cierta medida escépticos respecto a la validez de algunas de sus doctrinas, persisten no obstante en enseñarlas ante el temor de que el abandono de la fe conduzca a una degeneración de la conducta moral. No les falta razón, y hasta el agnóstico tendrá que admitir que debemos nuestros esquemas morales, así como la tradición que no sólo ha generado la civilización, sino que ha hecho posible nuestra supervivencia, a la fidelidad a tales requerimientos, por más infundados científicamente que puedan parecernos* (131).

En cambio, en *Sobre la libertad*, Mill parece querer entrar en el fondo de la cuestión religiosa y, después de criticar la manera en que profesan el cristianismo la mayoría de los creyentes ya que *no es exagerado decir que ni un solo cristiano entre mil dirige o juzga su conducta individual teniendo estas leyes* (las máximas y preceptos contenidos en el Nuevo Testamento) **como referencia**, dice, con toda la razón, aunque con finalidad polémica, que *esto no fue así, sino muy diferente, con los primeros cristianos. Cuando sus enemigos decían ved cómo se aman estos cristianos los unos a los otros, observación que —afirma— nadie haría hoy, te-*

(130) *Autobiografía*, pág. 88.

(131) F. A. Hayek. *La fatal arrogancia*. Unión Editorial. Madrid, 1990, pág. 213.

nían sin duda un sentimiento mucho más vivo de lo que significaba su credo, que el que han experimentado jamás desde entonces (132). Pero, a continuación pone de manifiesto que no ha entendido lo que es el **mensaje cristiano** cuando afirma que *la moralidad cristiana es una reacción contra el paganismo y su ideal es más negativo que positivo; pasivo más que activo. Es esencialmente, dice, una doctrina de obediencia pasiva. La misma falta de conocimiento de los hechos demuestra cuando dice que constituye un gran error el persistir en el intento de hallar en la doctrina cristiana esa regla completa para orientar nuestra conducta; deben coexistir —dice— otras éticas con la ética cristiana en orden a producir la regeneración moral de la humanidad; y que el sistema cristiano no constituye una excepción a la regla de que en un estado imperfecto de la mente humana los intereses de la verdad requieren una diversidad de opiniones* (133). La verdad es que la Iglesia Católica, que respeta y defiende la **libertad de las conciencias**, no solamente nunca se ha opuesto a la **moral natural** sino que su enseñanza parte de la ley natural; según Santo Tomás, la gracia no destruye la naturaleza sino que la supone.

En resumen, el pensamiento de Mill en relación con las creencias religiosas, pasa, como resume Dalmacio Negro, de una **inicial posición negativa**, que ya hemos descrito, a una **comprensión intrínseca de las mismas como algo positivo** pero imperfectamente realizado. Esto se ve claramente, afirma el Profesor Negro Pavón, siguiendo el hilo de los *Tres ensayos sobre religión*, publicados después de su muerte. En el primero de ellos, *Nature*, *conceptúa la religión según un punto de vista empirista, como un producto natural opuesto al supranaturalismo, de modo que la religión pertenece a este mundo*. En el segundo, *The Utility of Religion*, desarrolla la idea de que la religión, igual que la poesía, *satisface una necesidad humana*. En el tercer ensayo, *Theism*, Mill, de acuerdo con la tradición ilustrada, describe el concepto de deidad desligada de la suerte de

(132) John Stuart Mill. *Sobre la libertad*, págs. 119 y 120.

(133) John Stuart Mill. *Sobre la libertad*, pág. 133.

los hombres, propia de la religión natural, afirmando que *cualquier idea de Dios más cautivadora que ésta, procede exclusivamente de los deseos humanos o de la enseñanza de alguna Revelación real o imaginaria* (134).

Mill, ¿liberal o socialista?

También en los *Principios*, que Mill preparó una vez publicada la *Lógica*, se nota la decisiva influencia de Harriet Taylor. Fue ella quien, aparte de aportar sus propias ideas a la tarea común y de servirle de interlocutora, le dio el coraje que necesitaba para **romper** con muchos aspectos de la **economía clásica**, como lo prueban las modificaciones de carácter **socializante** aportadas en la tercera edición de 1852. De esta obra el propio Mill nos dice que *no era simplemente un libro de ciencia abstracta, sino que tenía aplicación y trataba de la Economía Política, no como algo en sí, sino como un fragmento de un todo más extenso: como rama de la Filosofía Social, tan entremezclada con sus otras ramas, que sus conclusiones, incluso las que caen bajo su jurisdicción particular, sólo son verdaderas de un modo condicional, pues están sujetas a interferencias y reacciones provenientes de causas que no pertenecen a sus dominios* (135). Para estas fechas, Mill estaba ya muy poco interesado en la **investigación teórica** sobre la economía; en su cabeza, aunque él dijera lo contrario, ya no había lugar para la ciencia económica, puesto que su pensamiento estaba todo él centrado en las cuestiones prácticas derivadas del progreso de la **democracia** y de la difusión del **socialismo**.

Después de este recorrido alrededor de la peripecia intelectual de nuestro autor, las **preguntas** que acuden a la mente

(134) Dalmacio Negro. *Liberalismo y socialismo*, pág. 233.

(135) *Autobiografía*, pág. 225.

son dos. Stuart Mill, que empezó siendo furiosamente benthamista, ¿acabó como socialista o siguió siendo liberal? Y en el supuesto de que pudiéramos seguir considerándolo como liberal, ¿qué clase de liberalismo es el suyo? En cuanto a lo primero, las opiniones son dispares, puesto que si unos consideran que en sus escritos se limitó a dar testimonio de la existencia del movimiento socialista y de las causas del mismo, otros piensan que escribió intencionadamente en favor del socialismo y, otros, finalmente, le califican de reformador social, es decir, se trataría de un liberal cuyo pensamiento puede servir para modificar socialmente las instituciones, sin abandonar las ideas centrales del liberalismo. Si el análisis del pensamiento milliano se hace a partir de sus escritos *Sobre la libertad*, *El Gobierno representativo* o las recensiones sobre *La democracia en América*, es posible que la tendencia sea a considerar a Mill como un liberal atento a los signos de su tiempo. Pero si se profundiza en los **Principios** y se añade lo que aportan los posteriores *Capítulos sobre el socialismo*, la conclusión se inclinará, probablemente, hacia el otro lado.

De este último parecer son, aparte de Schumpeter que lo tiene por socialista, tanto aquellos que le critican por haber dejado de ser liberal, como aquellos que le alaban precisamente por ello. Entre los primeros Von Mises es definitivo cuando escribe que Mill se convirtió en *un epígono del liberalismo clásico, rebosante de débiles compromisos, especialmente en sus últimos años, bajo la influencia de su mujer. Se deslizó lentamente* —afirma Mises— *hacia el socialismo y es el causante de la impensable confusión de las ideas liberales y socialistas que condujeron al declive del liberalismo inglés y a socavar los niveles de vida del pueblo inglés*. Entre los del otro lado, Harold Laski se felicita porque Mill, en los últimos años de su vida, logró liberarse suficientemente de los prejuicios de su juventud *para hallar en el socialismo la única disyuntiva a un espectáculo de miseria que ya encontraba insufrible* (136).

(136) Ludwig von Mises y Harold Laski citados por Dalmacio Negro. *Liberalismo y socialismo*, págs. 163 y 219.

La verdad es que el mismo carácter **confusionario** y hasta **contradictorio** del pensamiento de Mill, al que reiteradamente hemos aludido, facilita estas diversas interpretaciones. Así, en una misma obra, los *Principios*, en un lugar, hablando del socialismo dice que *estoy en completo desacuerdo con la parte más destacada y vehemente de su enseñanza, sus declaraciones contra la competencia* (137), pero en otro lugar, escribe que *se oye, por ejemplo, decir algunas veces que los gobiernos deben circunscribirse a conceder protección contra la fuerza y el fraude; que, aparte de esas dos cosas, la gente debe ser libre, capaz de cuidar de sí misma, y que mientras una persona no haga uso de la violencia o del engaño en perjuicio de otros, en sus personas o en sus propiedades, las legislaturas y los gobiernos no tienen por qué preocuparse de ella. Pero, ¿por qué razón debe ser protegida la gente por su gobierno, es decir, por su propia fuerza colectiva, contra la violencia y el fraude y no contra otros males, sin aclarar la conveniencia de que así sea?* (138). Y, ¿qué es esto —digo yo— sino un ataque al **liberalismo clásico** y una justificación de la intervención del gobierno, anticipo de la filosofía del **Estado del Bienestar**? De hecho Von Hayek acusa a Mill de ser el causante de que se haya generalizado el término **justicia social** en el sentido de **distributiva** y de alentar planteamientos que implican una interpretación **constructivista** de las normas de comportamiento. Y es bien sabido que, en la lucha de Von Hayek contra el socialismo, el **constructivismo** es la bestia negra que irrumpe contra el orden espontáneo postulado por el profesor austriaco.

Sin embargo, Mill se consideró siempre a sí mismo como liberal. Siendo esto así, se impone la segunda pregunta: ¿qué clase de liberalismo es el de Stuart Mill? Porque sin duda hay muchas maneras de sentirse liberal. Y entre ellas, ofrecen especial interés las dos especies que tradicionalmente se han considerado, el **liberalismo anglo-**

(137) Stuart Mill. *Principios de Economía Política*, pág. 761.

(138) Stuart Mill. *Principios de Economía Política*, pág. 682.

sajón, empírico, y el liberalismo continental, racionalista. Anticipándonos al análisis, podemos ya decir que Mill puede ser un liberal anglosajón que encuadra mejor en el tipo continental. Muy acertadamente lo expone Negro Pavón: *Resulta curioso el contraste a este respecto entre el francés Tocqueville y el inglés Stuart Mill, pues bajo un común denominador liberal se descubre en ellos la profunda discrepancia entre el liberalismo whig, típicamente anglosajón, y el liberalismo racionalista que emerge violentamente en la gran revolución. Tocqueville es fiel, dentro de su personal circunstancia nacional, al liberalismo whig; en cambio, Mill pertenece a la tradición racionalista. La paradoja hace más atractivo el contraste si se tienen en cuenta sus personales relaciones de amistad y que, por lo menos el francés, influyó grandemente sobre las ideas políticas de su amigo. Cabría hacer una primera matización tomando pie en otro juicio de Lord Acton, ese pensador político que tiene tantos puntos comunes con Tocqueville. Según aquél, el francés «fue un liberal de la más pura estirpe, y tan sólo un liberal que recelaba grandemente de la democracia y sus secuelas: la igualdad, la centralización y el utilitarismo»; tres cosas que, en Stuart Mill, constituían precisamente la proyección lógica de su pensamiento (139).*

La libertad en Mill y la libertad en Tocqueville

En su ensayo *Sobre la libertad*, Mill, como expresamente advierte en la introducción, se ocupa de la **libertad civil**, es decir, de los límites de la acción del Estado en relación con las libertades del individuo como actor social. En este sentido, la obra de Mill es un gran alegato en defensa de la **libertad de pensamiento** y de expresión, del que son una es-

pléndida muestra los siguientes párrafos: *Supongamos que el gobierno forma enteramente un solo cuerpo con el pueblo, y que jamás piensa en imponer a la fuerza tipo alguno de coacción, a no ser de acuerdo con lo que él considera que es la voz del pueblo. Pero yo niego el derecho del pueblo a ejercer tal coacción, ya por sí mismo, ya por medio de su gobierno. Tal poder es ilegítimo. El mejor gobierno no tiene más derecho a él que el peor. Cuando se impone de acuerdo con la opinión pública es tanto o más nocivo que cuando se ejerce en desacuerdo con ella. Si toda la especie humana no tuviera más que una opinión y solamente una persona fuera de la opinión contraria, no sería más justo que la humanidad impusiera silencio a esta sola persona, que si ésta misma, si tuviese poder suficiente para hacerlo, lo ejerciera para imponer silencio al resto de la humanidad.* Probablemente, nunca se han escrito palabras tan inspiradas y elocuentes en defensa de la **libertad de expresión**.

Si la opinión —sigue diciendo Mill— fuera una pertenencia personal que no tuviese valor excepto para su dueño, si el impedir su disfrute no fuera más que un daño privado, habría cierta diferencia entre que se infligiese el daño a pocas personas o a muchas. Pero la peculiaridad del mal que supone el imponer silencio a la expresión de una opinión estriba en que supone un robo a la raza humana; a la posteridad igual que a la generación presente; más todavía a aquellos que disienten de esa opinión que a aquellos que la apoyan. Si la opinión es acertada, se les priva de la oportunidad de cambiar error por verdad; si es errónea, pierden lo que constituye casi el mayor de los beneficios, una percepción más clara y una impresión más viva de la verdad, producida por su colisión con el error (140).

Estos párrafos suenan a **maravillosamente liberales**, como sucede con los que les siguen para desarrollar las dos hipótesis —verdad o falsedad— sobre la opinión presuntamente reprimida por el gobierno. En ellos, Mill esgrime una

serie de argumentos que descansan en la visión optimista del progreso humano, gracias al cual la verdad y el bien acaban imponiéndose. Pero a esto **se reduce** el liberalismo de Mill: una libertad de pensamiento y de expresión, como garantía de la libertad de acción para **el bien de la colectividad**. Para Mill la libertad no es tanto un **bien del hombre** como un **producto útil** para la sociedad; sociedad que, por otra parte, deseaba **igualitaria**. De acuerdo con su **utilitarismo**, Mill considera la libertad como algo que conviene mantener y fomentar por los resultados que produce, pero no es un principio moral de carácter universal. Frente a la **libertad de determinación** de la voluntad que constituye, en la moral clásica, la mayor dignidad del hombre, Mill, consecuente con su **empirismo**, se centra, como Hume y como Hobbes, en la **libertad de espontaneidad**, que simplemente supone la ausencia de coacción o violencia, totalmente compatible con una concepción determinista del obrar humano.

Muy distinto es el concepto de libertad que tiene *Alexis de Tocqueville*, a quien Mill admiró por los descubrimientos que le hizo hacer en relación con la democracia y los riesgos de degradación a que esta forma de gobierno se halla expuesta, pero cuyo pensamiento, según numerosos indicios, probablemente no entendió. Tocqueville, ese **liberal puro**, de sólida formación católica, seguidor de las doctrinas de *Montesquieu* y muy influido por la continua lectura de *Pascal*, hablando de la libertad dice: *La libertad es, verdaderamente, una cosa santa. Sólo existe otra que merezca mejor este nombre: es la virtud. ¿Pero qué es la virtud sino la libre elección del bien?* Magnífica síntesis la que aquí nos ofrece Tocqueville, para expresar la relación que existe entre la libertad y el bien, o la verdad. Libertad de determinación de la voluntad que, en su fuero interno, aun sometida a presión y hasta a violencia física, se adhiere, no necesaria sino libremente, y, por lo tanto, meritoriamente, al bien, aprehendido como tal por la recta razón.

Libertad y religión

La simbiosis, casi fusión, entre **religión** y **libertad** es uno de los trazos del pensamiento de Tocqueville que más le distancia de Mill, ya que este último necesita prescindir de las creencias religiosas para asentar todo su sistema moral y, dentro de él, su específico concepto de libertad. El francés, aunque desde muy joven se vio atormentado por las dudas de fe, buscando angustiosamente al Dios escondido, conservó durante toda su vida la creencia en el Dios personal del cristianismo y en su acción providente sobre el mundo (141). *No es necesario —dice— que Dios hable por sí mismo para descubrir signos indudables de su voluntad, basta con examinar el curso habitual de la naturaleza y la tendencia continuada de los acontecimientos. Yo sé, sin que el Creador eleve la voz, que los astros siguen en el espacio las curvas trazadas por su dedo* (142). *Ignoro —añade— sus designios (los de Dios), pero nunca dejaré de creer en ellos por el hecho de no poder comprenderlos, y preferiría dudar de mi razón antes que de su justicia* (143). Con esta visión, se enfrenta al problema de las relaciones entre religión y política y, en su más famosa obra, escribe que *el carácter de la civilización angloamericana (es) producto —punto de partida que hemos de tener siempre presente— de dos elementos enteramente distintos, que aunque en otros lugares se hicieron a menudo la guerra, vinieron, en América, a incorporarse en cierto modo el uno al otro y a combinarse maravillosamente. Me refiero al genio religioso y al genio de la libertad.*

Y añade: *Lejos de perjudicarse, estas dos tendencias, tan*

(141) Cfr. Luis Díez del Corral. *El pensamiento político de Tocqueville*. Alianza Editorial. Madrid, 1989, pág. 257.

(142) Alexis de Tocqueville. *La democracia en América*, 1. Alianza Editorial. Madrid, 1989, pág. 13.

(143) *La democracia en América*, 1, pág. 19.

opuestas en apariencia, marchan de acuerdo y parecen prestarse mutuo apoyo. La religión ve en la libertad civil un noble ejercicio de las facultades del hombre: en el mundo político, un campo cedido por el Creador a los esfuerzos de la inteligencia. Libre y poderosa en su esfera, satisfecha del lugar a ella reservado, sabe que su imperio es tanto más sólido cuanto que sólo por sus propias fuerzas reina, y sin apoyo alguno domina sobre los corazones. La libertad ve en la religión la compañera de luchas y triunfos, la cuna de su infancia, la fuente divina de sus derechos. La considera como la salvaguardia de las costumbres, y a las costumbres como garantía de las leyes y prenda de su propia supervivencia (144).

No se trata simplemente de un testimonio de lo que ve en Estados Unidos; para Tocqueville **lo que ve es lo que debe ser** porque, nos dice, *casi no hay actos de los hombres, por más singulares que se les suponga, que no nazcan de una idea muy general que concibieran de Dios, de sus relaciones con el género humano, de la naturaleza del alma y de los deberes para con sus semejantes. Estas ideas son indefectiblemente el manantial común de donde brota todo lo demás (145).*

Por esto, ante el espectáculo de hombres no especialmente religiosos que, sin embargo, son *partidarios de la libertad no sólo porque ven en ella el origen de las más nobles virtudes, sino principalmente porque la consideran como la fuente de los más grandes bienes*, nos dice que cree que *estos hombres van a apresurarse a llamar en su ayuda a la religión, pues deben saber que no se puede establecer el imperio de la libertad sin el de las costumbres, ni establecer las costumbres sin las creencias (146).*

Es decir, la religión, concretamente el cristianismo, *algo diferente de lo que le ha precedido*, es, para Tocqueville, **la fuente de toda moralidad**, no ciertamente desde el postulado de la **utilidad** sino desde el reconocimiento de la **verdad**.

(144) *La democracia en América*, 1, pág. 44.

(145) *La democracia en América*, 2, pág. 23.

(146) *La democracia en América*, 1, pág. 17.

Y desde este convencimiento afirma la unión que existe, para él, entre **religión y libertad**. Hasta el punto de decir que *es el despotismo el que puede prescindir de la fe, no la libertad* (147), concluyendo que *en cuanto a mí, dudo de que el hombre pueda soportar nunca a la vez una completa independencia religiosa y una entera libertad política; me siento llevado a pensar que, si no tiene fe, es preciso que sirva y, si es libre, que crea*.

La teoría de la libertad

Para Stuart Mill, como hemos visto, la libertad es sobre todo un **instrumento** para lograr, mediante el **progreso**, el bien de la **colectividad**. De aquí que Mill derive, sin escrúpulos liberales, hacia posturas socialistas, que suponen atentados a la libertad personal, en la medida que piensa que estos ataques al individuo benefician a la colectividad. Por esto, se ha podido decir que el **utilitarismo** no es sinónimo de **liberalismo**, puesto que, en la doctrina de la utilidad, la libertad ni siquiera constituye un bien.

En Tocqueville las cosas son muy distintas. Para él, la libertad es un **principio**, un **axioma**, algo que no puede valorarse por sus **resultados** en cuanto que es una cualidad inherente a la condición de la persona humana y constituye el atributo propio de su dignidad. Por eso no entiende que el amor a la libertad pueda proceder de la consideración de los bienes materiales que procura. *Cierto es —dice— que a la larga la libertad aporta siempre holgura, bienestar y a menudo riqueza a los que saben conservarla pero los hombres que no la aman sino por estos bienes, jamás la han conservado largo tiempo*. Lo que Tocqueville valora en la libertad son *sus mismos atractivos, su propio encanto, con independencia de sus beneficios; es el placer de poder hablar, obrar, respirar sin temor, sin más gobierno que el de Dios y el de las leyes*. Y concluye con esta frase lapidaria: *El que busca en la libertad*

otra cosa que no sea ella misma está hecho para servir (148).

El contexto en que se halla esta frase prueba claramente, a mi entender, que Tocqueville, de acuerdo con lo que antes nos dijo sobre la libertad y el bien, al censurar la busca de la libertad por los beneficios materiales que aporta, no pretende decir que la libertad sea un **fin**, es decir, que haya que buscarla **por sí misma**; la libertad es valiosa por **el bien** que permite alcanzar. Sin libertad no habría bien que nos fuera propio, que surgiera de nosotros mismos, pero esto no quita que el **punto de referencia último**, como asume Tocqueville al hablar de libertad y virtud, **debe ser el bien**. Cualquier exaltación de la libertad ha de tener en cuenta la conexión entre libertad y bien. La libertad es **para** la verdad y el bien, y ello exige la libertad de coacción —que Tocqueville reclama sin límites—, aunque exista la posibilidad real de que el hombre la use **para** la mentira y el mal. Ésta es la doctrina de la libertad que, por lo que se me alcanza, se halla plenamente integrada en el liberalismo de Tocqueville.

Libertad y democracia

Alexis de Tocqueville, de familia legitimista y larga rai-gambre aristocrática que, tal vez, se remonte hasta los tiempos de *Guillermo el Conquistador*, se hace **demócrata** porque era **liberal**. Desentendiéndose de la economía —otro de los rasgos que le distingue de Mill— Tocqueville se apasiona por la democracia, no sólo como sistema político que garantiza el **cambio pacífico de gobierno**, sino como **estilo de vida** en libertad. Para él, era lógico que el pensamiento moderno evolucionara desde, para simplificar, los estadios de la esclavitud y el feudalismo hasta la aceptación de la igualdad de todos los hombres. Y lo fundamenta, entre

(148) *El antiguo régimen y la revolución*, 1. Alianza Editorial. Madrid, 1989. Pág. 177.

otras razones, diciendo que *al cristianismo, que ha hecho a todos los hombres iguales ante Dios, no le repugnará ver a todos los ciudadanos iguales ante la ley* (149). Para Tocqueville, pues, la **democracia** es el resultado del lógico proceso de la **teoría de la libertad**; un estado en el cual todos los hombres, iguales ante la ley, pueden desarrollar libremente sus propias opciones en orden a la manera que cada uno tiene de concebir y buscar la felicidad. Por esto, Tocqueville, para quien la democracia es un medio y no un fin que pueda sustituir a la libertad, deja de ser partidario de una democracia que conculque el superior principio de la libertad. Así se ve, claramente, en los capítulos que en *La democracia en América* dedica a fustigar la omnipotencia y la tiranía de la mayoría, así como el poder omnímodo del gobierno. Y buscando remedio a esta indeseable situación, en la línea de Montesquieu, del que es fiel seguidor, dice: *suponed un cuerpo legislativo compuesto de tal modo que represente a la mayoría sin ser necesariamente esclavo de sus pasiones, un poder ejecutivo que tenga una fuerza propia, y un poder judicial independiente de los otros dos poderes, y tendréis un gobierno que seguirá siendo democrático y casi no dejará resquicio a la tiranía* (150).

Mill, dada su propensión al **socialismo igualitario**, quedó deslumbrado por el contenido de igualdad que existe en la democracia tal como la exponía Tocqueville en las dos partes de la obra que él, con sus recensiones, introdujo en Inglaterra, ya que según confiesa, *en ese libro notable* (*La democracia en América*), *las excelencias de la Democracia estaban señaladas de modo más concluyente, por ser un modo más específico que cualquier otro que yo había conocido* (151). Mill, es cierto, da rendida cuenta de haber tomado nota de *los peligros específicos que acechan a la Democracia considerada como gobierno de la mayoría numérica* (expuestos) como *toques de*

(149) *La democracia en América*, 1, pág. 17.

(150) *La democracia en América*, 1, pág. 238.

(151) *Autobiografía*, pág. 188.

*atención sobre los puntos débiles del gobierno popular, defensas que son necesarias para protegerlo, y correctivos que deben añadirse a fin de que, al tiempo que se da libre juego a sus tendencias beneficiosas, puedan neutralizarse o mitigarse las que son de naturaleza diferente. También se hace eco de las reflexiones de Tocqueville sobre el único tipo de despotismo que en el mundo moderno constituye una real amenaza: el gobierno absoluto del jefe del poder ejecutivo sobre una congregación de individuos aislados, todos iguales, pero todos igualmente esclavos (152). Sin embargo, no es seguro que Mill haya seguido plenamente a Tocqueville en las críticas que éste hace a las **perversiones de la democracia**, como lo insinúa la correspondencia entre ambos.*

Mill dice que sacó gran beneficio del estudio de Tocqueville en lo que se refiere a la *fundamental cuestión del Centralismo*. El poderoso análisis filosófico al que Tocqueville —dice— sometió los experimentos americano y francés, le llevó a dar la máxima importancia a todas aquellas cosas de orden público que el **pueblo mismo puede realizar por sí, sin intervención alguna del gobierno ejecutivo, y sin que éste suplante su actuación o dicte el modo de ejercerla**. Acaba de definir el principio de **subsidiaridad**, al que parece va a adherirse. Pero no es así. So pretexto de trasladar el asunto al *lado británico del Canal*, donde nueve de cada diez asuntos de orden interno, que en otras partes son controlados por el gobierno, estaban en manos de agencias independientes de él (...) y donde el recelo contra la injerencia del gobierno era un sentimiento ciego que impedía y rechazaba hasta el más beneficioso ejercicio de la autoridad legislativa destinado a corregir los abusos de lo que, bajo pretexto de ser un autogobierno local, es a menudo un manejo egoísta en favor de intereses locales, se aparta de la tesis tocquevilleana. Su propósito, gracias, dice, a la *lección que aprendió de Tocqueville*, es mantenerse cuidadosamente entre ambos errores —**centralización y descentralización**—, insistiendo con el mismo énfasis sobre los males de ambos ex-

tremos, habiendo hecho, añade, *objeto de serio estudio los medios de reconciliar las ventajas de uno y otro* (153). Es, en definitiva, la postura —intervencionismo limitado y compatible con la libre iniciativa— en la que la moderna **socialdemocracia** iba a encontrar su justificación. He aquí otro elemento distintivo entre Mill y Tocqueville en lo que toca a las relaciones entre libertad y democracia.

* * *

Podrá decirse que nos hemos detenido demasiado en el pensamiento de John Stuart Mill, pero, a mi entender, había **dos razones** para hacerlo. La primera es que a partir de Mill el árbol de las corrientes económicas se hace tan frondoso que nos resultaría imposible prestar la más mínima atención a los diversos representantes de las mismas. Pienso, sin embargo, que la tarea del que se interesa por la economía y sus implicaciones consiste en continuar dialogando con Adam Smith, ya que, como señala *Edmund S. Phelps*, *toda la economía política es un debate con Adam Smith* (154). Y Stuart Mill es el **último eslabón** en el desarrollo rectilíneo de la **economía clásica** que empieza en Adam Smith. Por ello, para que el diálogo fuera lo más rico posible, era conveniente entrar en la amplia y muy diversificada gama de ideas que configuran el pensamiento de John Stuart Mill.

En segundo lugar, la encrucijada intelectual de Stuart Mill es muy representativa, en mi opinión, de la actitud que hacia el capitalismo o la economía de libre mercado, adoptan no pocas personas de buena voluntad de nuestro tiempo que, siendo **liberales de cabeza**, se muestran **socialistas de corazón**. Y esta postura es una de las que, al lado de otras de muy diversa índole, suscitan las reservas morales al sistema de economía liberal que me han movido, como

(153) *Autobiografía*, págs. 189 y 190.

(154) Edmund S. Phelps. *Economía política. Un texto introductorio*. Bosch. Barcelona, 1986, pág. 421.

decía al empezar, a las reflexiones que intento verter en este discurso. De aquí que me haya parecido interesante ver, con cierto detalle, las circunstancias, causas y efectos de la evolución intelectual de uno de los autores cuya ideología ha influido más notablemente en la configuración del pensamiento económico y moral de una época.

VI. INTENTANDO SACAR CONCLUSIONES

En el contraste entre el **liberalismo** de Stuart Mill y el **liberalismo** de Tocqueville que acabamos de hacer, tomando pie del doble hecho de ser coetáneos y de haberse relacionado intelectualmente, pienso que ha quedado claro que la diferencia esencial entre ambos liberalismos radica en la **antropología** que anida en la mente de uno y otro autor; antropologías que, sin ser frontalmente opuestas, son notablemente distintas. Y es, esencialmente, desde este punto de vista que, entre estos dos liberalismos, si el de Mill lo fuere, yo me quedo con el del francés.

La antropología, criterio hermenéutico de valoración

El **enfoque** antropológico adquiere el máximo relieve cuando se trata de enjuiciar, tanto en su vertiente política como en la económica, los sistemas de organización social,

tras cada uno de los cuales late un determinado pensamiento o ideología. En mi opinión, y entiendo que son muchos los que así piensan, es necesario ver si el sistema en cuestión es congruente, o por lo menos no entra en **conflicto**, con la dignidad del hombre, tal como ha sido entendido, desde Aristóteles, por todo el pensamiento filosófico **realista**; es decir, como persona humana racional con un destino terreno —la consecuencia de la **vida buena**— y, en clave religiosa, con **una vocación que es, a la vez, trascendente**. Esto equivale a decir, como recuerda *José Luis Illanes*, Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, con quien he tenido el privilegio de dialogar largamente sobre estas materias, que *la antropología, la visión que el hombre tiene de sí mismo, adquiere valor de criterio hermenéutico decisivo para valorar todo planteamiento, doctrina o sistema social* (155). Porque —sigue diciendo el mismo autor— *hay niveles en todas las ciencias, también en las ciencias sociales, en los que puede prescindirse de problemas de fundamentación, pero, en la medida en que nos acercamos al hombre, la idea de una **neutralidad antropológica** no deja de ser un espejismo que deforma la verdad de las cosas. El hombre es, lo quiera o no, un ser de perspectivas últimas y de acciones criteriadas. No nos es dado optar entre abrirnos al influjo de una visión ética de las cosas y cerrarnos a todo influjo de ese orden, ya que, de una forma u otra, la **ética** y la **antropología** terminan por hacerse presentes en nuestra acción, si es que no lo estaban ya desde el principio. La pregunta que cabe formular ante las realidades sociales no es, pues, si subyace o no a ellas alguna visión o comprensión del hombre, sino más bien **cuál** es la visión concreta que presuponen y en qué grado esa visión refleja la verdad acerca de la persona humana* (156).

(155) José Luis Illanes. «Verdad del hombre y cuestión social». 1991. Trabajo preparado para la obra colectiva sobre la *Centesimus Annus*, a editar por Aedos. Madrid.

(156) José Luis Illanes. «Trabajo, productividad y primacía de la persona». *Scripta Theologica* 24 (1991/2).

Los criterios de organización social, los que sean, están actuados por personas. Parece evidente, y por lo tanto no merece la pena detenerse en ello, que los resultados de estas actuaciones sólo podrán ser correctos, e incluso económicamente eficaces, si tales comportamientos son justos y respetuosos con la verdad del hombre y con la dignidad de la persona. Pero ésta no es la cuestión. El problema es indagar los presupuestos antropológicos de los sistemas económicos, tanto para averiguar la **imagen de hombre** que vehiculan como, sobre todo, para saber si tales sistemas son compatibles con la **verdad del hombre**.

Comparación antropológica entre socialismo y capitalismo

A los efectos de esta reflexión, los sistemas económicos contemporáneos que nos interesan son los que, en forma tan breve como probablemente desafortunada, llamamos **socialismo** y **capitalismo**, y que constituyen los dos extremos dentro de los cuales encajan multitud de mezclas o combinaciones de ambos. Entre estos híbridos cabe señalar, como alternativa real, los tradicionales sistemas oligárquicos del Tercer Mundo; y, en especial, los que prevalecen en Iberoamérica.

Aunque las definiciones sobre el verdadero contenido de los sistemas que he llamado socialismo y capitalismo pueden ser tantas como autores llamados a pronunciarse, pienso que es lícito decir que uno de los extremos de la gama a que he aludido y que sería el **socialismo puro** queda definido por la economía centralizada o intervenida, en la que el Estado es el único propietario de los bienes y en especial de los bienes de producción; en la que la actividad económica se realiza de forma planificada, al objeto de determi-

nar tanto la cantidad del producto como su distribución; y en la que la cooperación social para el logro del bienestar tiene lugar de forma coactiva. La definición del otro extremo, el **capitalismo puro**, correspondería a la economía descentralizada o de libre mercado, basada en la propiedad privada de los bienes, incluidos los de producción; en la que la cooperación para el bienestar tiene lugar de forma espontánea, mediante el mecanismo de los precios como instrumento para la asignación de recursos; y en la que los individuos toman libremente sus decisiones económicas, asumiendo los resultados de las opciones elegidas.

La valoración de ambos sistemas económicos de organización social, **antagónicos** desde los mismos términos definitorios, puede hacerse desde el punto de vista de los principios o desde el punto de vista de las conclusiones. Sin embargo, parece que unos y otras pueden perder relevancia si nos atenemos a los hechos. Y esta consideración es lo que hace decir a *Von Hayek* que lo importante para comparar los sistemas que, a falta de más afortunados nombres, llamamos socialismo y capitalismo, es que los defensores de uno y otro **perciben la realidad de manera distinta**. Que los socialistas yerran en cuestiones de hecho —dice Hayek— *tiene una importancia crucial para mi línea de razonamiento. Si su interpretación del orden social —así como de las alternativas que proponen— reflejaran verdaderamente la realidad, estaría plenamente dispuesto a aceptar que corresponde al ser humano la responsabilidad de garantizar una distribución de ingresos que de alguna manera se ajuste a determinados principios morales. Y estaría dispuesto a admitir igualmente que, a tal fin, se asignara a alguna autoridad central la responsabilidad de establecer el destino que debe darse a los distintos recursos, aun cuando ello implicara la supresión de la propiedad privada de los medios de producción. Si, por ejemplo, fuera cierto que la gestión centralizada de la economía es capaz de conseguir un producto global por lo menos similar al actual, se plantearían sin duda difíciles problemas de tipo moral en torno a cómo, en justicia, debe-*

rían asignarse los ingresos. La realidad, sin embargo, es totalmente distinta. Porque, con excepción del mecanismo a través del cual el mercado competitivo procede a distribuir los ingresos, no existe ningún método conocido que permita a los diferentes actores descubrir cómo pueden orientar mejor sus esfuerzos al objeto de obtener el mayor producto posible para la comunidad (157).

Es la **fatal arrogancia** en que incurre el socialismo al pretender que unas pocas mentes planificadoras son capaces de superar, o por lo menos sustituir el **orden espontáneo** creado por el libre actuar de los hombres; orden que integra, de la única manera posible, los conocimientos contenidos en las mentes de innumerables agentes que, además, al tomar sus decisiones, saben que están jugándose su propio éxito o fracaso. El **error de hecho** denunciado por Von Hayek consiste en no aceptar la imposibilidad del **cálculo económico socialista**, que ya había demostrado en su día **Ludwig von Mises** en forma que, si bien es criticada por Schumpeter, ha sido explícitamente reconocida como válida, sobre todo después de 1989, por destacados economistas, hasta ahora socialistas, pertenecientes a la **escuela**, hoy afortunadamente superada, del socialismo de mercado de Oskar Lange.

Aquí, sin embargo, no nos interesa la valoración de los sistemas desde el punto de vista de la eficacia, sino principalmente, como íbamos diciendo, su **valoración ética**; aunque el fracaso real del extremo socialista, o del socialismo extremo, no sea moralmente irrelevante, vista la mentira y el engaño de aquellos que suprimieron la libertad, bajo la promesa de la justicia, la igualdad y el bienestar, y acabaron destruyendo, junto con la libertad, la justicia, la prosperidad y la misma igualdad. Pero, aunque no fuera así, aunque el socialismo, tal como lo hemos definido, fuera capaz de producir justicia y bienestar, sería **éticamente condenable** por el hecho de conculcar la libertad

individual, es decir, por atentar a la dignidad de la persona humana, de la cual la libertad es característica esencial y distintiva. El verdadero error del socialismo es netamente **antropológico**: la negación de la libertad del hombre. El autor de la *Centesimus Annus* que, como *Karol Wojtyla*, había ya dedicado mucho tiempo al estudio de la antropología, desarrollando una visión de la libertad, la responsabilidad y la creatividad de la persona humana, dice textualmente que *el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico. Efectivamente, considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social. Por otra parte, considera que este mismo bien pueda ser alcanzado al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, única y exclusiva, ante el bien o el mal. El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión* (158).

Evidentemente, el mismo juicio negativo habría que hacer respecto del capitalismo si para conseguir mejor que cualquier otro sistema el mayor bienestar posible —con respeto, desde luego, a la libertad en lo económico, ya que éste es el principio fundamental del capitalismo—, el precio de tan buen resultado fuera **atentar** a la dignidad de la persona humana **en algún otro aspecto**. Y esto es lo que nos interesa ver.

Como decíamos al término del examen del pensamiento de Adam Smith, conviene averiguar si el bienestar material, la mayor prosperidad general a que conduce el orden espontáneo, se identifica con el bien del hombre. Está claro que esta identificación sólo sería factible desde una **antropología materialista**. Supuesto que el fin de todo orden social es, de acuerdo con la concepción aristotélica, el **bonum**

humanum, el bien pleno del hombre, es decir, el **bien común**, entendido, no como la suma de los bienes individuales —y menos aún como la renta media per cápita— sino como aquello que contribuye al pleno desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres, lo que debemos averiguar es si el capitalismo **conduce** a este objetivo, **impide** su logro, o es **neutral** respecto del mismo.

Parece, en primer lugar, que el capitalismo no incurre en un error antropológico sustancial, como sucede en el caso del socialismo que, como acabamos de ver, niega a la persona su condición de sujeto autónomo de decisión en orden a la edificación del orden social. El capitalismo, en cambio, hace de la libertad de decisión individual el quicio sobre el **que gira** todo el sistema. Antes hemos citado las palabras de Juan Pablo II para definir el error antropológico del socialismo. Resulta, pues, razonable que ahora oigamos la opinión sobre el capitalismo de quien, al margen de su condición de Pontífice Máximo de la Iglesia católica, es considerado por amplias capas del mundo creyente y no creyente como el mayor **líder moral** del mundo. El Papa, que se cuenta entre aquellos a quienes no gusta la palabra capitalismo para definir el sistema al que con esta palabra distinguimos, dice que *la moderna economía de empresa comporta aspectos positivos, cuya raíz es la libertad de la persona, que se expresa en el campo económico y en otros campos. En efecto, la economía es un sector de la múltiple actividad humana y en ella, como en todos los demás campos, es tan válido el derecho a la libertad como el deber de hacer uso responsable del mismo* (159). Es decir, se atribuye a la **raíz** de este sistema exactamente lo que sustancialmente se echa en falta en el sistema socialista: el respeto a la libertad de la persona.

Pero Juan Pablo II es más explícito y, al preguntarse sobre la aceptación de este sistema, textualmente dice: *Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce*

el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva. Pero, una vez definido el capitalismo por sus notas positivas, el Papa completa la determinación de lo que ha de ser por exclusión de lo que no ha de ser, diciendo: pero si por capitalismo se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa (160).

La conclusión que se obtiene al comparar antropológicamente el socialismo con el capitalismo, y que los textos citados nos confirman, es que si el socialismo no puede en modo alguno conducir al **bonum humanum** por estar radicalmente dañado, el capitalismo, si bien no lo **impide**, tampoco lo hace en **forma mecánica**; es necesario para lograrlo que el orden espontáneo, generado por el sistema capitalista, se produzca en el marco de unas determinadas condiciones. En este sentido, sería errónea, en primer lugar, una concepción del capitalismo que algunos llaman **radical** y que corresponde a la escuela que en los Estados Unidos se llama **libertaria**. Esta minoritaria corriente del liberalismo rechaza la toma en consideración de los fallos morales y de las situaciones indeseables que coexisten con los logros del capitalismo en los países desarrollados, porque, con **ciega** confianza en los mecanismos del mercado, considera que a la larga el libre desarrollo de sus fuerzas lo resolverá todo. Tal postura no me parece correcta porque una cosa es que, en consonancia con los principios liberales, se sustente que lo que el mercado no hace nadie será capaz de hacerlo y que lo que el mercado hace menos bien nadie lo hará mejor; y otra cosa muy distinta sería preten-

der que los valores morales, inspiradores de las actuaciones de los agentes, no puedan influir en el resultado del mercado, desde el punto de vista del **bien integral** del hombre, mejorando este resultado si las actuaciones son virtuosas y empeorándolo si son viciosas. De hecho, la experiencia nos dice que son las virtudes —la justicia, la honradez, el respeto a la ley, la fidelidad a los contratos, la laboriosidad, la generosidad, la afabilidad, etc.— que los hombres viven —con defectos, pero viviéndolas realmente— lo que hace que el mercado funcione; si los vicios, que desde luego existen, llegaran a ser dominantes, la vida social y económica, a muy corto plazo, se derrumbaría.

A la luz de lo dicho, me parece que, si amparándose en el paradigma adamita del interés propio, se afirma que el mercado se **autorregula** hay que entender que esta autorregulación se refiere **exclusivamente** al logro de la **prosperidad material**. De hecho, de las dos únicas veces que Adam Smith se apoya en la misteriosa *mano*, en una de ellas es para decir, dentro de un extenso párrafo que ya cité, que el hombre *está manejado por una mano invisible para hacer casi la misma distribución de las necesidades de la vida que hubiera sido hecha por una persona equitativa* (161). Y en la otra ocasión, lo hace, en párrafos que ahora voy a citar, cuando, preparándose para argumentar contra el **mercantilismo**, dice que cada individuo dirige su actividad de forma que **su producto** —y, por lo tanto, el de la sociedad— tenga el máximo valor; y precisa que el hombre, *por regla general, no intenta promover el bienestar público ni sabe cuánto está contribuyendo a ello. Prefiriendo apoyar la actividad doméstica en vez de la foránea, sólo busca su propia seguridad, y dirigiendo esa actividad de forma que consiga el mayor valor, sólo busca su propia ganancia, y en éste como en otros casos está conducido por una mano invisible que promueve un objetivo que no entraba en sus propósitos. Tampoco es negativo para la sociedad que no sea parte de su*

intención ya que persiguiendo su propio interés promueve el de la sociedad de forma más efectiva que si realmente intentase promoverlo (162). Como se ve, si se trata de autorregulación, es una autorregulación en orden al **máximo producto social**. Pero este resultado ni puede **identificarse** con el bien común, tal como lo hemos definido, ni tampoco puede decirse que **se opone a él**. Es más si el interés propio que mueve al agente fuera el **interés propio racional** smithiano, a cuyas características morales ya nos hemos referido, es posible y aun probable que el resultado del orden espontáneo contribuyera positivamente al bien integral del hombre.

El sistema tripartito: econonómico-político-cultural

De cualquier manera, en los textos pontificios citados, queda definido el marco en el que, a juicio de su autor, ha de moverse el sistema de libre empresa para integrar un orden económico que responda a un **ideal verdaderamente humano**. Y este marco, **jurídico y moral**, envolviendo la libre creatividad humana en el aspecto **económico** —marco puesto ya de relieve, con anterioridad, por diversos economistas preocupados por las cuestiones éticas— parece que conduce a un conjunto que tendería a coincidir con el **sistema tripartito** —*económico-político-cultural*— que *Michael Novak* propuso ya en 1982 para configurar lo que él llama el **capitalismo democrático**. Las características de este modelo, que este autor califica de **uno y trino**, vendrían dadas por la conjunción de un sistema económico de libre mercado; un sistema político respetuoso con los derechos individuales a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felici-

dad; y un sistema moral cultural pluralista y, en el más correcto sentido de la palabra, liberal.

A esta formulación dice aproximarse *Vittorio Possenti*, profesor de Filosofía Moral de la Universidad de Venecia, quien insinúa un **paradigma** que pondría *el acento sobre las funciones creativas, innovativas, inventivas del intelecto, que poco a poco elabora nuevas oportunidades económicas y, por decirlo de algún modo, las sostiene y las conduce a través de sólidas instituciones políticas. Puesto que el intelecto —sigue diciendo el profesor Possenti— se integra en la totalidad de la persona, debería resultar más difícil reducir el hombre a un ser dirigido sobre todo a la producción económica de bienes materiales, en lugar de a la búsqueda del bonum humanum. Esto puede suceder —dice— en las antropologías materialistas, pero ciertamente, a condición de reducir el intelecto sólo a razón técnica.* Y puesto a indagar sobre la antropología más idónea, también desde el punto de vista económico, afirma apostar por aquella *que no esconde el grado de corrupción y las pasiones que están en el hombre (y con esto invita por tanto a la cautela), pero tampoco las energías válidas que hay en él, y que en el campo de la actividad económica y en sentido lato se disponen y se concretan en la razón (práctica) como fuente primigenia de la riqueza de las naciones* (163).

El hombre ahí descrito no difiere ciertamente del de la *Centesimus Annus* donde *no se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre (...) en su realidad concreta de pecador y de justo* (164), pero tampoco está lejos del hombre de *Locke* que, como en su lugar dijimos, no es ni el esencialmente egoísta de *Hobbes* ni el naturalmente altruista de *Rousseau*, sino el que forma parte de un conjunto de individuos racionales que, en su mayoría, son

(163) Vittorio Possenti. «Presupuestos antropológicos de los sistemas económicos». En *Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socio-Económica*. Universidad de Navarra. 1991. Pág. 490 y ss.

(164) *Centesimus Annus*, pág. 100.

razonables y se debaten entre el egoísmo y el altruismo.

Y este hombre lockeano es el que, pienso, Adam Smith asume a lo largo de toda su obra, aunque sin explicitarlo, por resultarle obvio. Por esto cuando se dice —y no pocas veces— que uno de los errores más serios, **que quizás está en la base del paradigma del self-interest**, es la idea de que las virtudes morales no son necesarias para el buen funcionamiento de la economía, estoy completamente de acuerdo en que esta idea es errónea, ya que, no sólo estoy profundamente convencido de que el funcionamiento de la economía no es nunca automático y que la ética es una dimensión inseparable de toda actividad humana, también la económica, sino que pienso además que, tal como va calando cada vez más en el mundo empresarial, sólo puede ser económicamente eficaz un comportamiento que sea ético. *Con terminología económica, necesariamente limitada, la ética* —dice Antonio Argandoña— *es la ciencia que señala las condiciones de equilibrio y estabilidad a largo plazo de los sistemas económicos* (165).

Ahora bien, lo que pongo en duda en la afirmación que comento, es que el error de separar la economía de la ética **esté en la base del modelo basado en el self-interest** smithiano. Ya he insistido varias veces en la diferencia, que los que hablan de este modo parece que no captan, entre **interés propio** y **egoísmo**. Lo diré de nuevo: egoísmo, que es un vicio, se opone a generosidad que es una virtud. Interés propio, en sí mismo considerado, ni es vicio ni es virtud; puede ser vicioso o virtuoso, según sea la intención que mueva al sujeto. Y, a mi juicio, el interés propio racional de Adam Smith difícilmente puede ser calificado de vicioso.

Es cierto que, si bien Smith no sigue el radical esquema hobbesiano, en el que las pasiones sustituyen a las virtudes, la influencia de *Hume*, que considera que la razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y que basa la moralidad en el sentimiento, hizo mella en la teoría moral de Adam

Smith que, como es bien sabido, es una **moral de los sentimientos**. Pero el hecho de que, como ya dije, es difícil que una moral de los sentimientos pueda, sobre todo en circunstancias adversas, producir actuaciones virtuosas, no significa que Adam Smith no **deseara** que así fuera, como se desprende de multitud de pasajes de sus obras —en especial la *Teoría de los Sentimientos Morales*— y que, para él, la búsqueda de los intereses materiales constituya **sólo una parte**, y no la más importante, del comportamiento humano.

Bien pudiera ser que la razón que explica las abundantes críticas que ha suscitado y sigue suscitando el modelo del interés propio y el teorema de la mano invisible de Adam Smith sea el olvido de que, en la historia del pensamiento económico, entre *Shaftesbury-Hutcheson-Hume-Smith* y *Bentham-Ricardo-Stuart Mill-Marx* se produce una **ruptura**. Esta ruptura afecta sin duda a la **filosofía** que subyace en una y otra corriente, pero, a nuestro propósito, la ruptura más significativa es la que se refiere al **método**. Hasta Adam Smith, la economía era una **parte de la filosofía moral**; después de él, especialmente a partir de Ricardo, el cuerpo doctrinal se **escinde**, el estudio de la economía prescinde de la ética. Este último enfoque es el que ha prevalecido hasta hoy y es el que induce a analizar el modelo smithiano con criterios que pueden ser los de la práctica de hoy, pero no podemos afirmar, sin más, que eran los suyos. Afortunadamente, en los últimos tiempos, parece resurgir la tendencia a considerar **economía y ética** formando parte de un *todo*, y son bastantes los economistas profesionales que piensan que la actividad económica es una parte importante de la actividad social pero no toda ella y que la **interrelación** entre ética y economía es realmente estrecha (166).

Esta interrelación entre economía y ética, vigente todavía en el mundo de Adam Smith, profesor de filosofía moral, es la que, me parece a mí, permite sostener que Adam

(166) Cfr. Federico Basañez. *Una fundación antropológica de la economía de mercado*. Sevilla, 1992.

Smith al exponer su sistema de libertad natural, en clara conexión con el pensamiento aristotélico, **pensaba** que el sistema funcionaba satisfactoriamente, es decir, se desarrollaba y autorregulaba, desde el **punto de vista económico**, pero que el resultado alcanzado, en cada momento, era aceptable desde el **punto de vista ético** porque el **orden económico** quedaba embridado, si se acepta la expresión, por el **orden de la ley** y las **instituciones** que existen, como *una forma de cultura, una dimensión del propio tejido social, en una sociedad civilizada* (167). Es decir, el mercado analizado por Adam Smith, como dice Lucas Beltrán, *es en cierto sentido una institución natural: no nació por imposición de la autoridad política, ni fue la invención de un economista o un pensador; nació espontáneamente porque a los hombres les pareció ventajoso cooperar, intercambiando bienes. Pero el mercado no es natural, en el sentido de que pueda funcionar si no hay unos prerrequisitos de carácter ético y jurídico. El hombre no llega al mercado con todas sus facultades buenas y malas y las pone en juego en él. El mercado pudo nacer porque había cierta estabilidad jurídica, y sólo la consolidación de esta estabilidad ha permitido su desarrollo. Para poder tomar parte en el mercado, los hombres tuvieron que renunciar a la violencia y someterse a reglas que aseguran la paz. El mercado es todo lo contrario de la jungla: es libertad, igualdad jurídica, negociación pacífica* (168).

La hipótesis precedente descansa tanto en la crítica moral que Adam Smith hace del **mercantilismo** que, dice, responde a *viles maniobras de comerciantes mezuquinos* (169), como en las muchas veces que Smith al hablar del derecho a buscar el propio interés en libertad, apostilla o matiza la afirmación diciendo *con tal que no viole las leyes de la justi-*

(167) Juan Marcos de la Fuente. «Intereses privados e intereses públicos». *Cuadernos del pensamiento liberal*. N.º 11. Unión Editorial. Madrid, 1991. Pág. 57.

(168) Lucas Beltrán. *Cristianismo y economía de mercado*. Unión Editorial. Madrid, 1986. Pág. 115.

(169) *La Riqueza de las Naciones*. IV. ii, c.8.

*cia, o con toda aquella libertad que es compatible con la justicia; y descansa también en las alabanzas que Smith dedica a «la seguridad que las leyes británicas confieren a todo hombre para que pueda gozar de los frutos de su trabajo». La libertad natural de Adam Smith es, como se ve, la **libertad bajo la ley**, concepto tan querido de Von Hayek. Por todo ello, parece lógico que Pedro Schwartz haya escrito que *la noción de homo economicus (...) no refleja más que una dimensión del hombre smithiano, que también es homo politicus y homo ethicus.**

De todas formas, sea acertada o no la hipótesis que vengo desarrollando sobre esta **triple vertiente** del pensamiento de Adam Smith, de lo que no me cabe duda es de que el capitalismo deseable para hoy y para el futuro es un capitalismo entendido desde una concepción del hombre en la que armónicamente se integren los diversos aspectos —éticos, culturales y económicos— de la rica actividad humana.

Los errores fácticos de las críticas morales al capitalismo

Sucede, sin embargo, que algunas de las personas que pretenden corregir, partiendo de preocupaciones éticas, los procesos de asignación de recursos escasos a fines alternativos, que en esto consiste la actividad económica, lo hacen no sólo desde la ignorancia o la percepción errónea de la teoría económica y de sus leyes, sino, además, desde una **predisposición emocional** fuertemente inhibitoria del análisis racional. Rafael Rubio de Urquía ejemplariza esta situación diciendo que *la contemplación de las situaciones de miseria y postración en la que viven tantos millones de personas en los países pobres desde una percepción errónea de la naturaleza de los procesos económicos conduce frecuente-*

mente a muchas personas y autores a formular y defender, con ardor y empeñamiento singulares, juicios sobre el origen y remedios de estos males claramente **errados**. Análoga situación se produce al contemplar muchos de los vicios que aquejan a las **economías avanzadas**. Si, además, esas personas están imbuidas de una fe casi religiosa en el **socialismo**, desconociendo la realidad de los países socialistas, no será infrecuente que propongan como **mejor opción** la implantación de alguna modalidad de **economía socialista** (170). Está claro que paralela advertencia habría que hacer en relación con aquellos que, justamente afectados por los espantosos resultados del socialismo real, no quisieran ver los vicios que aquejan a las **sociedades no socialistas**.

Pero, incluso, prescindiendo de esta **deformación** de raíz ideológica, cuando se trata de establecer la relación que, evidentemente, ha de existir entre economía y ética, los **errores de hecho** que se cometen en relación con el funcionamiento de la economía son abundantes y proceden, fundamentalmente, de desconocer, primero, que, en el proceso de asignación de recursos, existen **leyes económicas generales** que no pueden violentarse sin daño y que, además, estas leyes son independientes de las configuraciones socio-históricas; segundo, de atribuir a la teoría de la asignación de recursos un **fundamento ético-filosófico** específico que se considera rechazable, ignorando que la teoría económica carece, en sí misma, de presupuestos éticos o filosóficos; y, finalmente, de interpretar incorrectamente **conceptos fundamentales** de la teoría, tales como **racionalidad, comportamiento optimizador o maximación del beneficio** (171). Veamos, con algún detalle, estos tres errores.

(170) Rafael Rubio de Urquía. «Los sistemas de organización de la actividad económica» en AA.VV. *Estudios sobre la encíclica Sollicitudo rei socialis*. Unión Editorial. Madrid, 1990, pág. 249.

(171) Cfr. Rafael Rubio de Urquía. *Op. cit.*

La ignorancia de las leyes económicas

En primer lugar, pienso que está claro que las leyes económicas de validez universal de que hablamos no son leyes para **prescribir** lo que los agentes económicos deben hacer, ni mucho menos para **predecir** lo que los individuos van a hacer, sino simplemente para determinar cuáles serán las consecuencias de las actuaciones personales o sociales. No me interesa ahora profundizar en si las leyes que mejor reflejan el mundo real son las enunciadas por los partidarios del **paradigma walrrasiano** del equilibrio general competitivo, neutral respecto del régimen de propiedad de los medios de producción, y que, llamando fallos del mercado a las desviaciones del modelo teórico, postulan la intervención estatal; o son más bien las contenidas en la abundante y rica literatura de los **pensadores austriacos** que, rechazando el concepto neoclásico de equilibrio general estático, analizan el funcionamiento de los mercados basándose en el dinamismo empresarial que se desarrolla, compite y fructifica a partir del conocimiento imperfecto de los agentes económicos y en un ambiente dominado por la incertidumbre y los costes de transacción (172).

Aunque la importancia de elegir entre una y otra interpretación de la realidad sea **fundamental** para la más eficiente asignación de los recursos, y mi adhesión a la segunda línea sea clara, no me interesa, ahora, digo, profundizar en la materia porque, para mi propósito, basta decir que, existiendo en la **realidad** unas leyes económicas de carácter general, si bien es cierto que distintos actos de los agentes, basados en diferentes **juicios éticos**, y la presencia de distintas **instituciones jurídicas** conducirán a resultados **económico-sociales** distintos, tales resultados se producirán, en definitiva, a consecuencia de dichas leyes económicas

(172) Cfr. Julio Segura. *Revista de Economía*. Núm. 7. 1990 y José Luis Feito. *Revista de Economía*. Núm. 9. 1991.

reales cuya existencia sería temerario ignorar. Esta afirmación implica situarse tan lejos del **economicismo mecanicista** como del **voluntarismo constructivista**. Dicho en forma sencilla, las mejores intenciones producirán resultados perversos, si la intención se aplica desde el desconocimiento de lo económico, que ciertamente debe, desde un punto de vista ético, quedar en su sitio; pero este sitio es un **sitio fundamental**.

La innecesaria atribución de fundamento filosófico

En cuanto al error de atribuir a la teoría de asignación de recursos un **fundamento ético-filosófico específico**, la experiencia nos dice que, en el ataque al capitalismo, este error es el que con más frecuencia se comete. El **proceso de asignación** de recursos de acuerdo con las leyes de vigencia general, que el sistema capitalista pretende haber descubierto, es, **en sí mismo**, éticamente **neutral**. Y sin embargo, se dice que su funcionamiento está supeditado o lleva implícito una **rechazable** filosofía moral basada en el **individualismo egoísta**. Este error, a mi juicio, mana de **dos fuentes**: una, la ya citada confusión entre egoísmo e interés propio a la que ya, demasiadas veces, me he visto obligado a referirme, poniendo de relieve que existen **muchas clases** de interés propio, desde el más abyecto y avaricioso **egoísmo**, hasta el más generoso **don de sí**, pasando por la **habitual motivación** consistente en el deseo de atender a la inversión y al consumo en beneficio de la propia familia. Oigamos ahora a este respecto, otra voz, la del profesor Lucas Beltrán: *En la moderna literatura colectivista inglesa, es frecuente la contraposición entre **production for profit**, producción motivada por el beneficio, y **production for service**, producción motivada por el servicio social, por el deseo de elevar el bienestar de la comunidad. Según esta literatura, sólo la segunda es éticamente aceptable; la primera es propia de personas moralmente poco fiables. Esta actitud supone*

implícitamente que los dos móviles son igualmente eficaces para poner en marcha los mecanismos productivos. Pero si el deseo de beneficios económicos personales es un móvil mucho más eficaz para elevar la producción de bienes, la idea de apoyarnos exclusivamente en la producción motivada por el servicio resulta fatal. Millones de hombres, mujeres y niños se mueren de hambre cada año porque algunas personas de buena fe se han empeñado en prescindir de esta fuerza (el interés propio) y en organizar la economía del mundo utilizando solamente los impulsos más nobles del hombre y descuidando los más fuertes. Los partidarios de la economía de mercado creemos que si, unciendo al carro del desarrollo el deseo de beneficio personal, podemos eliminar la miseria y el hambre con más rapidez, vale la pena utilizar este estímulo (173).

La **segunda** fuente del error de atribuir al capitalismo una fundamentación filosófica rechazable, es aquélla en la que acostumbran a beber algunos **cristianos** críticos con el mercado y que consiste en el empleo de una argumentación **reduccionista** en extremo. Puesto que la economía de mercado, dicen, ha sido elaborada por autores cuyo pensamiento filosófico —el de la Ilustración **agnóstica** o **deísta**— es, en términos generales, inaceptable desde la doctrina cristiana, la economía de mercado **forzosamente** ha de serlo también. Crasa simplificación. Que haya sido así, no quiere decir que haya tenido que ser forzosamente así. La idea de libertad económica, formando parte de un sistema de libertad natural, creadora de un **orden espontáneo**, resultado de la acción de los hombres pero no de su propósito, **no necesita** ni de las ideas filosóficas prevalecientes en el momento de la formulación de la teoría por Adam Smith, ni de ningunas otras. De hecho, ya hemos visto que los doctores de la *Escuela de Salamanca*, intachables moralistas católicos, esbozaron prácticamente todo el contenido de la teoría que, doscientos años después, desarrolló Adam Smith.

La economía de mercado, el liberalismo económico,

puede coexistir con cualquier doctrina filosófica. *Daniel Villey*, en su ya clásico trabajo *La economía de mercado ante el pensamiento católico*, hablando de la pretendida identificación entre liberalismo económico y liberalismo filosófico, dice que: *el liberalismo económico está basado en un análisis científico de los mecanismos económicos más que en alguna doctrina filosófica o política. Hay, sin duda, un vínculo histórico, pero lo que no existe es una solidaridad lógica e indisoluble entre el liberalismo económico y los demás aspectos del atomismo racionalista. Siempre se produce una cierta autonomía de las consecuencias en relación con los principios. Nadie puede seriamente pensar que la economía de mercado sea inseparable de la doctrina protestante del libre examen o incompatible con la infalibilidad pontificia. Es cierto que todo juicio tiene un fundamento filosófico y, sin embargo, muchas tesis particulares son susceptibles de derivarse de diversos fundamentos metafísicos intercambiables, que a veces se excluyen entre sí. Muchas piedras pueden entrar indiferentemente en la construcción de muchos templos. De la misma forma, más de una filosofía puede servir de fundamento a la doctrina económica liberal* (174).

Por otra parte, si bien es cierto que un católico no puede prescindir de la condena de Pablo VI cuando dice que en su misma raíz, *el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su actividad* (175), no lo es menos que el mismo Pontífice escribe que *el cristianismo encuentra en su acción movimientos históricos concretos nacidos de las ideologías y, por otra parte, distintos de ellas*, recordando que Juan XXIII ya había dicho que *no se puede identificar falsas teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre con movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o*

(174) A.A. V.V. *La Economía de Mercado*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1963. II, pág. 92.

(175) Pablo VI. *Octagesima Adveniens*. 35

política, aunque estos últimos deban su origen y se inspiren todavía en esas teorías. Es cierto que los economistas llamados liberales pueden adherirse al liberalismo filosófico, pero no necesariamente. Estamos ante una —o mejor, varias— de esas corrientes o movimientos históricos de índole pragmática, caracterizados por un conjunto de recomendaciones liberales que podrán ser admisibles o no según sean compatibles o no con la recta concepción del hombre, de la sociedad y de la economía, independientemente de que sus primeros defensores o sus continuadores fueran o no liberales filosóficos. Rechazar las recomendaciones de los economistas liberales en nombre de la condena del liberalismo filosófico es un error, cuyas repercusiones pueden ser graves, por lo menos en cuanto que invita a estos economistas liberales a situar, injusta pero explicablemente, la Doctrina de la Iglesia entre las teorías socialistas (176).

Desgraciadamente, esta postura clara del Magisterio de la Iglesia en relación con el liberalismo económico no se corresponde con lo que algunas o demasiadas veces vemos en la práctica. Por razones derivadas de la falta de entendimiento y mutua suspicacia entre los **liberales** y la autoridad eclesiástica, a consecuencia de la postura que el Magisterio se vio obligado a tomar frente a la **herejía modernista** en la segunda mitad del siglo XIX; y como resultado también de una sesgada visión espiritualista de los laicos católicos frente a las **realidades terrenas** —y en especial las relacionadas con el dinero— derivada del desprecio del mundo, propio del modelo religioso, no secular, de vivir la vocación cristiana, lo cierto es que, entre los economistas de un cierto prestigio, los católicos brillan por su ausencia, hasta el punto de hacer verdadera la hipótesis de *Wilhelm Röpke* cuando se preguntaba si hay que ser agnóstico para ser economista liberal.

(176) Antonio Argandoña. «Economía de Mercado y Doctrina social Católica» en A.A. V.V. *Doctrina Social de la Iglesia y realidad socio-económica*. Universidad de Navarra. Pamplona, 1991, pág. 905.

No es menos cierto, por otra parte, que el mundo de los economistas liberales no ha sido especialmente acogedor de los católicos con títulos, más que **suficientes**, para inscribirse en la corriente liberal. El profesor *Lucas Beltrán* después de afirmar que sólo conoce a un economista de prestigio internacional que sea cristiano y concretamente católico —creo que alude a *Colin Clark*— cuenta que cuando *Hayek* promovió la creación de la que pasó a llamarse **Mont Pelerin Society**, propuso que llevara el nombre de *Lord Acton* o de *Alexis de Tocqueville*. *Frank Knight*, el padre de la Escuela de Chicago, el primero que distinguió entre riesgo e incertidumbre, se opuso —dice el profesor Beltrán— a que una asociación internacional de economistas liberales se designase con el nombre de un pensador católico (177). Esta anécdota, a mi juicio, no es otra cosa que un jalón más en el **malentendido** de casi tres siglos entre la Iglesia Católica y el capitalismo, malentendido que, afortunadamente, parece llegar a su fin en el actual Pontificado, después de la Encíclica *Sollicitudo rei socialis* y, sobre todo, después de la *Centesimus Annus*, que nuestro compañero *Juan Velarde*, en su participación en el debate organizado por esta **Real Academia**, al aceptar que esta última Encíclica es el documento más sutil y mejor escrito de Juan Pablo II, añade *que es también el más revolucionario, porque hace volver al seno de la Iglesia Católica a la economía de libre mercado o, si se prefiere, al capitalismo* (178).

En cualquier caso, insisto en que, a mi entender, **no es correcto** atribuir un fundamento filosófico **específico** a la teoría del orden espontáneo en la que descansa la bondad relativa —relativamente superior respecto de otros sistemas— de los resultados económicos obtenidos en el sistema de economía de libre mercado. Este sistema, **en sí mismo**, es **neutro** y puede coexistir con múltiples y diversas postu-

(177) Cfr. Lucas Beltrán. *Op. cit.*, pág. 158.

(178) Juan Velarde Fuertes. «Reflexiones de un economista» en *Acerca de Centesimus Annus*. Espasa Calpe. Madrid, 1991, pág. 288.

ras filosóficas, que no son en absoluto **necesarias** para fundamentar el funcionamiento del mismo. Y esto me interesa decirlo en relación con la evolución última del pensamiento filosófico del gran defensor moderno del capitalismo, el profesor *Von Hayek*, quien ha dedicado hasta su reciente muerte el mayor esfuerzo científico y divulgador en pro del **orden espontáneo**.

Un inciso: el evolucionismo social de Von Hayek

Después del apartamiento del socialismo fabiano, profesado en su juventud, gracias al magisterio de *Ludwig von Mises* (1880-1973), **Friedrich A. von Hayek** (1899-1992) se incorpora, con *Fritz Machlup* (1902-1983) y *Gottfried Haberber* (1901), a la segunda escuela austriaca, liderada por Von Mises, para quien la teoría de la utilidad marginal, propia de la primera escuela de *Carl Menger* (1840-1921), se convierte en mucho más que un simple recurso a utilizar en la vivencia económica, para pasar a ser un elemento de su teoría de la **acción humana**, destinada a explicar, frente a la **síntesis neoclásica**, el funcionamiento de la economía, explicación en la que juega papel preponderante el **empresario**, el proceso del mercado, la normal **competencia** y la **incertidumbre**.

Desde su adscripción al pensamiento liberal, probablemente hacia 1927, el profesor vienés, aunque británico por decisión propia, se convirtió en el máximo exponente de la corriente económica **ortodoxa**, habiendo pasado a la historia su famoso enfrentamiento —más doctrinal que político y, desde luego no personal— con *Lord Keynes* (1883-1946). Aunque en aquel debate, y hasta fechas relativamente recientes, el keynesianismo —intervencionismo gubernamental, gasto público y deuda del Estado, a fin de lograr el mantenimiento de la inversión y el empleo— salió en la práctica triunfante, posteriormente, a partir de los primeros setenta, el pensamiento hayekiano ha ido ganando terreno

y hoy puede considerarse como ampliamente imperante.

Von Hayek, en su larga y laboriosa vida, nos ha ayudado a entender lo que es el orden extenso, partiendo de la distinción entre **orden creado** y **orden espontáneo**, aclarándonos que querer enfrentar lo que es **natural** con lo que es **artificial** lleva al error de creer que sólo pueden existir **dos** clases de órdenes, el que es independiente de la voluntad de los hombres (orden natural) y el que deriva de las actuaciones humanas deliberadas (orden artificial). Esta visión **dualista** —lo que es **por naturaleza** y lo que es **por acuerdo**— conduce, según Hayek, a desconocer un tercer orden que es, precisamente, el que más nos interesa: el **orden espontáneo** que es el resultado de la actuación humana pero no de su **designio**; se trata de un orden cuyo desarrollo depende de las acciones de los humanos pero que no ha sido ni imaginado ni buscado por ellos. Partiendo de esta fundamentación, Hayek en todas sus obras nos ha ilustrado sobre los mejores resultados de la economía de mercado, en orden a la riqueza y la prosperidad de las naciones, así como al mayor bienestar posible de los individuos; nos ha hablado de la importancia del entorno legal y cultural para la eficiencia del sistema económico; nos ha advertido de los riesgos del poder ilimitado de los gobiernos democráticos; y, sobre todo, ha puesto de relieve la **fatal arrogancia** que supone la solución **constructivista** del orden económico, así como el inexorable fracaso a que se ve abocada esta postura que, además, pasa por la supresión de la libertad individual.

Pero en su última obra, titulada precisamente *La fatal arrogancia*, llevado de su justificadísima aversión al **constructivismo**, Hayek ha adoptado un **enfoque antropológico**, en mi opinión, equivocado. Hayek, buscando el origen de las instituciones, hábitos o normas que transmitidas por tradición y aceptadas de forma no deliberada imperan en la sociedad civilizada, si bien las califica —probablemente con criterio **consecuencialista**— de esencialmente **morales**, dice que no pueden proceder ni del **instinto** ni de la **razón**. Sentada, aunque no satisfactoriamente demostrada, esta

premisa, concluye que el origen de las normas morales necesarias para la sociedad extensa es la evolución, pero no la evolución genérica o biológica que él, naturalmente, acepta, sino la **evolución social** en la que los agentes aprenden por imitación de las conductas recibidas por tradición. Llevado por este hilo conductor, Hayek pretende que lo que caracteriza al hombre no es la razón sino la incidencia de las restricciones culturales sobre las respuestas innatas, llegando a afirmar que *es más inexacto suponer que el hombre racional crea y controla su evolución cultural que la suposición contraria de que la cultura y la evolución crean la razón* (179). Esta tesis enfrenta a Hayek nada menos que con el viejo *Aristóteles* a quien, sorprendentemente, para mí por lo menos, incluye en la lista de los precursores del socialismo moderno (180).

La explicación de esta deriva del pensamiento del gran profesor austriaco no es difícil. Hayek nos ha venido enseñando, y hemos estado plenamente de acuerdo con él, que la razón humana no es capaz de captar con todo detalle la riqueza y complejidad del orden social extenso, por lo cual es vano y arrogante el intento de **construir** en forma deliberada este orden, pretendiendo lograr resultados planificados mejores que los que es capaz de producir la inconmensurable información contenida en el mercado. Si la razón humana fuera capaz de inventar e imponer un orden lógico adaptado a las necesidades de la sociedad, y al desarrollo del hombre, los socialistas, dice Hayek, tendrían razón al intentar implantar este orden perfecto. Y por ello le parece que se encuentra en la **necesidad de negar esta razón** que **inventa** el orden extenso. Pero que la razón de cada hombre en concreto no sea capaz de conocer los porqués de todo, e incapaz de predecir todas y cada una de las consecuencias concretas que se derivan de cada acción, no quiere decir que la razón en abstracto no lo sea y que cada uno de los hombres en concreto no pueda simplemente **buscar y encontrar** —que no

(179) *La fatal arrogancia*. Op. cit., pág. 56.

(180) Op. cit., pág. 99

es lo mismo que **crear**— el orden espontáneo, para intentar **conocerlo** y, vistas sus perfecciones y sus imperfecciones, buscar la manera de mejorar los resultados; manera que, partiendo de la humilde aceptación de las limitaciones humanas, **no será** la intervención estatal en el proceso económico de asignación de recursos, sino más bien la prudente reforma de los sistemas éticos, culturales e institucionales que lo envuelven.

Clara manifestación, a mi entender, de la **encrucijada** a donde le ha llevado su lucha contra el **socialismo constructivista** la tenemos en la manera cómo Von Hayek trata los conceptos de **solidaridad**, **justicia** y **altruismo**. Hayek, que no quiere volver a las sociedades tribales a las que conducen las propuestas socialistas, piensa que la causa de aquellas instituciones eran los **instintos** de justicia, solidaridad y altruismo y sin intentar ver cómo tales conceptos se adaptan al orden extenso, como sea que *los socialistas utilizan también la terminología de solidaridad, justicia y altruismo*, Hayek, *en vez de preguntarse si los conceptos son los mismos —que claramente no lo son—, opta por anatematizarlos como promotores de la vuelta a un orden primitivo que conduciría de nuevo a la humanidad a la edad de las cavernas* (181).

Este posicionamiento de Hayek en contra de la razón como facultad esencial y distintiva del hombre, inducido, al parecer, por su afán, más que justificado, de oponerse al constructivismo, lleva a consecuencias, a mi juicio, inaceptables y, lo que es más lamentable, totalmente **innecesarias** para justificar el orden espontáneo que tan bien nos había explicado. Y la primera consecuencia indeseable es la negación de la **libertad de albedrío**, para caer en un ciego **determinismo**. Resultaría paradójico que el gran defensor de la libertad hubiera acabado refugiándose exclusivamente en

(181) Antonio Argandoña. «Orden espontáneo y ética. La moral en La fatal arrogancia de F.A. Hayek». *Cuadernos del pensamiento liberal*. N.º 12. Unión Editorial, Madrid. 1991.

una libertad de coacción que, desde luego, siempre defendió, para negar la libertad de determinación que constituye, en la filosofía tradicional, el más alto valor constituyente de la dignidad de la persona humana.

Estoy seguro de que, si la extensa y fecunda vida de Von Hayek se hubiera prolongado lo suficiente para ver el definitivo fracaso y el inexorable abandono intelectual de los postulados del socialismo constructivista, cosa que a mi entender no ha de tardar, habría comprendido que para fundamentar la teoría del orden espontáneo frente al orden construido no es en absoluto necesario negar ni la **razón** ni la **libertad** con que Dios ha **enriquecido** al hombre. Espero que ahora él ya lo ve así. A nosotros, los que le hemos seguido en todo lo que ha tenido de admirable su pensamiento para la difusión del concepto de orden extenso dentro de la sociedad abierta, pero, por estar inscritos en la moral teleológica, sostenemos que el hombre es un ser racional y libre que ha de poner en juego estas facultades al objeto de alcanzar el fin inherente a su perfección como hombre, nos queda la tarea de rescatar *el rico bagaje hayekiano, vaciándolo de las adherencias evolucionistas, que no le son necesarias* (182).

Esta tal vez demasiado larga excursión por el pensamiento de Von Hayek no tenía otro objeto que **insistir** en mi idea de que es erróneo atribuir al capitalismo una fundamentación filosófica que se estima rechazable para concluir que el propio sistema debe serlo. Acepto que el evolucionismo social de Von Hayek, tal como lo ha expuesto en su última obra, es totalmente erróneo desde el punto de vista de la moral tradicional, pero ello no nos debe llevar a concluir, ni siquiera desde este punto de vista, que es moralmente rechazable el sistema de economía de libre mercado basado en el orden espontáneo que él defiende. El sistema **no necesita** del fundamento **evolucionista** y se acomoda perfectamente bien con una filosofía que sostiene que el hombre, gracias a la **razón** con la que ha sido creado, elige **libremente** entre fines alternativos.

La mala interpretación de los conceptos

La **tercera** clase de los errores que se cometen al pretender corregir éticamente el capitalismo proceden, decíamos, de la incorrecta interpretación de **conceptos fundamentales** de la teoría económica. Así sucede cuando, por ejemplo, al oír hablar de **racionalidad** de los agentes se interpreta que se está postulando la **inerrancia** de los mismos, la **correcta** **aprehensión** de los hechos o la **coherencia en los objetivos buscados**; o cuando se identifica **comportamiento optimizador** y **maximación del beneficio** con **egoísmo**; o cuando se interpreta que **competencia** equivale a **agresividad**, **pillaje**, **guerra inhumana de todos contra todos**. Estos errores fruto del desconocimiento de la teoría y de su terminología, si además van acompañados de prejuicios ideológicos frente al sistema, explican una parte importante de las críticas a la economía de mercado.

Los condicionantes éticos del resultado del proceso económico

Sin embargo, depurado el pensamiento crítico de los errores señalados, que desprestigian las reservas al sistema de economía de mercado hechas por quienes incurren en ellos, hay que afirmar, como ya dije, que desde un **correcto** entendimiento de cómo funciona la economía, puede sostenerse que el resultado del proceso de asignación de recursos dependerá, **desde el punto de vista ético**, de diversos factores. En primer lugar, de las **ideas, valores y creencias** sobre el hombre, la sociedad, el bien, la felicidad, etc., los cuales, a través de un proceso histórico-cultural, desembo-

can en un conjunto de reglas, aceptadas por la sociedad, para el comportamiento individual ante situaciones concretas. El resultado dependerá, en segundo lugar, de las **instituciones** que en forma de organizaciones, mecanismos, leyes y normas, configuran el marco político-jurisdiccional al que los agentes, para la toma de decisiones, se hallan sometidos o gracias al cual están protegidos tanto frente a terceros como frente al propio Estado. Y, en tercer lugar, el resultado dependerá inexorablemente de las **leyes invariantes** por las que se rige el proceso de asignación de bienes y recursos escasos, también los inmateriales, a fines alternativos.

Por lo tanto, la **conjunción de estos tres órdenes** de factores nos dice que, aun siendo las leyes económicas invariantes, los actos puestos en juego por los agentes producirán resultados económicos y sociales distintos, según sean los sistemas **ético-cultural** y **político-jurisdiccional** que, respectivamente, motivan y enmarcan la actuación de los agentes. Es decir, distintas **axiologías** y distintas organizaciones **político-jurídicas** producirán resultados económicos distintos por la mera operación de las mismas leyes económicas generales, siendo posible predecir, gracias a lo que sabemos de estas leyes económicas, que tales o cuales situaciones, por muy deseables que sean, son o no en realidad posibles, ya que las decisiones tomadas al objeto de alcanzarlas producirán unas determinadas consecuencias que coincidirán o no con el resultado pretendido.

Entendidas las cosas de esta forma, resulta sencillo, me parece, concluir que **podemos y debemos** intentar mejorar, desde el punto de vista ético, los resultados del proceso económico de asignación de recursos, mejorando el **sistema de valores** y mejorando el **sistema institucional**, pero no intentando interferir en el núcleo invariante de las leyes económicas. Que esta mejora es necesaria y posible se deduce de la simple observación de lo que sucede en las sociedades de corte capitalista. **En primer lugar**, es evidente que los resultados del sistema económico, es decir, los actualmente derivados del proceso de la asignación de bienes y

recursos, no son ni de lejos **satisfactorios**, en el ámbito mundial, por lo que se refiere al crecimiento de la **riqueza** y el **bienestar**, así como en lo relativo a la **distribución de la renta** y a la **erradicación de la pobreza**; aunque, a mi juicio, si se deja operar libremente al orden espontáneo, son mejores o menos malos que los que es posible obtener por cualquier otro sistema.

En **segundo lugar**, es también evidente que los **valores éticos** o **morales** que priman en nuestras sociedades **no son** los que corresponden a la **imagen del hombre** como ser racional y libre, destinado a realizar, por lo menos, el ideal de una vida **humanamente buena**. Tal vez no valdría la pena hacer de nuevo la lista de las lacras que afectan a nuestras sociedades, como consecuencia de una cultura del **tener** más que del **ser**, del **gozar** más que del **vivir**, y que se manifiesta en síntomas preocupantes de reconocimiento social, con abstracción de toda categoría cultural, por el solo hecho de tener dinero, lo que, a su vez, genera el afán de enriquecerse rápidamente por caminos torcidos; síntomas de ostentación insultante de la opulencia; de deslumbramiento, con aplauso, ante el éxito fraudulento; de lucha desleal, con recurso a la zancadilla, para escalar posiciones con daño de terceros; de corrupción, cohecho y soborno para el logro de los propios objetivos; de comportamientos frívolos, permisivos o escandalosos aireados morbosamente; de crisis de la familia que empeora el problema de los jóvenes en busca del primer empleo o definitivamente marginados; de frenesí por la diversión a cualquier precio, con muerte de los ideales, vacío de sentido y busca de sensaciones cada vez más excitantes (183).

Por **último**, es patente que los **sistemas institucionales** vigentes, en las sociedades a las que ahora nos ceñimos, **distan mucho de ser perfectos**, como lo prueba el que no respeten adecuadamente la libre expresividad del hombre

(183) Cfr. R. Termes. *Del estatismo a la libertad*. Rialp. Madrid, 1990.

en todos los campos, uno de los cuales, pero no el más importante, es el económico; que existan discriminaciones entre las personas y desigualdad de oportunidades ante el futuro; que la organización política se halle sesgada en beneficio del Estado a expensas de la sociedad civil, la cual se halla oprimida por excesos burocráticos, al impulso de un nuevo despotismo democrático que se manifiesta en el poder ilimitado, de hecho, de los gobiernos; que existan situaciones organizadas de privilegio, monopolios legales y otras formas de intervencionismo estatal que impiden el libre juego del mercado; que la presencia del Estado en la vida de los pueblos, más allá de lo aconsejado por el principio de subsidiaridad, recorte la subjetividad creativa de la persona humana y haga retroceder, con riesgo de su desaparición, la virtud de la solidaridad personal, a través de la cual debería lograrse la armónica coordinación de los intereses personales con los intereses de la sociedad en su conjunto.

La contemplación de este panorama, no ciertamente maravilloso, puede conducir a reacciones de opuesto signo. Una de ellas, consistente en atribuir al sistema de libre mercado los males observados en el sistema ético-cultural y en el sistema institucional, conduce naturalmente a **identificar** el capitalismo con la **suma** de lo propiamente económico con los otros dos elementos que me he esforzado en distinguir y cuya no satisfactoria situación presente he procurado resaltar. La conclusión en este supuesto será, naturalmente, que el capitalismo es moralmente criticable porque **su** sistema de valores conduce de modo natural a un tipo de desarrollo personal y social indeseable. Todo el intrínquilis de la conclusión está en el **su** sistema de valores; es decir, en suponer que el determinado sistema de valores que contemplamos en las sociedades contemporáneas **es** el sistema de valores **propio** del capitalismo. Pero yo no he sabido encontrar esta **pretendida vinculación** del liberalismo económico ni a ésta ni a ninguna otra **axiología**. No veo que el sistema ético-cultural que, desgraciadamente, impera en una parte, mayor o menor, de nuestros contemporáneos sea ni **priva-**

tivo del sistema capitalista —basta recordar lo que ha pasado y sigue pasando en ámbitos dominados por otros sistemas— ni **esencial** para su funcionamiento. En todo caso este capitalismo sería el **capitalismo malo**, al lado del cual sería lógico situar un **capitalismo bueno** como resultado de **arropar** el núcleo invariante de las leyes económicas generales con un **sistema axiológico** y un **sistema institucional** éticamente aceptables.

La actitud a adoptar

Sin embargo, en mi opinión, y ésta es la actitud que me siento inclinado a adoptar ante el panorama actual, es mejor considerar que el capitalismo es **simplemente** un sistema económico basado en la propiedad privada y el mecanismo de mercado como el mejor procedimiento para promover la creación de riqueza y bienestar, mediante el funcionamiento del orden espontáneo. Este sistema, **en sí mismo**, es independiente de cualquier posicionamiento filosófico, lo cual no quiere decir que sea **amoral**. Es más, nada impide pensar que puede ser **moralmente bueno**, puesto que el sistema no presupone ninguna necesaria vinculación con concepciones filosóficas rechazables desde una antropología correcta. Por ello, si se quiere llamar capitalismo al **conjunto** formado por el sistema **económico** y los sistemas **cultural** e **institucional**, cosa a la que no me siento **proclive**, entonces hay que admitir, como acabo de señalar, que el capitalismo puede ser **bueno** o **malo**, según sean buenos o malos los otros dos sistemas dichos que, desde luego, influyen, para bien o para mal, desde el punto de vista ético en los resultados del sistema económico.

Pero dejando aparte ésta que podría ser una mera discusión **semántica** o sobre el contenido del vocablo **capitalis-**

mo, al llegar a este punto, me siento impulsado a reemprender el **diálogo** iniciado, al principio de estas reflexiones, con mi **imaginario objetor**, el cual, partiendo de la innegable interacción profunda entre ética y economía, cuestionaba la negación de la relación de causalidad, por mí sostenida, entre capitalismo y fallos éticos de las sociedades en las que el sistema de economía de mercado impera. A ese efecto, él se preguntaba si los presupuestos en los que descansa dicho sistema no serían de tal naturaleza que pudieran contribuir al fomento de una actitud inmoral, o amoral, de los agentes económicos, actitud que desde la economía tendería a difundirse a otros campos de la vida social, para producir el nada satisfactorio aspecto, desde el punto de vista ético, de las sociedades capitalistas.

Yo no he sabido ver que esto sea así, pero para reanudar el coloquio me atrevería a proponerle una postura para el consenso, que sea realmente capaz de producir resultados éticamente aceptables. Para ello es preciso partir del esquema tripartito que en los últimos párrafos he venido desarrollando. Es decir, seguir afirmando que los males observables en la realidad presente no **son imputables** al sistema de economía de mercado que es el menos malo posible para la eficiente asignación de recursos escasos entre fines alternativos; pero, afirmar también, y con no menos énfasis, que, dada la **interrelación** que existe entre los sistemas **ético-cultural** e **institucional**, por una parte, y el sistema **económico**, por otro, este último sistema difícilmente producirá los resultados que desde el enfoque ético anhelamos, si los otros dos sistemas no evolucionan en el **sentido adecuado**. Entiendo que éste puede ser un planteamiento aceptable, si lo que deseamos, **en la práctica y cara al futuro**, es ir con la celeridad posible hacia una sociedad en la que coexistan y armónicamente se desarrollen los intereses individuales y los intereses del conjunto, es decir, el bien común. Pero un bien común entendido, según ya señalé, como el pleno desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres, ya que la **persona humana** y su **desarrollo inte-**

gral ha de constituir la referencia ética inmediata de todo sistema de organización social.

Por lo tanto, desde ahora y hasta el final de este trabajo, me propongo **esbozar los caminos** por los que cabe alcanzar esa deseable mejora de los sistemas ético-cultural e institucional, para, en definitiva, lograr mejores resultados del sistema de economía de mercado, que en sí mismo considerado, no hay que intentar corregir, pero dejando bien sentado, al mismo tiempo, que defender la primacía del mercado no significa negar que el ser humano tiene numerosas necesidades que el mercado no satisface; que algunos bienes, sobre todo los que afectan a la dignidad de la persona humana, no pueden ni deben ser comprados ni vendidos; y que hay algunos segmentos de la población, aunque menos de los que a veces se dice, que nunca podrán entrar en el mercado y deben ser, por lo tanto, ayudados de otra forma. Pero que esto sea así, no autoriza a concluir que las carencias o limitaciones del mercado hayan de ser suplidas por la **co-activa acción estatal**; significa más bien que han de ser cubiertas sobre todo por las actitudes individuales y sociales.

El problema, como he dicho en otras ocasiones, es que, si bien un ordenamiento legal adecuadamente construido y una actuación eficaz de la justicia pueden inducir a conductas individuales más correctas en determinados ámbitos, entre los cuales sin duda está el económico, la virtud personal no puede imponerse por la fuerza. Los comportamientos virtuosos deben nacer de convicciones internas, sean éstas de naturaleza trascendente sean de pura raíz humanista. Y de estas convicciones internas es de las que cabe esperar el deseable y necesario cambio de actitudes, sin que nos sea lícito forzar tal cambio mediante cualquier clase de coacción; ésta es la grandeza y la tragedia de la condición libre del hombre, capaz de las mayores heroicidades pero a quien no se puede legítimamente imponer lo que no quiera libremente hacer.

El valor de los actos humanos

Por ello, en esta necesaria regeneración moral de las sociedades contemporáneas y sus instituciones, el principal recurso del hombre es el **hombre mismo**, es decir, su capacidad de **conocimiento** que se pone de manifiesto en el saber científico; su capacidad de **aprender** que se traduce en los hábitos virtuosos; su capacidad **asociativa** que se concreta en la organización solidaria; y su capacidad de **intuir** y **satisfacer** las necesidades de los demás, cosa esta última que, dicho sea de paso, está en el núcleo mismo de la actividad económica, si como dijo en su tiempo *Juan Bautista Say* —y Keynes pareció no entender o no querer compartir— la oferta se anticipa a la demanda. Lo cual cuadra con la íntima esencia del hombre que *está hecho para dar, más que para pedir* (184).

El hombre, con sus **actitudes**, es, pues, el sujeto en quien puede descansar nuestra esperanza de transformación de la sociedad. Y esto lo comprobamos tan pronto como empezamos a pensar sobre la necesaria reforma de las instituciones. Porque las **instituciones** son, a fin de cuentas, **reflejo** de las ideas y valores que anidan en los individuos que componen la sociedad. Si las instituciones son resultado de la acción del hombre, aunque no de su deliberado diseño, no habrá mente capaz de lograr una configuración de las mismas mejor que la producida por la actividad espontánea de innumerables sujetos anónimos. Pero, siendo así, no cabe duda de que estas actuaciones individuales que, sin proponérselo, van configurando el tenor de las instituciones, serán de signo distinto **según** sea la clase de valores morales que imperen en las personas y, consiguiente-

(184) Leonardo Polo. *Pobres y ricos. Igualdad y desigualdad en la vertiente humana del trabajo en la empresa*. Rialp. Madrid, 1990.

mente, serán también de uno y otro signo moral las instituciones resultantes.

Por lo tanto, no tenemos más remedio que profundizar en el **alcance** y **contenido** de la actividad del hombre. Todo acto humano, es decir, racional y libre, además y antes, ontológicamente, de los efectos sociológicos, políticos, etc., tiene, para el propio agente, tres valores: **económico**, **psicológico** y **ético**. Dichos valores corresponden, respectivamente, al valor de **lo que hace** el sujeto en cuanto con ello otra persona puede satisfacer sus necesidades (*valor económico*); al **aprendizaje** para hacer cosas que el sujeto consigue por el hecho de hacerlo (*valor psicológico*); y, por último, al **cambio** que se produce en el sujeto en función de los motivos que le impulsaron a actuar (*valor ético*).

El **valor económico** de los actos del sujeto tiene su origen y explicación en la satisfacción de las necesidades humanas y, en función de la **utilidad** que proporcionan los bienes o servicios producidos por tales actos, se refleja, más o menos perfectamente, en los precios de mercado de dichos bienes y servicios. Digo más o menos perfectamente, porque bien puede suceder que los precios no den una imagen correcta del **valor económico real** de las actividades humanas si se determinan por la **utilidad inmediata**, ignorando o despreciando los **efectos perversos** que los actos del sujeto pueden producir cara al futuro de modo que, aun siendo **económicamente eficientes ahora**, dejarían de serlo a largo plazo. Esta eventual incapacidad de los indicadores del mercado —es decir, los precios— para orientar sobre el **valor económico real** de las actividades humanas —medido en términos de **bien común**, es decir, como vengo insistiendo, del desarrollo integral de todos los hombres— es la que obliga a pensar en el **valor psicológico** y **ético** de los actos humanos, como **antídoto** de los efectos perversos que el acto **económico puro** podría producir.

El **valor psicológico** y el **valor ético** de los actos humanos son valores **subjetivos**, es decir, expresan realidades que se producen en el interior de las personas y, en conse-

cuencia, no pueden ser objeto del mercado. La confianza, el afecto, la sinceridad, la lealtad, la honradez, etc., no podrán ser nunca materia de compraventa, pero la influencia de estas cualidades personales es decisiva para la generación de valor económico real. Por ello, la única vía capaz de asegurar el desarrollo integral del hombre es la vía que el profesor *Juan Antonio Pérez López* (185), siguiendo la tradición **estoico-cristiana**, llama del **autocontrol**. Seguir esta vía significa que el decisor, después de analizar la **factibilidad** de las alternativas, a la luz de su **valor económico**, expresado por los indicadores del mercado, elegirá en **función** del valor que las alternativas en juego tengan para el **desarrollo integral** de las personas, incluyendo la del **propio decisor**. Esa vía no contradice, en mi opinión, la hipótesis del interés propio racional ya que es del mayor interés del decisor, sobre todo a largo plazo, el armónico desarrollo de la sociedad; aunque la finalidad del autocontrol sea la mejora de la **humanidad** de la persona que, bajo el afán del logro de sus metas inmediatas, va tomando decisiones que, además y por encima de ser económicas, deben ser éticas. Por otra parte, siguiendo la vía del **autocontrol**, se evitará la tentación de atribuir al Estado la misión de corregir los pretendidos fallos del mercado, mediante el control político gubernamental de las actuaciones individuales. Esta afirmación no pretende, desde luego, negar el papel subsidiario del Estado, dentro, eso sí, de los estrechos límites que el principio de subsidiariedad determina.

(185) Cfr. Juan A. Pérez López. *El logro de la eficacia social a través de la libre iniciativa individual*. XXX Asamblea de la Agrupación de Miembros del IESE. Pamplona. Noviembre, 1991.

La esencia de la ética

Por eso importa tanto precisar qué hay que **entender por actuaciones éticas**.

En los últimos tiempos, como todos podemos observar, el **discurso ético** está proliferando, sobre todo en lo que se refiere al **campo de la empresa**, lo cual tiene desde luego, mucho sentido, no sólo por la importancia de la empresa como **célula vital** de la sociedad, sino sobre todo porque los dirigentes empresariales son los que, sabiéndolo o sin saberlo, van a construir el futuro, ya que la realidad así lo exigirá. Será la iniciativa individual de todos los que, a cualquier nivel, participan en la dirección de las empresas —**comunidad de personas**— la que irá dando forma a la sociedad en la que vamos a vivir, ya que gran parte de la vida de las personas se desarrolla en el ámbito determinado por las interrelaciones creadas por las empresas, por su modo de trabajar y por los valores que configuran sus decisiones.

Sin embargo, corremos el riesgo de que todo ese hablar de **ética empresarial** o **ética de los negocios** acabe ocultando el verdadero fondo de la cuestión. En efecto, una gran parte de la literatura actual sobre ética de la empresa se centra en enfatizar la conveniencia de obrar éticamente dadas las **consecuencias sociales** que tal modo de obrar ocasiona, con lo cual, olvidando que el valor ético de una acción no depende de sus consecuencias **externas**, sino, primordialmente, de lo que produce en el **interior del agente**, lo cual no excluye, desde luego, el análisis de las consecuencias, la pretendida **ética de la empresa** se convierte en una lista de normas o reglas de carácter **sociológico** sin auténtico fundamento ético y, además, de escaso valor práctico. A esta clase de discurso pertenece, por ejemplo, decir que la dureza del mercado tendría que ser corregida por los **buenos sentimientos** de los poderosos hacia los deposeídos ya que de esta forma se **logrará** la

concordia y la paz social, afirmación que, por otra parte, parece ignorar que, por sí mismos, los buenos sentimientos, incluido el **sentimiento** de solidaridad, no sirven para nada, si no se utilizan para internalizar lo que les ocurre a los demás, a fin de adoptar, bajo el imperio de la razón, la actuación correcta en cada caso. Otras veces se pretende vender esta misma ética **consecuencialista**, no ya insistiendo en las consecuencias para los demás sino afirmando e, incluso, intentando demostrar que ser ético **resulta rentable** para la propia empresa. Es probablemente verdad, pero ésta **no es la razón** para ser ético.

Hay otras elaboraciones sobre la ética empresarial que no se basan en las consecuencias **sociológicas** o **estéticas** de las decisiones empresariales sino que abordan correctamente el tema, intentando **aplicar** al campo de la empresa los conocimientos de la ciencia ética, entendida como el conjunto de **normas objetivas** que ayudan al hombre a tomar, libre y responsablemente, las decisiones que le conducen a su fin último, natural, si se trata de una ética estrictamente natural, o sobrenatural, si se trata de una ética de raíz religiosa. Sin embargo, esta postura, desde luego superior a la anteriormente descrita, puede también resultar insuficiente en la medida que aporte tan sólo reglas concretas sobre lo que **no se puede hacer** si uno quiere ser **personalmente honrado**, pero dejando en pura nebulosa, a falta de normas positivas, la exigencia del **deber ser**.

Este enfoque, con su vacío entre las **normas negativas** —que simplemente garantizan que el deber ser sigue siendo posible— y un **deber ser** como expresión de una perfección abstracta, tiene el inconveniente de dejar en el hombre la sensación de que a fuerza de abstenerse de todo lo que **no se puede hacer**, está sacrificando su excelencia profesional en aras de una mínima honradez humana. La verdadera solución para salir de esta reductiva interpretación de la ética, consiste en entender que no hay contradicción alguna entre **calidad profesional** y **calidad humana**. Es más, que no puede haber calidad humana sin calidad profesional. Es decir, la excelencia

profesional exige como condición necesaria, aunque no suficiente, el desarrollo de todas las virtudes humanas, vividas, precisamente, en el ejercicio de la propia profesión. Es un error pensar que las exigencias éticas son algo ajeno a la profesión, es decir, que afecta a las personas en cuanto personas con independencia de cual sea su profesión. La verdad es que las virtudes —que, efectivamente, todo hombre debe vivir— se concretan y especifican en la profesión.

Las virtudes morales y el valor de la persona

Hablar de ética, y de ética profesional, sin tratar de las **virtudes morales** es como hablar de física sin mencionar la Ley de la gravedad (186). Se estará haciendo un discurso más o menos poético, pero nada que pueda parecerse a un análisis riguroso, ya que esta clase de discurso no es que ignore las realidades éticas, es que las suplanta, utilizando unas categorías pseudo-éticas, pseudo-humanistas, que son lo más opuesto a un auténtico humanismo.

Cuando se habla de **solidaridad** sin centrarse en su **condición de virtud**, de lo que se está hablando es del **sentimiento de solidaridad**. Y la confusión entre virtudes y sentimientos es una forma de suicidio moral, tanto en el plano social como en el individual. En el caso concreto de la solidaridad —**valoración del otro como otro yo, de cuyo bien soy responsable en la medida en que puedo influirlo**—, es paradigmática la corrosión de los valores éticos que se produce al confundir el **sentimiento de solidaridad** con la **virtud de la solidaridad**.

El **sentimiento de solidaridad** conduce a la postulación del Estado del Bienestar en el que la solidaridad se orga-

niza burocráticamente con cargo al presupuesto del Estado y con exposición a toda clase de abusos y corruptelas. La **virtud de la solidaridad** empuja a la generosa realización de actuaciones concretas de ayuda, material, moral, cultural, con sacrificio personal, de que está llena la historia de la humanidad, sobre todo cuando la solidaridad burocratizada no enerva la virtud de la solidaridad personal.

Pero la realidad es que la palabra **virtud** parece haber desaparecido del habitual lenguaje civil. Fue Paul Valéry quien dijo: *Virtud, señores, esta palabra virtud está muerta, o, por lo menos, se muere. Virtud no se emplea apenas.(...) Por mi parte, lo confieso, no la he oído jamás ... O, más exactamente, lo que es mucho más grave, no la he oído pronunciar, en la conversación mundana, más que muy raramente y siempre en forma irónica (...); no me acuerdo de haberla leído en los libros (...) más estimados. En fin, no veo ningún periódico que la imprima, ni —lo temo— que se atreviera a imprimirla sin burlarse de ella* (187). Si el autor de *El cementerio marino* se expresaba así en 1934, ¿podríamos hoy hablar nosotros de forma distinta?

Y, sin embargo, con tal que tuviéramos presente su etimología —**fuerza, excelencia**— la virtud debería gozar del favor de una sociedad volcada a las realizaciones. Así, tal vez, sucedería si se recordara que la virtud, elevación del **ser** en la persona humana, es lo máximo a que puede aspirar el hombre, es decir, la realización de **todas** sus posibilidades. Lo cierto es que sin virtudes morales no hay comportamiento racional, ya que la racionalidad —que no es el racionalismo— consiste en el uso correcto de la razón —que no excluye el sentimiento, aunque sí el **sentimentalismo**— para orientar las acciones personales; y son las virtudes las que determinan la capacidad de un sujeto para usar correctamente la razón. Porque las virtudes, como ya señaló *Aristóteles*, son aquellas cualidades de las personas

(187) Paul Valéry. Discurso leído en la sesión pública anual de la Academia Francesa del jueves 20 de diciembre de 1934.

que las capacitan para **motivar racionalmente** sus comportamientos, adecuándolos a lo que conocen abstractamente, aunque sus **motivaciones espontáneas**, fruto de satisfactorias experiencias anteriores, tiendan a impulsirlas en otra dirección o sentido.

Pero las virtudes, en cuanto hábitos, se adquieren por el **aprendizaje**, en el que radica, como hemos visto, el valor **psicológico** de los actos humanos y que, como también dijimos, produce en el interior del sujeto el **cambio** en el que **consiste** el valor **ético** de dichos actos. En este sentido, no me parece ocioso decir que la virtud que **informa** las restantes virtudes morales al tiempo que constituye la **medida** de todas ellas es la virtud de la **prudencia** que, por ello, viene a ser el paradigma de ese autocontrol del agente que venimos reclamando para poder estar seguros de que su comportamiento será, inseparablemente, cada vez **más ético** y cada vez **más profesional**.

Pero si la palabra virtud está en desuso, a consecuencia, sin duda, de estar desprestigiado, por ignorado, su verdadero concepto, la idea que la sociedad contemporánea se hace de la **prudencia** es totalmente errónea. Según el pensamiento corriente **lo prudente**, más que un supuesto del bien, parece consistir en una manera de eludirlo, por el angustiado afán de la propia conservación, mediante la tópica *prudente adaptación*. *Prudente es el que sabe cuidarse de no pasar por el apurado trance de tener que ser valiente; prudente es el táctico experimentado, hábil para eludir la acción del adversario; la prudencia es el recurso de los que quisieran llegar tarde siempre a los momentos de peligro* (188). En otro sentido, no menos falso, **prudencia** se interpreta como **astucia**, esta especie de sentido simulador e interesado que busca el fin, bueno o malo, por vías torcidas.

La prudencia verdadera es algo mucho más noble. La prudencia es *causa, raíz, madre, medida, ejemplo, guía y razón*

(188) Josef Pieper. *Las virtudes fundamentales*. Rialp. 1990, página 35.

formal de las virtudes morales; en todas esas virtudes influye, sin excepción, suministrando a cada una el complemento que le permite el logro de su propia esencia; y todas participan de ella, alcanzando, merced a tal participación, el rango de virtud. Esta primacía de la prudencia significa *la necesidad de que el querer y el obrar sean conformes a la verdad* (es decir); *a la realidad objetiva* (189). Pero el operar humano presenta dos aspectos fundamentales: el resultado de hacer (*facere*) son las **obras** de la producción artística y técnica; el resultado del obrar (*agere*) somos nosotros mismos. El arte y la técnica son la **norma** del **hacer**; la prudencia es la **norma** del **obrar**. La prudencia, elevándose muy por encima tanto del **moralismo**, con su **casuística**, como del **voluntarismo**, se encamina a la realización del bien conformando nuestras acciones a la situación real, es decir, al complejo de realidades concretas que **circunstancian** la operación humana singular, lo cual presupone una atenta, rigurosa y objetiva consideración de tales realidades concretas. De esta forma, la prudencia **metamorfosea el conocimiento de la realidad en práctica del bien**; partiendo de la aprehensión de la realidad, el hombre prudente dirige sus operaciones sobre la misma realidad de que parte y, mediante sus decisiones y acciones, se va realizando a sí mismo.

Y es mediante este comportamiento prudencial que el hombre puede ir descubriendo los valores por los que de verdad vale la pena vivir y actuar. Y entre estos valores, el valor más profundo que cabe descubrir es el valor de la persona, es decir, el valor de **ser persona**. Y ello tanto en relación con los demás como en relación con uno mismo. Una vez que se ha llegado a esta convicción, poca cosa más hace falta: el pensamiento, las decisiones, las actuaciones, incluidas las económicas, serán éticas sin necesidad, podríamos decir, de reglas de **comportamiento ético**. Esta conclusión de resonancias agustinianas —**ama y haz lo que quieras**— no pretende negar la necesidad de la norma moral objetiva; sólo quiere poner de relieve que los **códigos de conducta**, hoy en trance de proliferar, por muy acertados y detallados que

sean, no lograrán el correcto funcionamiento de la sociedad, en ausencia del **prudencial** ejercicio de las **virtudes morales**.

Las actuaciones inspiradas en el valor de la persona humana son decisiones, **racionalmente motivadas**, en las que se sacrifican satisfacciones propias cuyo logro supondría un deterioro en el **valor** de las otras personas o les obligarían a actuar de forma perjudicial para el desarrollo de sus virtudes. Y son precisamente estos sacrificios personales, en aras del valor de la persona **del otro**, los que producen el crecimiento de las virtudes morales de la **propia persona**. Éste es el teorema fundamental de la ética que opera de la misma forma que el de la **mano invisible**: *el esfuerzo por ayudar a otras personas en el desarrollo de sus virtudes es la política de actuación que asegura el logro del objetivo personal del desarrollo de las propias virtudes* (190).

Otro inciso: la filosofía de Robert Nozick

Estas ideas sobre el valor de **ser persona**, que han estado siempre en la base del humanismo cristiano, han sido recogidas por **Robert Nozick**, profesor de filosofía de la Universidad de Harvard, en su libro **Explicaciones filosóficas** (191). Este destacado representante contemporáneo del pensamiento liberal sostiene que el hombre, por el hecho de serlo, es intrínsecamente valioso. *Que tú existas*, dice, *tiene importancia. Porque eres hombre, eres valioso y vale la pena vivir; por eso es necesaria la libertad*. Libertad exterior, desde luego, pero para poder hacer lo que mi libertad interna exige y que no puede ser otra cosa que el ejercicio de las virtudes, ya que solamente la adhesión a la verdad y al bien nos hace realmente libres.

Nozick, que vuelve a *Kant*, dice que **mi valor** define lo que

(190) Juan A. Pérez López. *Op. cit.*

(191) Robert Nozick. *Philosophical explanations*. Clarendon Paperbacks. Oxford. 1990.

debe ser mi comportamiento para estar a la altura de lo que valgo; tu valor expresa lo que debo hacer para respetar lo que tú vales. Esta doble exigencia, que yo me comporte de conformidad con lo que valgo y que te respete de acuerdo con lo que vales, es lo que constituye, respectivamente, el **ethical push** —el empuje moral— y el **ethical pull** —el tirón moral—. Somos éticos cuando nos comportamos de acuerdo no sólo con el propio valor sino con el valor del otro, porque el otro es tan importante como yo. De aquí, según Nozick, la necesidad del equilibrio, la paridad, entre el *empuje moral* y el *tirón moral*. Por eso la persona que está realizando su propio fin, desarrollando sus virtudes morales, desea a otras personas desarrollándose junto a él, para influirles y ser influido por ellas. Es, ni más ni menos, la **solidaridad**; pero no, como más de una vez he puntualizado, la solidaridad coactivamente organizada, sino la **virtud** de la solidaridad, tan alejada del **indiferentismo egoísta** frente a la necesidad del prójimo como del **sentimentalismo estéril** ante su situación.

Robert Nozick puede considerarse como uno de los últimos eslabones de la cadena de pensadores liberales que hemos ido encontrando a lo largo de estas reflexiones. He querido aportar sus ideas en el momento de concluir mi trabajo porque me parece que apoyan mi tesis. El liberalismo no tiene por qué ser un proyecto **amoral** en vistas a la **eficacia**, dejando al socialismo el privilegio del **ideal** al que se sacrifica la eficiencia. Nozick, como buen liberal, sostiene que el **Estado mínimo** es moralmente **legítimo** y que cualquier Estado **más extenso** no puede justificarse moralmente, porque **viola** los derechos de los individuos. Pero defiende y se encariña con el Estado mínimo, al que considera como el marco para la **utopía**, porque es *el que mejor realiza las aspiraciones utópicas de incontables soñadores y visionarios. El Estado mínimo —dice— nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate*

con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos, decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad (192).

Pero ya hemos visto cuál es el concepto del hombre y de su dignidad que Nozick tiene y expone, exhortando a comportarse éticamente, con **independencia** de las consecuencias que de ello se sigan. En la línea de Locke —*lo que importa es la virtud, el premio de la virtud es ella misma*— Nozick, que está lejos de ser **relativista** o **escéptico**, ya que para él los valores son **objetivos** —hay cosas que son moralmente buenas y cosas que son moralmente malas— recordando el reto de Glaucon a Sócrates en *La República* de Platón (193), dice que hay que ser ético no sólo aunque no haya premio para ello sino incluso en el supuesto de que la sociedad honre al inmoral y desconsidere al virtuoso. Si yo no me comporto de acuerdo con la moral, puede ser que externamente no me suceda nada malo. Y, tal vez, obtenga beneficio en ello, pero internamente **valdré** menos. Por contra, si me porto correctamente —conmigo y con mis semejantes— **valdré** más y —como ya decía *Aristóteles*— seré feliz, aunque a consecuencia de mi comportamiento moralmente correcto mi vida sea un infortunio.

A guisa de conclusión

Ciertamente que hay pensadores liberales que son *utilitaristas, consecuencialistas, empiristas, egoístas, amorales*, algu-

(192) Robert Nozick. *Anarquía, Estado y Utopía*. Fondo de Cultura económica. México. 1988, pág. 319.

(193) Robert Nozick. *Philosophical explanations*. Páginas 403-405, 544.

nos de los cuales hemos encontrado en nuestro recorrido, pero, como también hemos visto, dentro del pensamiento liberal caben los *idealistas*, los *finalistas*, los *innatistas*, los *altruistas*, los *morales*. Y lo que yo quiero decir es que **no es correcto** afirmar que el buen funcionamiento del sistema liberal de economía **suponga** y **exija** una **axiología** basada en el utilitarismo o en el egoísmo, o cualquier otra postura moralmente censurable, porque este sistema, **en sí mismo considerado**, funciona con independencia del sistema de valores que impere en la sociedad en la que el sistema de economía de mercado se desarrolla; aunque, **insisto**, los resultados del mismo sólo serán aceptables **desde el punto de vista ético** si las personas individuales que operan en el sistema y las instituciones que lo cobijan son moralmente correctas. De aquí la importancia de urgir la mejora moral de personas y estructuras, aunque esta insistencia debe dejar claro que no se trata con ello de corregir una presunta maldad intrínseca del proceso de asignación de recursos en la economía de mercado, ya que si este proceso fuera intrínsecamente perverso no habría posibilidad de sanarlo por muy elevada moralmente que fuera la intencionalidad de los agentes —el **finis operantis**—. Cabe, evidentemente, que determinados procesos de asignación de recursos, determinados negocios, sean inmorales por la naturaleza de la actividad —el **finis operis**— pero, excluida esta circunstancia, no se debe negar la bondad intrínseca del acto comercial que verdaderamente lo sea, teniendo en cuenta *que, en la medida en que se impida a éste ser expresión de valores tales como la igualdad esencial de las personas, la libertad, la tendencia a la dación y a compartir, la solidaridad o la justicia, se hace él mismo incapaz de ser un acto verdaderamente económico* (194).

Si, para acabar, tengo que llegar a alguna conclusión —y parece que sí debo hacerlo—, me atrevo a sugerir, como modesta aportación a los trabajos de esta docta **Corporación** que

(194) Federico Basañez. «Una fundamentación antropológica de la economía de mercado desde la dimensión donal de la persona». Sevilla, 1992.

tan generosamente me ha acogido, que más que buscar la antropología del capitalismo, debemos postular por una antropología **para** el capitalismo. Si queremos que el capitalismo dé sus mejores frutos desde todos los puntos de vista, no debemos intentar corregir coactivamente el funcionamiento del sistema, sino regenerar moralmente el entorno en el que funciona. Es decir, impulsar la mejora del sistema **ético-cultural** y del sistema **jurídico-institucional** para adecuarlos a una **antropología** basada en la naturaleza y valor del hombre, como ser racional y libre, con un fin propio que es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente. Ésta es la antropología que necesitamos **para** que el capitalismo funcione también éticamente.

Ya comprendo que no todo el mundo estará de acuerdo con esta conclusión y bien podría ser que mi **imaginario objetor**, con el que he procurado sostener un soterrado diálogo a lo largo de estas reflexiones, siga manteniendo que el capitalismo **descansa** en fundamentos filosóficos que le hacen, en sí mismo, rechazable, siendo necesario impedir, de alguna forma, que la autorregulación del mercado conduzca a resultados éticamente indeseables. Mi opinión es que si los agentes del sistema capitalista operan teniendo en cuenta, en la forma que he descrito, no sólo el valor económico, sino el valor psicológico y el valor ético de sus actuaciones; si toman sus decisiones económicas eligiendo las alternativas en función no exclusivamente del valor económico inmediato sino teniendo en cuenta, además y sobre todo, el impacto que estas alternativas producen en el interior —**en el valor**— de la **persona**, tanto del propio decisor como de los demás; es decir, en pocas palabras, si, conducidos por la **prudencia**, viven en sus actuaciones todas las virtudes morales, entre las cuales está, desde luego, la **justicia**, entonces el sistema de mercado, gracias al efecto del núcleo invariante de las leyes económicas, conducirá a resultados que serán, económica y éticamente, los mejores posibles.

Reconozco, sin embargo, que el **debate** sobre el **capitalismo** desde el punto de vista **antropológico** seguirá abier-

to, puesto que no ha hecho más que empezar; es posible, incluso, que se convierta en la más apasionante controversia del tiempo que se avecina. Por mi parte, me sentiré satisfecho si he logrado aportar algunos elementos aptos para **alimentar** este debate.

Discurso de contestación
del académico Excmo. Sr. D.
JOSÉ ÁNGEL SÁNCHEZ ASIAÍN

Majestad, Excelentísimo señor Presidente, Excelentísimos señores Académicos, señoras y señores:

La singular oportunidad, y a la vez honroso encargo, de contestar en nombre de esta Real Academia de Ciencias Morales y Políticas al discurso del doctor Rafael Termes Carreró, adquiere hoy para todos nosotros carácter de privilegio, por la presencia de su Majestad el Rey Juan Carlos. Gracias, Señor, por refrendar este acto. Todos sabemos cuánta es vuestra preocupación por impulsar con vuestro aliento y con vuestro permanente interés, el renovado protagonismo de las Academias en nuestra vida intelectual y cultural.

Y singular es este momento de recepción de un nuevo Académico, por muchas y merecidas razones, especialmente por la personalidad, y por la carrera vital del protagonista, profesional estimado y amigo de muchos años. Basta repasar, en efecto, su excepcional *curriculum vitae* para apreciar, no sólo el nivel de sus personales dotes intelectua-

les sino también su ingente capacidad de trabajo. Treinta y cinco años de actividad profesional dedicados a la investigación y al conocimiento de los fenómenos socio-económicos, sobre todo en la vertiente financiera. Una aportación recopilada recientemente bajo el título *Desde la banca. Tres décadas de la vida económica española*, y donde, en casi dos mil páginas, se recogen más de doscientos cincuenta trabajos, imprescindibles para conocer y analizar los últimos años de la historia económico-financiera de este país.

Por ello, y aun a riesgo de turbar la vocación de humildad del nuevo Académico, creo que mi obligación en este momento es recordar la lista de los merecimientos que le abren las puertas de esta Academia: Doctor Ingeniero Industrial. Diplomado en Alta Dirección por el Instituto de Estudios Superiores de la Empresa.

Destacado enseñante. Durante esos treinta y cinco años de vida profesional ha sido, y sigue siendo, profesor ordinario de Finanzas, en el Instituto de Estudios Superiores de la Universidad de Navarra, en cuya creación participó en 1958.

Preocupado permanentemente por llevar la dimensión intelectual a los distintos campos de las finanzas, hoy es admitido que la aportación de Rafael Termes ha sido realmente decisiva en la transformación del análisis financiero en un ordenado discurrir sugerente y técnico. En esta línea, fue fundador en el año 1965 del Instituto Español de Analistas de Inversiones, que presidió hasta 1973, año en que fue nombrado Presidente de Honor. Y en nombre de España, fue también Presidente de la Federación Europea de Asociaciones de Analistas Financieros.

Su papel en la banca, el lado más visible de su curriculum de ejecutivo, ha ido jalonando paso a paso su trayectoria profesional. En 1955 se incorpora al Banco Popular como miembro del Consejo Regional de Barcelona. Delegado del Consejo para el Servicio Extranjero en 1960. Miembro del Consejo de Administración en 1964, año en que se responsabilizó de la fundación del Banco Europeo de Negocios. Y Consejero Delegado en 1966. Su carrera bancaria

culmina con la Presidencia de la Asociación Española de la Banca Privada en 1977.

Y es precisamente esa conjunción de intelectual y ejecutivo, que se desprende de su curriculum, lo que constituye uno de los activos más relevantes del nuevo Académico. Porque desde su despacho-laboratorio, como ha sido definido en algún momento su lugar de trabajo, Rafael Termes ha sabido combinar la resolución de empresario y la agudeza del analista económico.

Del prestigio profesional conseguido por el Doctor Termes entre los empresarios nacionales y extranjeros a través de esa doble cualificación, da testimonio su pertenencia a las Asociaciones y Corporaciones empresariales más importantes. Entre otras, miembro del Comité Ejecutivo de la Confederación Española de Organizaciones Empresariales. Miembro de la Federación Bancaria de la Comunidad Europea. Del Consejo Rector de la Asociación para el Progreso de la Dirección. Del Consejo Superior de Cámaras Oficiales de Comercio, Industria y Navegación. Del Comité Económico y Social de la Comunidad Económica Europea.

Su ingente esfuerzo por «lograr la conversión del sistema de libre empresa en parte integrante del consenso nacional, y conseguir su reconocimiento como motor del progreso y del bienestar de nuestro país», ha merecido también el reconocimiento público de numerosas instituciones nacionales y extranjeras. Solamente quiero destacar su nombramiento como Caballero de la Legión de Honor francesa, la Gran Cruz del Mérito Civil, y la Medalla de Oro de la Cámara Oficial de Comercio e Industria de Madrid.

* * *

Desde hace muchos años, Rafael Termes ha cosechado fama de ser uno de los teóricos más notables del sector financiero, y sus frecuentes intervenciones públicas, de sorprendente calidad expositiva y didáctica, se han acogido siempre con sobresaliente atención. Partidario ya en los

años 70 de la modernización de la gestión Bancaria, de una política de puertas abiertas, y de la libertad de los tipos de interés, éstos y otros méritos le granjearon la estima y la confianza de todos los banqueros. Por todo ello fue elegido Presidente de la Asociación Española de la Banca Privada.

Bajo su Presidencia la banca española tuvo que hacer frente a una de las mayores crisis de su historia, a la vez que experimentaba una profunda transformación, caracterizada por una liberalización y tecnificación crecientes, que fueron dando lugar a un mercado financiero cada vez más competitivo, más complejo, y mucho más internacionalizado. En ninguno de estos aspectos faltó en su momento la intervención puntual, valiente, profesional, en favor de una banca más eficiente y más liberalizada.

Fue sin duda un adelantado que hoy puede mirar su prolongado batallar al frente de la Asociación Bancaria Española con la satisfacción del trabajo bien hecho. Su doctrina sobre lo excesivo del déficit público y la necesaria recuperación de la ortodoxia en su financiación, la insistente advertencia sobre la prioritaria corrección de los desajustes en los precios como condición imprescindible para una reducción de los tipos de interés, la proclama continuada sobre la oportunidad de incrementar la autonomía del Banco de España, la demanda insistente por la inaplazable liberalización de la economía en general y del sistema bancario en particular, fueron planteamientos realmente controvertidos en su momento, que hoy han sido ya asumidos por la amplia mayoría de los agentes económicos de nuestro país.

Trabajador infatigable y defensor apasionado de la libertad, ha podido decir en uno de sus trabajos que, a fuer de liberal, debe siempre admitir que otros piensen de diferente manera y defiendan también con sus propios argumentos su opuesto punto de vista. «Incluso puedo pensar», ha dicho, que «aunque de momento no lo vea así, mis oponentes pueden tener más razón que yo». Aunque también ha dicho que «el liberal cree en la libertad ante todo, pero que nada le impide creer también en toda una concepción del hom-

bre y de la vida, y hasta en una formulación determinada de la misma». Ésta es la fibra moral del nuevo Académico.

* * *

A lo largo de sus treinta y cinco años de actividad profesional, ha sido sin duda testigo de primera línea, y en cierta medida protagonista, de la transformación experimentada por el marco económico de España. Especialmente por su formación, y por los puestos privilegiados que su actividad le ha proporcionado, y que le han permitido entrar en contacto con catorce Ministros de Economía y Hacienda y con cinco Gobernadores del Banco de España. Confesando constantemente a lo largo de toda su vida profesional, su decisión de mantener inalterada esa especial fidelidad a los principios neoliberales. Que lo ha conseguido lo ponen de manifiesto sus libros y sus ensayos: *Capitalismo y ética. Elogio del Beneficio. Del Estatismo a la Libertad. La Doctrina Social y el Espíritu del Capitalismo*. Títulos que no dejan lugar a dudas sobre la línea argumental que los sustenta.

Es fundamental, en orden a perfilar su línea de pensamiento, su discurso sobre «El poder creador del riesgo frente a los efectos paralizantes de la seguridad», en el que glosa muy favorablemente a Hayek, a quien quiere devolver al plano de la actualidad más rabiosa, proponiendo que su conocido libro **Camino de Servidumbre** debiera traducirse como **Camino de la Esclavitud**. Discurso donde ya se adivina claramente la orientación singularmente humanística que Rafael Termes tiene de la libertad cuando, citando a dicho autor, dice que al hablar de libertad, Hayek se refiere sin duda a la relación de los hombres con los hombres, y que la libertad sólo se convierte en positiva a través del uso que de ella hacemos.

En la obra de Termes hay un especial tema de reflexión, que se presenta una y otra vez a la consideración de sus lectores. Me estoy refiriendo a sus intervenciones sobre las relaciones entre ética y economía, reflejo de su vocación por

tender puentes entre dos de sus fidelidades prioritarias: la fidelidad a la libertad en cualquiera de sus manifestaciones, y la fidelidad a la doctrina social católica. Sus trabajos *Responsabilidad social de la banca*, *La crítica moral al socialismo*, *La función social del beneficio*, *La moralidad del beneficio*, *Egoísmo*, *interés propio y altruismo*, o *Creatividad y solidaridad*, son en este sentido ejemplos muy significativos de su pensamiento.

La singular y documentada disertación que hemos escuchado esta tarde, representa, junto con sus anteriores trabajos, el fruto de profundas reflexiones sobre su propias vivencias y estudios, siempre al encuentro de sus más queridos principios: la libertad del hombre en cuanto tal, es decir, en cuanto responsable ante Dios y ante los hombres de su propio bienestar y el de sus semejante, y la verdad como única condición previa para usar de esa libertad. Ya en 1984 el doctor Ángel Vegas decía de Rafael Termes, con motivo de su ingreso en la Academia de Ciencias Económicas y Financieras de Barcelona, que su forma de contemplar la verdad se distanciaba del pensamiento occidental clásico, respecto al concepto antropomórfico de veracidad. Porque para este glosador de nuestro nuevo Académico, la verdad de Termes «debe de hacerse práctica, diseñando una forma eficaz de vida, es decir, supone una fidelidad comprometida». Y Rafael, sin falsas modestias, pero sin innecesarias alharacas, fue, y sigue siendo, un notable ejemplo de esta fidelidad comprometida.

* * *

Esta tarde, ha vuelto Termes de nuevo a su primitivo discurso, aunque ya claramente desde una perspectiva decididamente antropológica. Y lo ha hecho de forma sin duda meditada, porque tenía que saber que muchos de nosotros deseábamos aprender, una vez más, de su larga experiencia profesional en el mundo financiero español, y de las consecuencias que él ha podido deducir respecto a la cultura y el

comportamiento del mundo de la banca en nuestro país frente a diversos y cruciales avatares de nuestra historia. Porque de todo ello ha sido testigo de excepción y protagonista de calidad.

El discurso que acabamos de escuchar es, desde luego, ambicioso en cuanto a los objetivos y comprometido en lo que a los medios y metódica intelectual se refiere. Es un texto rico y complejo, de difícil glosa para alguien que, como quien les habla, aun compartiendo las líneas más generales de su análisis y de su programa, mantiene algunas dudas o prefiere transitar otras «variantes» en el modo de argüir y en los objetivos a alcanzar, estando convencido, sin embargo, de la compatibilidad de las respectivas convicciones de raíz liberal. Pero ello, no representa sino la cabal confirmación de la virtualidad principal que Termes ha querido dar a su Discurso: el ser una documentada y valiosa invitación al debate acerca de una problemática inexcusable: las dimensiones antropológica y ética que acostumbra a darse en las economías de mercado.

Al cumplir el honroso papel de responder en nombre de esta Real Academia, quisiera haber podido interpretarlo con propiedad y justeza de términos. Y quisiera, también, dejar constancia de las dificultades que ello entraña para quien, tal vez, todavía no aprendió a usar de la libertad de forma tan sutil y comprometedora, y tan generosa al mismo tiempo, como nuestro nuevo Académico.

La oportunidad del tema es indiscutible. El colapso de los sistemas socialistas autoritarios, y el descrédito de la tradición marxista de pensamiento, hace más urgente que nunca iniciar un debate reflexivo y profundo sobre el verdadero futuro de las economías de mercado.

Porque resulta punto menos que sorprendente que el crac de los sistemas en el espacio europeo, y el descrédito de la tradición marxista de pensamiento, y no sólo desde un punto de vista científico, sino también en cuanto programa político y económico, no haya ido acompañado hasta la fecha de un adecuado nivel de reflexión. Reflexión acerca de

la contraposición entre las economías de mercado y las economías y regímenes sociales centralizados y dirigistas, así como sobre sus respectivos modelos teóricos y de filosofía moral.

Está claro que el fundamento doctrinal de lo que hasta unos pocos años fue «el otro sistema», esto es, el marxismo, ha sido apresuradamente abandonado, sí, pero no sometido a un nuevo examen crítico capaz de enlazar con análisis tan elegantes y profundos como los llevados a cabo, hace casi cincuenta años, por destacados intelectuales como Popper. Esa crítica está sin duda inacabada, y es una tarea inexcusable del presente prolongar las contribuciones de aquellos autores a tenor de los nuevos datos relativos tanto a la evolución de las sociedades basadas en el mercado y la democracia representativa, cuanto a la que condujo al colapso material, moral y cultural del socialismo autoritario.

En esta línea, aunque el discurso no se ocupe directamente de la crítica a la tradición doctrinal marxista, supone sin duda una valiosa contribución al examen de algunas de las principales raíces doctrinales del capitalismo. Y su aportación tiene la virtud añadida de hacerse desde la cultura y la moral, destacando, desde una doble perspectiva antropológica y axiológica, tanto las ventajas que el capitalismo comporta respecto a los niveles de eficiencia y bienestar alcanzados, cuanto a las limitaciones y problemas irresueltos en el plano de las morales públicas y privadas.

* * *

La *Antropología del Capitalismo* como discurso se acoge al método que Ortega describiera en alguna ocasión como movimiento alrededor del objeto en círculos concéntricos, de radio progresivamente más y más corto, hasta asirlo por completo.

En un primer círculo, Termes se ha ocupado de abstraer de la compleja multidimensionalidad de las economías de mercado su componente antropológico y moral, en recons-

truir la «visión» acerca del hombre, inscrita en los dos principales sistemas económicos del siglo xx, el capitalismo y el socialismo.

En un segundo círculo, ha establecido la autonomía de la moral respecto al plano técnico-económico, negando que tenga sentido postular relaciones de causalidad, en sentido estricto o técnico, entre esos dos planos. Porque para Termes, la cultura simbólica, los valores y la moral, no producen, sin más, un determinado sistema económico. Tampoco el capitalismo es el agente directo de una determinada concepción ética o moral vivida. Tesis, sin duda, que se aparta de las interpretaciones más generalizadas de algunos clásicos del pensamiento social, como Max Weber, cuando se refiere al papel de la ética calvinista en el nacimiento del capitalismo. Interpretaciones que, por lo demás, han sido objeto de revisión y debate en los últimos años.

En todo caso, lo que interesa a Rafael Termes es centrar su discurso en la crítica a quienes critican el capitalismo por su supuesta responsabilidad en la difusión de males de carácter moral. Y el gran mérito de esta metodología, desde mi punto de vista, estriba precisamente en huir de las fáciles demostraciones sobre la superioridad del capitalismo al hacer frente a las necesidades y anhelos de bienestar del hombre. El Discurso mantiene así un equilibrio entre crítica y autocrítica, entre el análisis de los puntos fuertes y, a un tiempo, la caracterización de las debilidades antropológicas y éticas, observables en sociedades basadas en el mercado.

* * *

Se ha dicho, que entender una proposición o un sistema de proposiciones implica, por lo general, identificar frente a qué, o frente a quiénes, se formulan. En ocasiones, el analista de un discurso ajeno se ve obligado a plantearse un trabajo de reconstrucción de las ideas para hacer emerger la realidad del «antagonista» personal o conceptual, del autor o de la doctrina criticados. En este caso, sin embargo, el

nuevo académico ha declarado explícitamente la identidad genérica de los interlocutores de sus reflexiones, que no son otros que los críticos del capitalismo desde una óptica moral.

El discurso de Rafael Termes se atiene a un formato propio de la mejor tradición del debate racional, que se hace cargo de las razones del «otro», a quien, de tiempo en tiempo, se le cede la «palabra», tejiéndose el razonamiento no de una sola vez, sino alternándose razones y contraargumentos. El Discurso enlaza pues explícitamente con la metódica y el talante falibilista por el que Popper ha venido abogando: «quizá yo esté equivocado y, quizá, tú tengas razón, pero, desde luego, ambos podemos estar equivocados». Por ello, y con independencia de las tesis sustantivas expuestas, el discurso constituye un interesante recordatorio acerca de la importancia de articular las propias convicciones coordinándolas con las de los demás.

Y en este diálogo, establecido a lo largo del segmento final del siglo xx, en el que la eficiencia comparativa del sistema de economía de libre mercado está perfectamente soportada empíricamente, y en el que, por tanto, la hegemonía del modelo teórico es casi absoluta, Rafael Termes ha sabido obviar dos escollos, paralizadores del pensamiento crítico.

El primero, creer que el derrumbe del socialismo en el este de Europa nos dispensa del examen crítico de la visión antropológico-moral que acompaña, por lo general, a las economías de mercado. El razonamiento sería más o menos el siguiente: dado que no hay sistemas económicos alternativos al capitalismo que representen un reto intelectual, el énfasis debería recaer exclusivamente en la mejora de la gestión técnica de los instrumentos y agentes del mercado. El progreso moral se daría como por añadidura. Termes no cree que ése sea el caso.

El segundo ha sido alejarse de la tentación triunfalista de justificar las virtudes morales del libre mercado, mediante su comparación con el fracaso del socialismo autoritario, incluso en la producción de bienes públicos, tales

como los servicios sanitarios, la educación, o la preservación del medio ambiente.

Por todo ello, y en la mejor tradición del racionalismo crítico, el Discurso no acepta las relaciones de causalidad directa entre ética y economía, entre la dimensión técnico-económica y la dimensión moral de las sociedades que funcionan dentro de los postulados del libre mercado. No acepta derivar lógicamente una proposición normativa o una decisión, partiendo exclusivamente de un hecho o de una proposición científica o factual. En la línea de lo que Hume llamó la «falacia naturalista», Popper ya nos advirtió acerca de la imposibilidad lógica de extraer «juicios de valor» a partir de «juicios de hecho», problemática esta que, por cierto, ha sido ampliamente tratada en Economía, desde Schumpeter a Friedman. Tampoco el Discurso pretende derivar consecuencias morales de los modelos y aplicaciones meramente técnicas de la economía capitalista.

* * *

Termes ha anclado su exploración de la antropología y la moral del capitalismo en la consciencia de que no existe homogeneidad entre las premisas económicas o empíricas y las conclusiones morales. Y esa consciencia hace la tarea muy difícil para alguien que, como el nuevo académico, es un distinguido analista del plano de lo fáctico (las finanzas), obligado por tanto a respetar la evidencia empírica, y al tiempo una persona de intenso compromiso religioso moral, compelido a promover o a abogar desde su ámbito de actuación por la reforma moral de las sociedades avanzadas.

En todo caso, que no quepa postular el grado máximo de causalidad entre ética y economía, entre valores morales y ciencia, en modo alguno equivale a negar la existencia de conexiones de un tipo formalmente más débil. Termes construye así su argumento desplazándose al otro extremo de la escala que mide las relaciones entre la economía y la ética, a saber: la búsqueda de la compatibilidad, o ausencia de contraposición,

entre los principios formales de la economía de libre mercado, y los de los credos religioso-morales.

A partir de ahí, lo que importa es el examen cuidadoso de la posible congruencia o compatibilidad entre cada uno de los dos principales sistemas económicos, «socialismo» y «capitalismo», y la «dignidad humana» tal y como «ha sido entendida, desde Aristóteles, por todo el pensamiento filosófico realista; es decir, como una persona humana racional con un destino terreno (la consecución de la vida buena) y, en clave religiosa, con una vocación que es, a la vez, trascendente». Debo señalar que cuando el Discurso usa los términos «congruencia» y «compatibilidad», no lo hace en un sentido laxo, sino en el sentido técnico al que se atendería, por ejemplo, un economista interesado por la Teoría. Es decir, la satisfacción del criterio de ausencia de contraposición entre unos y otros principios.

Sólo tras la fundamentación formal de esa opción, se procede a la presentación histórica del pensamiento acerca de las relaciones entre economía y ética, desde la Antigüedad clásica hasta el presente, pasando por el Medievo y la Modernidad, prestando atención destacada al caso de los llamados «moralistas escoceses».

* * *

En su discurso, Termes apuesta por una posición liberal individualista en la que el hombre es, a la vez, actor y beneficiario directo de un determinado sistema económico. En lugar de hacer un discurso alrededor de «abstractos» o agregados, como grupos, clases sociales, naciones o el propio sistema económico, el foco primario de su atención recae en aquella unidad que, desde una posición de «individualismo metodológico» (atemperado, esto es, compatible con el papel de las instituciones), no puede ser, en primera instancia, otra que el individuo o la persona concreta.

Por otra parte, corrige algunos extremos del paradigma neoclásico, particularmente en el punto crucial del estable-

cimiento de la diferencia fundamental entre el ser humano y otras especies del Planeta, sobre la base de que aquél no sólo es capaz de ejercitar la racionalidad formal e instrumental, orientada a la maximización de su propio interés, sino, también, y muy especialmente, de llevar a cabo juicios morales, tanto acerca de la conducta de los demás, como de la suya propia. Al hombre de Termes no le importan tanto los *inputs* exteriores (el éxito y su reconocimiento por los demás) como la propia convicción moral de que los resultados a que se refieren estos *inputs* ha sido producto de una conducta veraz y moralmente correcta.

* * *

Allanado el terreno sobre el que construir su argumento, Termes procede a realizar la comparación entre los sistemas socioeconómicos socialista y capitalista, desde la perspectiva antropológico-moral que cada uno de ellos presupone, aunque en el caso del capitalismo, las conexiones entre la teoría económica formal y esos «supuestos» sean, a juicio de Termes, más bien débiles, o, incluso, puedan establecerse sin recurrir a supuesto filosófico alguno. Lo que trata de establecer no es la respuesta al clásico problema, que ha hecho correr ríos de tinta, conocido como el dilema entre «igualdad social» y «eficiencia». Esto es, el problema del incremento de ineficiencia que, por lo común, acarrearán los intentos de intervenir agresivamente sobre los mecanismos del mercado, a efectos de establecer unos niveles de igualdad social que esa institución no es capaz de garantizar espontáneamente, al menos en el corto plazo. El problema que recibe atención por parte de Termes no es, por tanto, el de si los sistemas sociales que reconocen las mayores cotas de «libertad» a la persona se corresponden con el logro de los mayores niveles de riqueza y bienestar material. Se trata más bien de la exploración de las relaciones directas, sin el paso intermedio del bienestar económico, entre libertad y desarrollo integral o moral del hombre. Para decirlo, ci-

tando al nuevo académico: «Aquí (...) no nos interesa la valoración de los sistemas desde el punto de vista de la eficacia, sino principalmente (...), la valoración ética de estos sistemas.

Siguiendo a Hayek, Termes señala que la primera diferencia entre ambos sistemas consiste en que suponen visiones del hombre radicalmente diferentes, en que «perciben la realidad de manera distinta». Porque, en tanto que los principales teóricos y defensores del sistema de libre mercado parten a priori de la extraordinaria riqueza y complejidad de esa construcción social que sintetizamos con la etiqueta «mercado», los socialistas radicales incurren en los excesos de un racionalismo extremo y arrogante, racionalismo dogmático, que confundiendo «orden social» u «orden económico» con «organización», espontáneo el uno, artificial o diseñado el otro, creen posible la planificación por unos pocos de las interacciones y la conducta económica de los más, prácticamente de todos. Y de esos presupuestos enfrentados, operando en el contexto de uno y otro sistema, se siguen consecuencias de la mayor importancia en el plano económico y político.

El foco del análisis de Termes recae, sin embargo, en la crítica de lo que denomina, siguiendo la *Centesimus Annus*, el «error antropológico» del socialismo marxista, es decir, la negación de la libertad del hombre en aras de la consecución de un objetivo distante, la privación «a la persona de su condición de sujeto autónomo de decisión en orden a la edificación del orden social».

¿Qué decir acerca de la visión antropológica implícita en las economías basadas en el libre mercado? Por lo pronto, puede afirmarse con seguridad que satisface el criterio de compatibilidad con la concepción ética o integral del hombre, por cuanto ese sistema, que Termes insiste en llamar capitalismo, gira alrededor del eje de la libertad de decisión individual, imprescindible para que exista acción moral. Pero la comprobación de la mera compatibilidad es un criterio débil, que sólo establece la posibilidad de la acción

moral: en modo alguno su necesidad o automatismo. Por ello, Termes cree necesario proceder a establecer una línea de demarcación de su particular orientación liberal respecto a las corrientes libertarias, que fían el desarrollo moral o la corrección de males sociales al libre despliegue a largo plazo de las fuerzas espontáneas del mercado.

Tanto en la exposición histórica del pensamiento económico, cuanto en su recapitulación sistemática, Rafael Termes se esfuerza por ensanchar el espectro de razones y motivos de la acción humana, más allá del interés egoísta de los individuos, sostenido o al menos sugerido por los clásicos. Objetivo que le lleva, en ocasiones, a reinterpretaciones de algunos autores clásicos, que se apartan de las visiones dominantes acerca de los mismos e, incluso el tenor literal de los textos aducidos. Así, por ejemplo, cuando se ocupa de la reinterpretación del pensamiento de Adam Smith, niega que los pasos canónicos de este clásico, en los que declara que «es vano esperar que la cooperación de los demás provenga sólo de su benevolencia», o «no es por benevolencia que el carnicero os proporciona su comida», hayan de entenderse como la afirmación excluyente de que es la búsqueda del propio interés por parte de cada individuo lo que produce esa cooperación general. Termes cree que lo que Adam Smith quiso afirmar fue el establecimiento de requisitos mínimos de la cooperación, o, dicho con Termes, lo que sostendría ese texto es que «no podemos esperar la cooperación de los demás sólo de su benevolencia, hay que entender que no siempre, pero sí en muchas ocasiones; y que no exclusivamente, pero sí concomitantemente, la benevolencia es motor del obrar humano».

Al presentar sistemáticamente esa tesis, Termes apuesta por conciliar la posición liberal de la autonomía de las leyes del mercado y su superior eficacia respecto a modos alternativos de procurar bienes y servicios, con la convicción, basada en la experiencia, de que «los valores morales, inspiradores de la extuación de los agentes (...), pueden influir en el resultado del mercado, desde el punto de vista del bien

integral del hombre, mejorando este resultado si las actuaciones son virtuosas y empeorándolo si son viciosas». Esa reivindicación del plano de la moral adquiere toda su fuerza cuando llega a atribuir un papel fundamental a la moral (sin distinción entre virtudes privadas y públicas) de una sociedad, para la existencia misma del mercado: «la experiencia nos dice que son las virtudes (la justicia, la honradez, el respeto a la ley, la fidelidad a los contratos, la laboriosidad, la generosidad, la afabilidad, etc.) que los hombres viven con defectos, pero viviéndolas realmente, lo que hace que el mercado funcione. Si los vicios, que desde luego existen, llegaran a ser dominantes, la vida social y económica, a muy corto plazo se derrumbaría». Y, caso de que quepa hablar de «autorregulación» del mercado, en los términos de Adam Smith, habría que entender, a juicio de Termes, que ello sólo ocurre a propósito del logro de la «prosperidad material», en modo alguno en lo que al «bien común» o al bien integral del hombre se refiere.

* * *

Las críticas al capitalismo moralmente inspiradas, bastantes de ellas desde ópticas religiosas, le resultan a Termes inaceptables, por razones teóricas, que fijan o precisan el alcance del pensamiento del nuevo académico. Tales críticas incurrirían en errores de hecho, de entre los que, de acuerdo con Termes, merece la pena aducir aquí los dos que siguen. En primer lugar, ignoran la específica autonomía de las leyes económicas generales, cuya validez es suprahistórica (operan en todo tiempo y lugar) y que no pueden ser alteradas significativamente a voluntad. No, al menos, sin incurrir en consecuencias indeseadas o grave daño. Pero yerran también tales requisitorias, a juicio de Termes, en la atribución de un específico conjunto de tesis filosóficas o éticas a la Teoría Económica formal, cuando ésta es, en realidad, neutral. Que en la génesis de los modelos económicos acerca del mercado hubieran jugado un pa-

pel auxiliar determinados supuestos éticos, no implica necesidad: podrían haber visto la luz sin su ayuda, o apoyados en distintos supuestos y, lo que quizás es más importante, una vez constituida la Teoría Económica no necesita del concurso de un conjunto de nociones filosóficas. Con la Teoría económica ocurriría algo similar al caso de otros saberes científicos: la génesis de los mismos sería distinta de su valor de verdad, siendo prescindibles las visiones no-científicas que hubieran podido inspirar a un determinado autor. De especulaciones imposibles de prueba han nacido teorías científicas bien corroboradas empíricamente, como lo ilustra ejemplarmente un elemental repaso de la aparición de la ciencia moderna (particularmente de la física) o, incluso, de la ciencia contemporánea, no sólo en el ámbito de lo social, sino también en el del estudio de la naturaleza.

La crítica del capitalismo sobre la base de razones morales incurre, pues, a juicio de Rafael Termes, en errores fácticos, que arruinan por completo su plausibilidad, por más que pueda verse apoyada por la innegable deficiencia moral observable en nuestras sociedades de mercado.

* * *

Lo que de verdad importa a Termes en el discurso presentado en esta sesión es culminar su análisis y su crítica, dibujando los trazos gruesos de una posible «guía para la acción», para todos aquellos que, estando convencidos de la superioridad del capitalismo sobre cualesquiera otro sistema en el plano económico, cuyas leyes han de ser escrupulosamente respetadas, se sienten incómodos con las normas morales dominantes en las sociedades de mercado e, incluso, con ciertos aspectos indeseables, tal como las desigualdades en la distribución de la renta y la existencia de bolsas de pobreza.

Que la ética no sea la causa directa de la economía no implica que aquélla carezca de virtualidad alguna e, incluso, de influencia sobre el propio proceso económico de

asignación de recursos. Influir es, desde luego, menos fuerte que causar, pero influir en una determinada dirección puede resultar decisivo. Termes llega a establecer el alcance de influencia de lo ético sobre lo económico, afirmando que «distintas axiologías y distintas organizaciones político-jurídicas producirán resultados económicos distintos por la mera operación de las mismas leyes económicas generales». La ética dominante en una sociedad importa mucho.

Las ideas, los valores, las creencias dominantes acerca del hombre y la sociedad, forman la base de las reglas de la conducta individual ante situaciones concretas. Las instituciones, esto es, el conjunto de las organizaciones, el entramado legal y normativo, debajo de las cuales hay valores, componen el marco en el que se desarrolla la acción humana, incluyendo la acción económica. Por ello, para Rafael Termes, «podemos y debemos intentar mejorar, desde el punto de vista ético, los resultados del proceso económico de asignación de recursos, mejorando el sistema de valores y mejorando el sistema institucional, pero no intentando interferir en el núcleo invariante de las leyes económicas».

Los indicadores aducidos por Termes para mostrar que hay amplio espacio para la reforma moral de nuestras sociedades se refieren a dimensiones tan distintas como los problemas de mantener el crecimiento de la riqueza y del bienestar, la existencia de fuertes desigualdades en la distribución de la renta, o la persistencia de la pobreza. O, en el plano de los valores éticos, la hegemonía de lo que el nuevo académico califica como «una cultura del tener más que del ser, del gozar más que del vivir» y, finalmente, en lo que se refiere a los modos de organización de la vida colectiva, el que «la organización política se halle sesgada en beneficio del Estado a expensas de la sociedad civil».

El camino que Termes sugiere transitar para corregir esas situaciones consiste en la promoción de una «antropología para el capitalismo», que viene caracterizada por dos tipos de recomendaciones. Una de tipo negativo, consistente en no intentar suplir las limitaciones del mercado recu-

rriendo a intervenciones coactivas estatales. La otra, de naturaleza positiva, la promoción del cambio en las actitudes individuales y sociales, utilizando como instrumento principal al «hombre mismo», su capacidad de conocimiento, que cristaliza en la ciencia, y para su capacidad de aprendizaje, que redundaba en el hábito, la capacidad de asociarse y de crear organizaciones solidarias y, finalmente, la capacidad de «intuir y satisfacer las necesidades de los demás».

Todo lo cual se resume en «impulsar la mejora del sistema ético-cultural y del sistema jurídico-institucional para adecuarlos a una antropología basada en la naturaleza y valor del hombre, como ser racional y libre, con un fin propio que es, al mismo tiempo, inmanente, trascendente». Esa antropología posibilitaría, a decir de Termes, la mejora del funcionamiento económico del sistema basado en el mercado, a la vez que redundaría en una mejora ética del hombre mismo, poniendo en correspondencia los altos estándares de bienestar material con niveles no menos elevados en lo que a la moral se refiere.

* * *

Termino. El Discurso presentado por el nuevo Académico tiene su origen en un motivo moral, la doble incomodidad con el déficit ético de las sociedades basadas en el mercado, es decir, de aquellos sistemas que han garantizado las mayores cotas de bienestar material, pero también, con las debilidades de las críticas morales al capitalismo, basadas en un insuficiente o erróneo análisis. Tras proceder a fundamentar metódicamente las relaciones entre ética y economía, y examinar la historia del pensamiento acerca de esos nudos entre moral y ordenamiento económico, Termes ha esbozado un «programa para la acción», que atribuye una responsabilidad particularmente grave a «los dirigentes empresariales, que son los que, sabiéndolo o sin saberlo, van a construir el futuro».

He leído y releído, con evidente interés, con ilusión inne-

gable, y con capacidad discutible, estas reflexiones de Termes, construidas alrededor de lo que sin duda son intensas convicciones morales. Personalmente, también he reflexionado hondamente sobre sus proposiciones.

Confieso sin embargo, que, como antes decía, he tenido ciertas dificultades para compartir, que no para comprender, algunas de las conclusiones de nuestro nuevo Académico. Él mismo subtitula su disertación con una incitación al debate abierto, que no debería versar únicamente sobre la validez de sus postulados. Porque el debate abierto de que nos habla el doctor Termes puede permitirnos delimitar un sugerente y, al mismo tiempo, necesario espacio de reflexión.

Ésta puede quizá ser una tercera dimensión del discurso de Rafael Termes. Reflexionar, en el marco privilegiado de nuestra Academia, sobre las verdaderas alternativas a la sociedad en la que vivimos, sobre cuánto es bastante en nuestros justos y naturales deseos de maximizar la utilidad de nuestras acciones económicas. Y ante todo, sobre cuánto es posible, a la luz de nuestros conocimientos y de nuestras propias convicciones. Y todo ello dentro de un compromiso que trate de conciliar, con mente abierta, intereses individuales y de grupos. Que se esfuerce en moverse dentro de entornos que tengan siempre en cuenta las consecuencias no queridas de nuestros actos, y los horizontes realistas de nuestras posibilidades históricas, a la luz de los conocimientos científico-técnicos de cada época y momento.

Reflexionar, desde nuestras propias incertidumbres, desde las plurales sensibilidades y talentos intelectuales y morales de quienes la componemos, sobre el alcance y necesidad de acrecentar nuestra solidaridad, posiblemente también antropológica. Considerándola como una formulación ética e innovadora, para hacer frente a los retos del futuro inmediato. Retos y compromisos a los que esta Academia de Ciencias Morales y Políticas siempre supo iluminar con la luz de sus conocimientos e intuiciones.

Hace poco más de cinco años, desde esta misma tribuna

agradecía yo a nuestra Academia «la oportunidad que me brindaba de unir mis fuerzas al gran empeño de hacer nuevo el viejo y perenne saber acerca de la vida digna, de la vida humanamente lograda», reconociendo así, implícitamente, el renovado impulso, la nueva hora que para las Academias en general, y para la nuestra en particular, había sonado ya.

Quisiera ahora, desde esta oportunidad que a todos nos brinda la historia, esperar que en el seno de la Academia podamos hacernos eco de esta sugerencia de debate, que surge del discurso de recepción del doctor Rafael Termes Carreró.

Al darle ahora la bienvenida, y al felicitarle calurosamente por su brillante disertación, quisiera también decirle con cuánta ilusión esperamos de su eficacia y laboriosidad, y de su inteligencia y autenticidad, una colaboración continuada y fructífera, en esta nueva hora de las Reales Academias, a la que tenemos la suerte de saberle plenamente incorporado.

Muchas gracias.

