

## DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA Y REALIDAD ECONÓMICA: ¿UNA ECONOMÍA CATÓLICA?

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

*"Desde la eternidad fui establecida; desde los orígenes, antes de que la tierra fuese. .... Cuando asentaba los cimientos de la tierra. Con Ella estaba yo disponiendo todas las cosas".*

(Proverbios, 8, 23 y 29).

Estas palabras del libro de los *Proverbios* sobre la Divina Sabiduría, son aplicables al estudio de la *economía*, ciencia generalmente olvidada en la doctrina social católica, por más que sin contar con ella es imposible llevar a la práctica la *doctrina social* debido a las *exigencias económicas* que necesariamente tiene que comportar. Vamos a circunscribirnos aquí *exclusivamente* al tema económico. En otros trabajos de este foro se abordarán los importantísimos aspectos sociales, culturales, políticos que constituyen el corazón de la doctrina social católica, que comprende a todos ellos, tales como la subsidiaridad, la solidaridad, etc. Aquí solo veremos el funcionamiento *económico* en relación con las exigencias sociales de la Doctrina Social Católica.

### 1. ¿Una economía católica?

Empezaremos por definir y justificar el título: ¿Existe una *economía católica*?, reconociendo que este término ha sido evitado hasta ahora en los documentos magisteriales y, como veremos, incluso en la *Sollicitudo rei socialis* § 41, se dice que «la Iglesia no tiene modelos económicos que proponer». ¿Quiere decir esto que

no hay una *economía católica*? Creo que no, pues los *modelos económicos* no son el objeto de la *economía*, sino de la *econometría* y de la *estructura económica*: son construcciones *teóricas* de naturaleza *matemática* para explicar, mejor o peor, los diferentes hechos que estudia la ciencia económica y que permiten establecer juegos para conocer el comportamiento de los diferentes factores en sus interrelaciones.

Pero la *economía* es mucho más: además de la relación *formal* matemática y de los objetos *materiales* que se representan en el *modelo*, la *economía* tiene que considerar al sujeto de ella, las *personas humanas* que, aunque se contemplen desde la *reductiva perspectiva económica*, tienen una naturaleza moral y en esto la *economía* depende de la *antropología* que la funde. Y, como nos dice la *Centesimus annus* § 53, «la antropología cristiana es en realidad un capítulo de la teología y por esa misma razón, la doctrina social de la Iglesia, preocupándose del hombre, interesándose por él y por su modo de comportarse en el mundo “pertenece al campo de la teología y especialmente de la teología moral” (S.R.S. § 41)». Por este camino, si la *antropología* es condicionante de la *economía* —no de la *econometría* ni de la *estructura económica*— y, a su vez, es parte de la *teología* moral católica, no parece desacertado, por extraño que suene en algunos oídos, hablar de una *economía católica*. Todo esto es lo que desarrollaremos en su *complejidad* que viene *impuesta* por la misma *naturaleza humana* que está sujeta a la doble legalidad de la *ley de fuerza*, de *necesidad*, de su cuerpo y de la *ley de la libertad* de su espíritu, aquélla sujeta al juicio de *eficiencia instrumental*, ésta al juicio *moral* sobre que es el Bien y el Mal. Creo hemos de desechar el pueril temor a contaminar la religión católica si la unimos al término *economía* pues, como dice la *Gaudium et spes*, § 36, «muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre». Y, desgraciadamente, en muchos también se da lo inverso, el temor a comprometer la religión católica por su vinculación a las ciencias, especialmente las ciencias humanas: «¿será necesario que la Iglesia se oponga a las ciencias humanas en su

adelanto y denuncie sus pretensiones? Como en el caso de las ciencias naturales, la Iglesia tiene confianza en en estas investigaciones e invita a los cristianos a tomar parte en ella» (*Octogésima Adveniens*, § 40). Si no se hace así, «otro peligro consiste en adherirse a una ideología que carezca de fundamento científico completo y verdadero y en refugiarse en ella como explicación última y suficiente de todo, y construirse así un nuevo ídolo» (O.A., § 28).

El hombre es *ser racional* ciertamente, pero a la vez *ser animal*, ζοον λογικον como vió Aristóteles y, aun más ζοον πολιτικον, *animal político*, conviviente. El desarrollo de la doctrina social católica, ha constituido como *pieza clave* de ella la persona «*substancia individual de naturaleza racional*» en la estupenda definición de Boecio (*De duabus naturae in persona Christi*), pero ha minusvalorado el hecho de que si el hombre es tal, indudablemente, por *su alma, forma corporis*, es... *individuado* por su *cuerpo* que así le constituye en la *perfección del individuo real* (In I Sent. ds 8, q 5, ar 2, ra 4), es decir, la *persona humana*: «*Est ergo ratio persona quid sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit*» (In II Sent. ds 5, q 1, ar 3, co). Y en caso de *los hombres* «*se dice persona solo en cuanto significa el singular en las sustancias racionales*» (S. Th, I, 29, q 1, co y q 3, ra 2). Creo que algo de la confusión existente en la doctrina social católica ha resultado del uso del lenguaje coloquial corriente, que toma la *persona* por la *especie*, la *humanidad*, sobre todo al apelar a la *dignidad humana*, con lo que insensiblemente se pasa de lo *real* a lo *pensado*, pues los *universales* solo existen en el *modo de ser ideal* (1), mientras que *las personas humanas* son *subsistentes*, con sus *accidentes* que les comunican la *perfección del acto de existir* (In II Sent. ds 26, q 1, ar 2, ra 3) *diferenciándolos* entre sí como *subsistentes* reales, concretas, no meras ideas *intencionales*, abstractas.

(1) A la persona *ideal* no se la puede *querer* ni *respetar* más que *ideológicamente*, y esto depende de la ideología que se tenga, tomada como metafísica fundante (R. BERLINGER, *Las ideologías, signo de nuestro tiempo*, Atlántida, 5, pág. 482).

Históricamente las cuestiones económicas se estudiaban en la Moral como *casus conscientiae* —como en otro lugar (*Verbo*, 297-298, págs. 918-928) se dijo—, sin pretender constituir una teoría económica coherente con la doctrina social católica que resolviera la complicada problemática implicada. Esto tiene una doble explicación: por un lado, en la Moral cristiana, el sujeto moral es el hombre, la persona concreta que merece o peca en sus acciones o intenciones, por lo que lo económico sólo se consideraba *casus conscientiae*. Por otro lado, todo esto se da en periodo histórico anterior a la modernidad, en lo que Paternot y Veraldi (2) han llamado «los crueles viejos tiempos» (pág. 142), es decir, en la economía estática tradicional anterior a los descubrimientos modernos. Por el contrario, en la economía dinámica actual «hoy se traslada de lo cuantitativo a lo cualitativo, cuando se supera un cierto nivel de satisfacción de necesidades» (pág. 145). Y «por desgracia, si la Iglesia admite que finalmente es posible luchar contra la pobreza, preconiza medios incoherentes» (pág. 46), porque «durante mil ochocientos años la Iglesia no imaginó que la pobreza, fenómeno normal, pudiera disminuir un día; más aún, desaparecer» (pág. 40).

No otro fue el paso del modelo económico estático tradicional, bíblico frente al modelo económico dinámico que aparece en la modernidad y es una de las *rerum novarum* que presentó en la Iglesia León XIII. Y, como decimos antes, la menos estudiada. Es evidente que alguna razón tenía que haber para ello. Y las hubo, pues en el paso a la modernidad aparece la ciencia que iba a cambiar el modo ancestral de vida humana. Esto comportaría no solo un cambio en los procedimientos técnicos, sino un nuevo tipo de empresa, pasando del taller artesano y la fábrica, o talleres conjuntados, a la empresa capitalista, es decir, de capital y trabajo como es la empresa moderna. Que entra en la tecnología (3), es decir, la aplicación del λογος a la τεκνυχη —no solo τεκνη— que

(2) JACQUES PATERNOT y G. VERALDI, *¿Está Dios contra la economía?*, Planeta, 1991. Recensión crítica en *Verbo*, núm. 297-298, págs. 1111-1123.

(3) Ver, sobre esto, la posición de HEIDEGGER —*Sendas perdidas, ¿Wozú Dichter?*— y el comentario de C. CARDONA —*Olvido y memoria del Ser*, EUNSA, 1997, págs. 156-157—.

toma al *hombre* como un elemento técnico más; lo cual, obviamente, comporta toda una problemática moral y social.

Todo ello era complicado y grave. Pero hubo, al mismo tiempo, otro elemento más perturbador. Y mucho más grave: La degradación del que supuso el paso desde el discurso metafísico desde la *transcendencia creacionista* a la *inmanencia de la conciencia* del «cógito» o del «percipi» por el que el *ser* pasa a solo *ser pensado* (Descartes) o sentido (Berkeley), es decir, la resurrección del viejo Protágoras que constituyó al hombre como «medida de todas las cosas» (4): El *bien honesto* de Cicerón y Séneca, deviene sólo *bien útil* (S. Mill) o *deletable* (Hume, Freud). Claro que esto excedía *cualitativamente* el campo de lo *económico* extendiéndose a otros discursos más fundamentales para los hombres: *La Religión, la Política, la misma constitución de la Sociedad*. La Iglesia, por lo tanto, tenía mucho que decir. Y lo dijo desde el *Corpus Leonino* que abarca los problemas políticos, ideológicos, doctrinales y sociales. Y, aunque es explicable, desgraciadamente al menos en los principios, no se prestó la necesaria atención a la economía.

A pesar de los intentos de dos de los principales consejeros de León XIII, Mateo Liberatore (1810-1892) y Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), aquél en sus *Principios de Economía Política*, en la que da un tratamiento autónomo al discurso económico, estudiando a Say, Ricardo y A. Smith. Taparelli lo hará en su *Saggio sull diritto naturale* y en un trabajo titulado "Las dos economías", publicado en *La Civiltà Cattolica* en 1856, en el que dice: «A la economía de esta sociedad de la anarquía nosotros debemos oponer la *economía del orden*... El principio fundamental del orden social es que *el hombre depende de su Creador*, es por esto que nosotros hemos llamado "*economía católica*" la que resulta de este principio fundado sobre la creación... La concepción que la "*economía católica*" se hace del hombre, está separada por un abismo de la que se hace de las cosas, ya que el primero se hace para Dios, y las cosas para los hombres» (5). A pesar

(4) DIELS, *Fragmento*, 1. cfr. W. JÄGER, *Paideia*, F.C.E., 1985, págs. 275 y sigs.

(5) *La Civiltà Cattolica*, 1856, serie 2, vol. II, pág. 205; vol. III, págs. 257 y sigs., y vol. IV, págs. 497 y sigs.

de este claro planteamiento, de momento no se siguió este camino y la doctrina social católica sólo en estos últimos tiempos ha abordado frontalmente los problemas teóricos de la economía pues sin tener soluciones *concretas* sobre ellos, o bien la doctrina social de la Iglesia queda en meras *moralinas* tan llenas de buena voluntad como socialmente *inoperantes*; o, lo que es peor, se hace una *lectura práctica* de la misma desde planteamientos y ideologías *económicas* perversas, como ha ocurrido en las *teologías de la liberación* de matriz marxista, olvidando que «el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico... *El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona* como sujeto autónomo de decisión moral» (C.A. § 13). Pero no queda ahí, sino que la doctrina social católica, entra ya en temas *teóricos* de la economía, insistiendo, pero *sobrepasando* el viejo problema de la *propiedad privada de los medios de producción* y reconociendo explícitamente 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*» (C.A. § 32). Y, por esto, «la Iglesia reconoce la *justa función de los beneficios* como índice de la buena marcha de la empresa» (ibidem, § 35). Es evidente el *progreso doctrinal* de estos párrafos sobre lo incoado en la *Laborem exercens* cuando en el § 13 aborda el tema de *economismo y materialismo*, en donde dice: «había un error fundamental, que se puede llamar *error del economismo*, si se considera el trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica... en cuanto que el economismo incluye, directa o indirectamente, la convicción de la primacía de la superioridad de lo que es material mientras que, por otra parte, el economismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente, en una posición subordinada a la realidad material» (L.E. § 13).

Por ello, «conviene subrayar y poner de relieve la primacía del hombre en el proceso de producción, la *primacía del hom-*

bre respecto a las cosas. Todo lo que está contenido en el concepto de "capital" —en el sentido restringido— *es solamente el conjunto de cosas* (I.E. §12). En la XXV reunión de los amigos de la Ciudad Católica (1986) ya señalamos al respecto (6) que aquí lo importante es que para la L.E. «*todo lo que está contenido en el concepto "capital" —en sentido restringido— es solamente un conjunto de cosas*, mostrando sin lugar a dudas que en la mente, y aun en la expresión, del Pontífice, el tratamiento que da al *trabajo* y al *capital* están en distinto plano: aquél —el *trabajo*— en el plano "subjetivo"; éste —el *capital*—, en el "objetivo". Es por ello ilegítimo el compararlos como si estuviesen en el mismo plano de consideración» (Verbo, cit., pág. 376). Más adelante, después de fundamentarnos en el estudio que hace el Aquinate de las acciones *humanas*, añadimos: «Asimismo se ve en la solución tomista la presencia de los valores "personales" que permiten la autorrealización, en el terreno económico, de cada uno que "ordena mejor sus propias cosas si ha de procurárselas él mismo" (7). Cuando se habla de los "derechos subjetivos" u "objetivos" a realizar *entre* los hombres, todos del mismo estatuto ontológico respecto a la dignidad de ser persona y no cosa, no pueden reducirse simplemente al derecho "particular" de *tal persona* —tal grupo de ellas— sin tener en cuenta, por un lado y como antes se dice, las *posibilidades reales del orden-del-ser-socioeconómico* en cada tiempo y lugar; y, por otro lado, la *aportación* "subjetiva" u "objetiva" de tal sujeto o grupo de sujetos a un *proceso, forzosamente limitado*, llevado a cabo por otras personas o grupos de personas que aportan sus contribuciones, bien de trabajo, bien de capital que potencia tal trabajo o lo hacen posible» (ibidem, pág. 380).

(6) Cfr. A. SEGURA, "El capital en la *Laborem Exercens*", en Verbo, núm. 253-254, págs. 363-384.

(7) Es decir, decidir si gasta o ahorra e invierte, es decir, si capitaliza. Al final veremos como este mismo planteamiento —*subjetivismo vs. objetivismo*— se da en un tema fundamental del cálculo económico, el problema del *precio*.

## 2. Hacia una fundamentación metafísica de una *economía* católica

Volvamos, pues, a Liberatore y Taparelli cuando éste, analizando la situación del discurso económico existente en un mundo cultural dominado por el liberalismo *doctrinal* y *político*, dice: «El hombre independiente, no estando ligado por ninguna ley, se ama a sí mismo con amor absoluto y a los otros por amor de sí, y es por este amor a sí mismo el que viva en sociedad con ellos, esperando que le serán *útiles*... En virtud de esta disposición, cada uno, con todo derecho, se ingenia para sacar a todos los hombres y a todas las cosas el máximo provecho... A la economía de esta sociedad de la *anarquía* nosotros debemos oponer la *economía* del orden» (*loc. cit.*). Y, a continuación, es cuando propone, como hemos visto, una *economía católica*, expresión que hoy se encuentra con fuertes resistencias a ser aceptada por los mismos *católicos*, como vimos al principio.

Obviamente, no son función de la Iglesia las *soluciones técnicas*, es decir, respuestas a problemas concretos en cada tiempo y lugar. Por otro lado, no puede dejar de referirse y  *juzgar a sistemas* o programas *económicos* y *políticos* lo mismo que hace respecto de la doctrina social católica sobre el tema de las *formas de gobierno* que, mostrando su *neutralidad*, no quiere decir que renuncie a juzgar el tema *político* como tal. En efecto, en S.R.S. § 41 no deja de señalar que son aceptables los programas económicos y políticos «con tal que la dignidad del hombre sea respetada y promovida», lo que indica la *posibilidad*, al menos, de que determinados *sistemas* o *programas económicos* y *políticos* sean *inaceptables* por la doctrina social católica. *Ergo, pari passu*, si hay economías no católicas es porque hay *una economía católica* que es, precisamente, la reclamada por Taparelli en su tiempo y por nosotros hoy.

Es evidente que tal *economía católica* no puede tener otro *fundamento* que el señalado por Taparelli: *El principio fundamental del orden social es que el hombre depende de su Creador*. Es, pues, en la naturaleza *creada* donde ha de apoyarse como



sólido *fundamento* cualquier teoría *económica* que se proponga como *católica*, teniendo en cuenta que, como dice la *Centesimus annus* § 39, «estas críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico como contra un sistema ético-cultural. *En efecto, la economía es solo un aspecto y una dimensión de la compleja dimensión humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a cualquier otro, la causa hay que buscarla no solo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios.*

La *producción* de bienes y servicios, junto con su *distribución*, son el objeto propio de la *economía*. Pero la *economía* es para el hombre, y no éste para la *economía*, que debe considerar al sujeto de ella, sea *productor* de bienes o servicios, *aportador de capital* o *trabajador*, como lo más importante y determinado no solo por las *leyes económicas*, sino también por las *morales* que rijan la *economía*, y no ésta a aquélla. La *economía* tiene que acomodarse al *cálculo* y *dado* un determinado marco moral para todos, éste no afecta a la competencia del libre mercado: al final veremos que la axiología moral vigente en una sociedad, sea la que fuere, es compatible con la *economía* de mercado (8), con la única condición de que haya un solo *Bien*, políticamente impuesto a los *bienes útiles* o *deleitables* como quiere Stuart Mill, que los constituye en nervio de la ideología liberal. Y, desgraciadamente ésto, como coincide con lo que es *legítimo* en el terreno económico, se le carga a éste, que es meramente *instrumental*, el peso

---

(8) Así ocurrió en la Alemania de Bismarck e Hitler; en la Italia fascista y en la España de Franco o el Chile de Pinochet. J. L. PINILLOS —*El corazón del laberinto*, Espasa, 1997, pág. 306— cita a INGLEHART que pensó que «el vínculo entre desarrollo económico y secularización no era tan sólido como le parecía a Max Weber», como se ve en el Islam. En la base de la cultura actual está la sustitución del Bien-en-sí por los bienes *útil* y *deleitables*. Ver *El utilitarismo*, Aguilar, 1980, de STUART MILL, donde establece el «Principio de mayor felicidad», es decir, el *placer* y la *ausencia de dolor* como directrices de la acción humana.

*moral* de tal ideología *política*, a la que no se quiere renunciar en aras de una pretendida *autonomía* de la voluntad humana. Esto especialmente pasa con el *catolicismo progresista burgués* que, presumiendo de intereses *soctales*, demoniza la economía como responsable de los males sociales que denuncian en sus consecuencias, pero sin querer renunciar a sus *raíces ideológicas* (9), que precisamente son las *condenables*. Incluso, y aún más, en sus efectos *económicos* forzosamente incorporados. No puede, en efecto, olvidarse que hay un «límite del mercado: existen necesidades colectivas y cuantitativas que no pueden ser satisfechas mediante sus mecanismos; hay exigencias humanas importantes que escapan a su lógica; hay bienes que, por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender ni comprar» (C.A. § 40).

Liberatore, en sus *Principios de Economía*, nos dijo que «es un error... considerar el valor como único objeto de la economía política. Es la *utilidad* y no el *valor* lo que constituye la riqueza... Pero considerar el trabajo como *mercancía* y el salario como *precio* es consideración falsa y fuente de graves errores, entre los cuales el mayor es hacer perder de vista la *dignidad humana*... el salario no tiene *precio* sino retribución... el trabajo es una acción humana y en la acción no se puede prescindir del agente ni de la calidad del mismo» (10). Como se ve, ésto es

---

(9) El tema de esta dialéctica intraeclesial es antiguo: el progresismo *católico* rechaza el capitalismo o *economía de mercado* olvidando que «si por "capitalismo" se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y decisivo 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 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» (C.A. § 42). Esta es, exactamente, la mantenida por FABIO en su *Polémica sociológica*, Imprenta Aldecoa, Burgos, 1926, colección de artículos publicados en *El Siglo Futuro* en aquellas fechas en las que sostenía que el rechazo de la doctrina social de la Iglesia al *liberalismo* —cfr. *Syllabus*— lo era al *liberalismo político*, no al económico *strictu sensu*.

(10) MATEO LIBERATORE, *Principios de Economía política*, Madrid, 1901, § 89. Más adelante se completará ésto.

*avant la lettre*, la actual expresión de la doctrina social de la Iglesia en su desarrollo desde la *Rerum Novarum* hasta la *Centesimus Annus*, lo que nos indica que seguir el desarrollo de la misma por este camino es ir por buenas vías.

Una vez visto la génesis y el estado actual a que ha llegado la *doctrina social católica*, vamos a pasar al tema nuestro: "*fundamentación de una economía católica*".

### 3. *Fundamentos ontológicos de la economía cristiana*

Debemos profundizar en la ontología para conseguir un discurso *universal, intemporal y necesario* para poder aplicar a la *economía* el calificativo de católica, es decir, *según las ideas de Dios*, que está por encima de tiempo y espacio en un eterno *Nunc stans*. Por eso esta ontología debe arrancar, según Taparelli y numerosos documentos doctrinales, de una metafísica creacionista como, *v. gr.*, vemos en una encíclica quasidogmática que personalmente creo puede encuadrarse entre las encíclicas sociales: en el § 12 de la *Dominum et Vivificantem* nos dice el Papa que «Este concepto bíblico de creación comporta no sólo la llamada del ser mismo del cosmos a la existencia, es decir, el *dar la existencia*, sino también la presencia del Espíritu de Dios en la creación, o sea, el inicio de la comunicación salvífica de Dios a las cosas que crea. *Lo cual es válido "ante todo para el hombre"*, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Un Dios que no solamente *crea*, sino que también *regula*, da leyes no solo físicas, sino también *morales* con vistas a la *acción salvífica*, que es lo más *importante*.

Este es el único fundamento que para la doctrina *católica*, también en la *economía*, puede tener un valor *vinculante*. Y desde ahí es donde se ha de abordar primero la *ontología fundante*; después la formulación científica económica. En esta metafísica creacionista, desarrollada en la *síntesis*, que no sincretismo, que hace Tomás de Aquino desde la mejor filosofía griega (el *orden del ser* platónico y la *composición* de la *substancia* aristotélica), Dios, es el *Ser*, el *Bien*, la *Verdad* y la *Belleza Absoluta*,

además de ser *Uno* y *Único*. No tiene límites, pues es *Ilimitado*, y no sólo es ser personal, sino *tres Personas* en un único *Ser*, pues está «fuera del predicamento de substancia» (In I Sent. ds 8, q 1 ar 2, ra 1). Esto significa que las mismas palabras dichas del orden *transcendental metafísico* del *Ser*, *Bien*, *Verdad* y del orden *predicamental ontológico* de las *creaturas* sólo pueden ser entendidas analógicamente: el *Bien* es *absolutamente bueno*, mientras que en la creatura «nada prohíbe ser simplemente *bueno*, pero bajo algún aspecto, malo» (De Malo, 16, 2c) por *algo*, para *alguien* o por circunstancias de *tiempo* o *lugar* (11). Y esto nos mete de lleno en el tema de los *bienes* y los *males* patentes en nuestro «mundo a la mano» (Heidegger).

En efecto, ¿qué son el *bien* y el *mal*, ¿son *algo*? Para el Aquinate el *mal* «no es *algo*, sino la privación de algún determinado bien en orden a su perfección» (De Malo, q 1, ar 1, co, ra 1). Es decir, *el bien es el ser y el mal es el no ser*, al menos *no-ser-lo-que-debe-ser* cada cosa *según su naturaleza*, «pues así como entendemos por bien la perfección del ser, por mal entendemos la privación de esta perfección» (Comp. Th. cap. 114, n.º 223). Esto es evidente en la consideración particular de cada *existente*. Pero la *Creación* no es un *existente* sino *una pluralidad* de ellos. Y ello reclama un *orden* frente al *caos*. Por ello, «el bien del mismo es *el bien del orden* ... y a este *orden* están sujetas todas las creaturas, pues son producidas por Dios. *Pero el mismo Dios, que es causa del orden y lo preside, no está sujeto al mismo*... Y porque cada creatura es propiamente *operativa según su forma sustancial*, este orden de las cosas no solo comprende la excelencia de las *formas*, sino también la de las *operaciones y movimientos* de las creaturas... y las creaturas ínfimas son movidas por medio de las superiores..., ya que es necesaria una proporción entre el agente y el paciente» (De Malo, q 16, ar 9, ra 12).

---

(11) Esto tiene gran importancia sociopolítica, pues abre la posibilidad de discutir *todo*. Pero es una dialéctica perversa el defender lo obviamente *malo* por su necesario apoyo en el *ser*, es decir, en algún *bien*. Y viceversa: atacar lo evidentemente *bueno* por algún aspecto de *mal* que tiene que presentar.

Puede parecer todo esto como ajeno al tema de la economía, pero la *fundamentación* de ella tiene que abordarse desde las claves metafísicas de todo lo existente, las leyes *dadas* a lo *real* según las precreacionales *ideas arquetípicas divinas* (cfr. In I Sent. ds 19, q 5, ar 2, ra 4) (12), que son las que *ab aeterno* encierran el *ser participado* de las creaturas en el marco *formal* de la *naturaleza* de cada una de ellas y a *todas* ellas en el *orden-del-ser-dado* a la Creación, entre las cuales están los *entia* en tanto que *económicos*. Solamente desde este fundamento se puede construir una *ciencia económica* que se califique como *católica*.

Los elementos de la economía son las *cosas materiales* y las *acciones humanas bajo la relación formal económica*. Desde la perspectiva *transcendental* ello dice respecto del *sujeto apreciador* de la economía, que no es otro que la *persona humana*. O, mejor dicho, las *personas humanas*, pues, como señaló Marx, «no existe economía de Robinson Crusoe» (13). ¿Cuál es el *transcendental* propio de lo *económico*? Obviamente el *bien*. Y ¿qué clase de bien? Específicamente aquel que es *útil y deleitable*. Pero esto no basta para definir el *bien económico*, si bien lo inscribe en una base *material*, es decir va referido, desde la perspectiva del *sujeto*, al componente *psicosomático* de la *persona humana*, no solo *persona* sino, *indisolublemente unido*, el *cuerpo humano*, a su subsistencia y reproducción. Entiendo que hablar de la *economía de la salvación*, por ejemplo, es una metáfora. Al menos desde lo que aquí estamos considerando. Pero... ¿basta eso para definir al *bien económico*? No: para el Aquinate «los bienes materiales se diferencian de los espirituales *por no poder pertenecer "íntegra y simultáneamente" más que a uno*» (S. Th. III, q 23, ar 1, ra 3).

Es, pues, la *limitación de uso o disfrute* lo que constituye la *forma económica* del «ente material» *útil o deleitable* como *bien económico*. En efecto, un *bien material*, útil o delicioso, incluso *imprescindible*, no es *económico* en tanto aquí y ahora no sea *limitado*. El aire es *bien económico* para el buzo o el astronauta

(12) También la ciencia económica está encerrada en las *ideas arquetípicas divinas*.

(13) K. MARX, *El Capital*, OME 21, libro I, capítulo I, pág. 97.

y su valor *económico* es el coste de los dispositivos que permiten respirar. Determinada cuál es *naturaleza formal* de lo *económico*, en términos *ontológicos*, la *materia* constituye *todo apoyo material en la naturaleza "sensible"*. Y esto vale también para los bienes *espirituales puros*, como el *culto religioso* o la *cultura* en tanto que precisen una base *material* para *objetivarse* (14), es decir, convertirse en *objetos económicos* inscritos así en el *Sector terciario* o de *servicios*. Naturalmente que de aquí nace toda una línea problemática *económica* de la *distribución social* de la producción de bienes *económicos*.

Para pasar a esto que dice directamente a nuestro tema, tenemos primero que ver la ontología del "*objeto*" y del "*sujeto*" *económico*. De éste nos dice la encíclica *Dominum et Vivificantem*, § 36, que «este *sujeto personal* es también *una criatura*: en su existencia y esencia depende del Creador. Según el *Génesis*, "el árbol de la ciencia del bien y del mal" debía expresar y constantemente recordar al hombre el "límite" insuperable para un ser creado... Las palabras de la instigación, es decir de la tentación, inducen a transgredir esta prohibición, o sea, a superar aquel "límite".».

#### 4. El sujeto de la relación socioeconómica

El hombre es para Tomás de Aquino un *microcosmos* (In II Sent. ds 1, q 2, ar 3, co) capaz de entender un *Cosmos* que, en pequeño, experimenta en sí mismo. Es, efectivamente, «horizonte y confín entre dos mundos, el espiritual y el corporal» (In III Sent. pr.). Por lo que, como dijimos, está sujeto a una *doble legalidad*, la *ley de la fuerza* que rige su cuerpo *material* y la *ley de la libertad moral* de su espíritu (15): justamente estos dos estra-

(14) Cfr. NICOLAI HARTMANN, *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, ver partes II y III.

(15) Cfr. NICOLAI HARTMANN, *Ontología*, F.C.E., 1959, III, pág. 596, «La libertad es la autarquía en la independencia. Por ello sólo puede ser libre lo más débil frente a lo más fuerte, y no a la inversa». Sobre la *ley de la fuerza* y la *ley de la libertad* en el Aquinate, cfr. In II Sent. ds. 25, q 1, ar 1, co.

tos de la única persona humana entran en juego en lo económico. Pero, además, es ζοον πολιτικοζ, es decir, es un *ser social* que tiene relaciones de *convivencia* y de *asistencia*, relaciones (16) *forzosas* imperadas por su misma *naturaleza*, por lo que existen dos clases de instituciones sociales: unas *naturales*, imperadas, como la familia cuya economía es οικοζ νομοζ o *administración del consumo*; otras *convencionales*, acordadas entre los hombres como el *dinero*, que da origen a lo χρεματικον, la economía financiera y fiduciaria.

Podemos imaginar la estructura *ontológica* de la *única persona "humana"* como formada por un núcleo central o *ego moral* donde reside su condición *personal*, es decir, sujeto de *conocimiento* (νουζ, λογοζ) de la *verdad* y *voluntad* regulada por la συνδηρεσιζ o innato *sentido moral del bien* y del *mal*, que «es la capa de la superestructura personal en la que tiene lugar la creación de decisiones» (*loc. cit.*, págs. 412-413), nos dice Lersch. Pero esta toma de *decisiones* viene determinada por varios factores: el primero es el *conocimiento*, porque, como dice Santo Tomás, «es imperfecto solo apetecer, y este acto de apetecer precede a la cognición perfecta de algo que se adquiere con el conocimiento... Y es otro acto de la *voluntad* perfecta, en la cual la voluntad se aquieta y complace en la cosa ya poseída, y así la voluntad de saber es seguida del conocimiento perfecto» (In I Sent. ds 6, ex). Es decir, si «inteligimos lo que queremos» (*ibid.*) es porque *queremos lo que inteligimos*. Por ello «el *libre albedrío* comprende a la voluntad y a la razón, por lo que es dicho de ambas facultades» (In II Sent. ds 24, q 1, ar 2, co).

Lo anterior es la base de las acciones humanas, pero éstas son más amplias, comprenden otros factores que la *sola* voluntad y razón, regidas por la *synderesis* y la *lógica*. Estamos hablando, pues, del *ego psicossomático* propio del *cuerpo animal* cuya

(16) PH. LERSCH, *Estructura de la personalidad*, Scientia, 1971, pág. 223, dice que «las tendencias sociales humanas se dividen en dos grupos: la *convivencia* o estar-con-otro y la *asistencia* o ser-para-otro». Esta es la base *psicológica* de los conceptos *sociológicos* que desarrolla F. Tönnies de *comunidad* basada en el amor mutuo y *asociación* fundada en el interés común. Cfr. *Comunidad y asociación*, Península, 1979.

*forma racional* es el *alma espiritual "creada para aquel cuerpo"*, pues, según el Aquinate, «las almas no se *individúan* sino por el cuerpo... y la razón de esto es que toda perfección es infundida en la materia según su *capacidad* de recibirla y la naturaleza del alma es así infundida en diferentes cuerpos con diferente nobleza y pureza: por eso en cada cuerpo se dará un ser determinado según la medida del mismo» (In I Sent. ds 8, q 5, ar 2, ra 6).

En el duro y *preciso* lenguaje escolástico esto significa varias cosas: a) No existe la *persona humana* como *especie*, tal como se da en los ángeles (De Sp. Cr. ar 1, ra 19) que cada ángel es *una especie*, mientras que en la *especie humana* cada *persona humana* es *única e irrepetible*. b) El *Ego psicossomático* es un "*límite personal* ineludible en la consideración del *hombre*. c) Este *límite personal* obligado *diferencia* operativamente a la *humanidad*: sexo, edad, salud y raza (17). Estas tres condiciones de la *humana naturaleza* de cada *persona* "*imponen*" indudables *límites* a las relaciones sociales, entre ellas la *relación socioeconómica*, insuperables para cualquier *ideología voluntarista*, pues *obligan* las instituciones *naturales*, que *conforman* "*forzosamente*" las *estructuras básicas* de la sociedad humana. Y, por otro lado, ponen severas restricciones a las instituciones *convencionales*, "*límites flexibles*", pero que *no pueden sobrepasarse* y, mal que le pese a Protágoras, el hombre *no es la medida de todas las cosas* y las *creaturas* están «encerradas en las férreas cadenas del *límite*» (18).

En la relación socioeconómica que aquí nos interesa, las indudables diferencias *psicossomáticas* tienen reclamaciones y efectos que, según los casos, *favorecen, limitan, impiden* incluso, ciertas actividades de los *sujetos económicos*. Desde los fundamentos *metafísicos* creacionistas, estas evidentes e ineluctables diferencias *psicossomáticas* no afectan a la *valoración moral*, de

(17) Para el cristiano *no hay más raza que la de los hijos de Dios*. Por eso, en la economía de la salvación, «no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre» (Col. 3, 11).

(18) Cfr. G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, 1974, n.º 344, Parménides, fragmento 8. v. 6 de Simplicio.



los *sujetos económicos y sociales*, pues la calificación de persona y no *simple cosa* les coloca en un superior plano *ontológico-metafísico*, siendo un «quién», no simples «qués», con independencia de sus ventajas o limitaciones *psicosomáticas*, lo que no hace variar el superior orden *ontológico* de la *persona*, de la más humilde y desgraciada *persona*, que tiene sobre la más *valiosa* mercancía del mercado. San Agustín se pregunta: «¿Por qué nos sorprendemos cuando el valor que se asigna a los hombres mismos, *cuya naturaleza es ciertamente de suprema dignidad*, un caballo resulta con frecuencia mucho más caro que un esclavo, o una joya más preciosa que una sirvienta?» (De Civit. LXI, 16). Pero si el discurso se hace desde una base metafísica *inmanente*, en la que *el hombre queda reducido a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral*, como vimos en C.A. § 13, obviamente en el orden social resultante «para llegar a la mayor suma de felicidad, *cada uno debe ser mas egoísta que altruista*» nos dirá H. Spencer (19). Para el menos dotado, *ese es su problema* en términos coloquiales de área anglosajona, hoy tan influyente en la cultura moderna occidental.

De todas formas hay que señalar que aun desde las más radicales posiciones metafísicas *inmanentes* no dejan de reconocer las *férreas cadenas del límite* puestas a la acción del hombre en la sociedad. Así, por ejemplo, el padre de la moderna economía, Adam Smith, en su primera obra señala cómo a los hombres «una *mano invisible* les conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes» (20). Y, desde otra perspectiva, *inmanente y radical*, Hegel advierte de «la astucia de la razón» (21) que *corrige* con mano dura las aberraciones de la *ley del corazón* particularista

(19) HERBERT SPENCER, *Fundamentos de la Moral*, Sevilla, 1881, pág. 248.

(20) ADAM SMITH, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, 1997, pág. 333. En *La riqueza de las naciones*, II, Orbis, 1983, pág. 191, vuelve a repetir *la mano invisible* reguladora.

(21) J. W. F. HEGEL, *Filosofía de la Historia*, Revista de Occidente, 1974, pág. 97.

forzándolas a ajustarse a las *leyes universales y eternas* que rijen la *lógica de lo real*.

Vimos cómo estas *leyes universales* que determinan la *lógica de lo real* en el *microcosmos humano* responden a dos órdenes diferentes: la *ley de la fuerza* de lo material y la *ley de la libertad* de lo moral-espiritual, cada una con su propia *gramática lógica* que forzosamente tienen que obedecer, pues son creaturas indigentes, no el Creador. En lo *psicosomático* la *ley de la fuerza* actúa en lo que Iersch define como «una capa de la estructura de la esencia anímica que designamos como *fondo endotímico*» (*loc. cit.*, págs. 81 y sigs.) propio de cada persona: «son los *estados de ánimo persistentes* que, al mismo tiempo, son lo fundamental del *fondo endotímico*, las *vivencias impulsivas* (instintos y tendencias) y *reaccionales* (estímulos) que provienen de su profundidad y se reflejan en ella... al mismo tiempo *horizontalmente* se dirigen hacia el mundo y se desarrollan en contacto con él» (*ibid.*, pág. 88). Obviamente, a este *fondo endotímico* que conforma *no la "persona", que es el "núcleo moral", sino la "personalidad"* (22) *de cada hombre* tal como le perciben los demás, se une otro límite de cada *Yo humano*, el *fondo vital* neurovegetativo y cambiante según el estado de salud de cada uno. La referencia en la apertura *horizontal dirigida hacia el mundo* hace referencia a otro tipo de *limitación* que el hombre *tiene* que aceptar y que aquí hemos llamado el *Ego sociohistórico*, es decir, el «Yo y mis circunstancias» que dice Ortega, la *Historia*, en el aspecto *social*, y la *biografía* en el *personal*, que empieza *pre-racionalmente* en el aprendizaje del *lenguaje*.

Vamos a resumir la relación entre los tres *Egos* (*moral, psicosomático y sociohistórico*) con un esquema de *juicio* de la acción humana: el esquema *ontológico* propuesto se funda en el *límite* de la *creatura*. Por un lado está el *límite universal* de la *naturaleza* propia de cada una; hay, por otro lado, los *límites* que a cada ente real, es decir *individual*, le imponen los *accidentes ontológicos* o *predicamentos lógicos* que convierten los *universales*, las

(22) Cfr. J. A. MARINA, *El Laberinto sentimental*, Anagrama, 1995, pág. 129, «El carácter es nuestro estilo de sentir. La personalidad nuestro estilo de obrar».

esencias, en *particulares efectivos*, ya *económicos*. Estos accidentes que, como vimos con el Aquinate, dan la *perfección de ser en acto*, se dividen, según el Angélico, en accidentes *extrínsecos* (tiempo), *intrínsecos* (figura, cualidad, etc.) y *medios* (lugar, relación, acción/pasión) en los *entia materiales* (In II Sent. ds 12, q 1, ar 5, ra 2).

El *Ego moral* es el lugar propio (τοπος) del juicio *moral* (Bien honesto) y el criterio aquí válido es lo *absoluto*, lo *importante*, lo que no es pactable: se acepta o se rechaza.

El *Ego psicossomático* es lugar de la *evaluación bien-para-mí* (bien *deleitabile*).

Los *Egos sociobistóricos* son el τοπος propio de la *economía* (bienes *útiles*) de la acción. Estos egos sociohistóricos se modifican por la cultura y por la acción. Y aquí es válido lo *particular*, lo *circunstancial*, por ello es *transaccional*.

El *ego psicossomático* o *personalidad* (*ego integrativo* en Parsons) aparece socialmente como el *perfil existencial* de cada individuo; social e históricamente el *ego sociobistórico* (*social integrativo* en Parsons) (23) da agregativamente la *idiosincrasia* local, o perfil existencial del *grupo* en sus componentes *personales*.

Es obvia la importancia que en el juicio —previo *calculador* o posterior *evaluativo*— tiene el fundamento *metafísico* de que se parta: si se elimina la *transcendencia Creadora, Reguladora y Providente* desaparece en sentido propio el *Ego Moral*, pues la *ética* queda rebajada a mera *catética*, a un *cálculo económico* de las *consecuencias* que se sigan, *qué me cuesta* y con *cuánto me retribuye*.

(23) *Loc. cit.* Sobre el *ego integrativo* y el *social integrativo* TALCOTT PARSONS, *El Sistema Social*, Revista de Occidente, 1966, pág. 67. El término *catética* en Parsons expresa la significación de la relación del *ego* del sujeto con el objeto u objetos en cuestión para el equilibrio de su *personalidad* entre la *gratificación-privación*, págs. 26 y otras.

## 5. Objetos de la socioeconomía

Evidentemente son, como antes se dice, los *apoyados* en la *materia* y *limitados* en relación con la *demanda*. Están *limitados*, precisamente, por los *accidentes*, principalmente la *calidad*, la *cantidad*, la *figura*, etc., entre los *intrínsecos*; y el *lugar*, la *relación*, la *acción/pasión* y el *habere/habitus* entre los *medios* estando todos regulados por el inevitable accidente *extrínseco* que es el *tiempo*. De éstos el accidente *acción/pasión* es *extrínseco* respecto al *objeto económico* por medio de la *relación* que tiene con el *sujeto económico*, pues la economía es *esencialmente* una *relación de intercambio* entre los *sujetos*.

Esta *ontología* del *sujeto* y de los *objetos económicos* constituye la *ley de fuerza* de los mismos y *puede ser manejada* por la *ley de la libertad* de los *sujetos*, pero éstos no tienen más remedio que respetar aquella *ley de fuerza* y sólo será posible *manejarse* conociéndola: «a la naturaleza se la domina obedeciéndola» (*Novum Organum*, I, 3), nos advirtió Bacon.

## 6. Los sujetos y los objetos económicos

La economía nace del estudio *racional* de lo que Hegel llamó *sistema de necesidades* humanas en su aspecto material o en cuanto tenga que apoyarse en lo *materia*: como se dijo, un objeto de culto o de cultura, en cuanto está sujeto a la *limitación*, es *económico*. *Ontológicamente* el predicamento base de lo económico es la *relación* y ésta es, bien según número, o bien según *acción/pasión*; además puede ser simétrica o asimétrica, real o de razón. Todos estos *modos* de relación se dan en la *relación socioeconómica*, sea entre los *sujetos*, o sea entre los *objetos*, ya entre unos y otros: todos están aquí incluidos en la *unidad del orden* que rige la *metafísica* de la sociedad. Y, como orden dado por Dios a la Creación, son los que han de fundar una *economía católica*. En la *relación socioeconómica* es determinante su modo de asimetría: la posibilidad de que el *referente* y el *referido* sean

distintos, uno *real, material* el otro *de razón*. Por ejemplo: en una transacción económica diferida, a *crédito*, el *objeto* puede ser *real "en acto"*, mientras que el *pago* que termina y perfecciona la transacción es, *en potencia*, un *compromiso*, mero *ente de razón* (24). Y aquí surge la compleja problemática ético-jurídica y económica de la *especulación* (entendida en su sentido filosófico de anticipación y estudio) que originó toda la doctrina escolástica del *lucro cesante* y el *daño emergente*, sobre la licitud del *interés* en los préstamos, doctrinalmente acabada finalmente en la *Vix pervenit* de Clemente XII que ha dado lugar al desarrollo de la moderna economía financiera (25) y ha permitido el gigantesco desarrollo de la empresa moderna. Y no solamente esto, sino también la difusión del *capital* a tan extensas capas de la población que puede decirse que en el mundo industrial y de servicios está generalizado al romper las estrechas limitaciones de la riqueza *material* campesina y urbana o el *atesoramiento* improductivo.

Pero aquí es particularmente interesante señalar otra capacidad de la economía *capitalista* con importantísimas consecuencias económicas que afectan al desarrollo de toda la sociedad y es que las *personas*, ya sean *físicas*, ya sean *personas jurídicas*, pueden tener solo la función primaria del *ahorro* y la *inversión* de lo ahorrado —entendiendo por tal lo que han detruido al gasto *consumitivo*—, pero no se les exige la dedicación *personal* con lo que esto significa de preparación y dedicación, lo que facilita no solo su extensión social, sino el acceso a esta capitalización de los cada día más importantes *fondos sociales* de retiros o rentas de instituciones benéficas o culturales.

Lo anterior sólo es un ejemplo del desarrollo posible desde la metafísica y la ontología *creacionista* de problemas *reales* de la economía como ciencia. Pero donde el desarrollo científico de

---

(24) Cfr. A. KREMPER, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Vrin, 1952, ver capítulo XXXV; en la perspectiva de la metafísica dialéctica, cfr. HEGEL, *El sistema de la ética*, Editora Nacional, 1983. Ver pág. 182.

(25) Realmente se trataba del desarrollo doctrinal de la doble función del *dinero* como *medida* y como depósito de valor cuya teorización se remonta a la *Ética Nicomaquea*, I, V, 5, B 1133a-1133 b, de Aristóteles.

la economía se torna *ideológicamente* conflictivo es en el *reparto* de los bienes económicos, *desiguales en cantidades y calidades* entre *sujetos*, es decir, *bombres, personas humanas iguales* en naturaleza y *dignidad*. El problema social y moral se agudiza en el paso de la economía *tradicional, estática* a la economía *moderna, dinámica*, porque, como dice J. Ellul (26), «era preciso que el crecimiento económico viniese a poner en discusión el destino de la miseria, era necesario que a los ojos de todos apareciese posible una abundancia. *Entonces la pobreza, la desigualdad de reparto se hacen causa de revolución*. No antes». Efectivamente el *reparto* de la riqueza se ha convertido en el problema si no más importante, sí el más *urgente*, de la problemática socioeconómica actual. Así, la *doctrina social* de la Iglesia tuvo que enfrentarse la doble problemática moderna, la *ideológica* del liberalismo y la del *desarrollo económico* con las nuevas tecnologías a las que Ellul constituye en «causa inmediata de la revolución». Esta *revolución tecnológica* que desencadena la social y política, también ha desarrollado su propia *ideología*, el *consumo de masas* que ha engendrado la *ideología igualitaria*.

## 7. Cultura, política y economía: las ideologías contra la economía

La cultura moderna está determinada por un potente *foco* teórico que conjunta en el mismo plano *especulativo* y *práctico* tres modos de pensamiento que determinan los discursos político y económico:

- a) La filosofía *liberal* que rechaza toda *heteronomía*.
- b) La ideología *utilitaria* que sólo considera los bienes *útiles* o *deleitables*.
- c) La ideología *democrática* que suma al *consumo de masas* el *poder de un único voto universal e inorgánico*.

---

(26) JACQUES ELLUL, *Autopsia de la revolución*, Unión Editorial, 1973, pág.27.

Vemos que este *foco teórico* conjunta un discurso *filosófico* (el *liberalismo*) con dos discursos *ideológicos*, uno *socioeconómico* (el *utilitarismo*) y otro *político* (el *democratismo*) lo que le da una extraordinaria fuerza. El fondo del problema está en que lo que en el plano *económico* o *político* puedan éstas contener de *verdad* queda desnaturalizado por la filosofía del *absoluto autonomismo liberal* que ha sido la constante denuncia de la *doctrina social católica* como vimos en *Centestmus Annus*, § 39, donde se separa *nítidamente* los campos de las *exigencias económicas* de las motivaciones, aquí *inmorales o amorales* de la filosofía *liberal* por más que, como veremos, existe una tendencia crítica que *demoniza* la *economía* cargándola con las culpas de la filosofía *liberal*, a la que no se quiere renunciar, en cuanto el rígido *límite* que señaló Parménides, se niega a seguir las *exigencias* que al *instrumento económico* se le hacen desde presupuestos sociales, muchas veces *pretendidamente* católicos. El problema clave de la economía social es el del reparto de los *diferentes* bienes —*objetos económicos*— entre los *iguales* hombres —sujetos de la economía—, tal como se da en la sociedad actual y, previsiblemente, en la futura.

Vamos, pues, a empezar con un autorizado testimonio sobre la sociedad moderna, hecho en sus inicios y que conserva toda su validez, como confirma la historia de lo ocurrido, que contempla los tres puntos básicos del poderoso *foco teórico* que determina la cultura moderna. Leamos a Tocqueville: «Los hombres que viven en periodos democráticos tienen muchas pasiones; pero la mayoría desembocan en el amor a la riqueza o emanan de él... Cuando los conciudadanos son independientes e indiferentes entre sí, sólo pagando se puede obtener el concurso de cada uno; lo que multiplica hasta el infinito la utilidad de la riqueza y aumenta su valor... La distinción que nace de la riqueza aumenta con la desaparición o disminución de las demás» (27). En lo transcrito se ven las tres *ideologías*: la pretensión de una *autonomía liberal* en la que el *poder* ya no *emana de lo Alto*, sino

(27) ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Sarpe, 1984, 2.<sup>a</sup> parte, capítulo XVII, pág. 193.

del pueblo soberano en régimen democrático y el utilitarismo económico unificados en una sociedad de masas que elige y consume. Y es en este conjunto teórico donde en la práctica han de plasmarse las reclamaciones políticas y sociales, lo que forzosamente exige un planteamiento económico real, no ideal ni imaginado. En el reparto económico de "cosas entre personas" obviamente la prioridad de urgencia de aquellas cosas es, cronológicamente al menos, la que hay que considerar en "primer" lugar, pues, para que haya "reparto" es absolutamente necesario que "primero" haya cosas. Por la ontología de éstas, pues, hemos de empezar. Su reparto está forzosamente condicionado por la composición de su oferta. Por ejemplo, un primer tipo de reparto es entre las cosas aptas del consumo y las propias para la inversión. Esta evidencia amula la demagógica apelación, frecuentemente repetida, de la movilización de las joyas y obras de arte en posesión de la Iglesia para resolver las carencias de primera necesidad de los indigentes, pues, para pasar el valor de joyas, etc., a alimentos, v. gr., es necesario monetizarlas primero, es decir, que alguien las compre, y así lo único que se consigue es cambiar la titularidad de la propiedad de joyas, cuadros, esculturas, etc. También pasa con la reclamada transferencia del gasto en armamentos de alta tecnología a productos primarios de ayuda al tercer mundo conseguida a costa de una disminución del producto bruto porque el valor incorporado en la alta tecnología es muy superior al de los productos primarios: este plus de valor incorporado es, en los productos técnicamente complejos, en su mayor parte atribuido al factor trabajo de alta especialización (28).

Más importan aún los problemas de reparto que afectan directamente, no al uso de las cosas sino a las personas, indivi-

---

(28) La denuncia de que aumenta la diferencia entre los ricos y los pobres es otro malentendido económico: al crecer las rentas con el desarrollo, las inferiores, aunque también crezcan, no siguen el encarecimiento de las raretés por todos deseadas, que sólo entran en las bolsas de los más ricos por un aumento desproporcionado de sus precios. Por eso crece la diferencia entre los ricos y los que no llegan. Esto es inevitable: mientras en el mundo coexistan dos economías, la tradicional estática y la actual dinámica, ésta irá separándose cada día más de aquella.



dualmente consideradas o en grupos sociales. La economía estudia por la relación de V. Pareto el reparto de la *renta* nacional y las *personas* según los *tramos* de renta percibida. Pareto demuestra la constancia de este reparto a lo largo de la Historia y en todo tipo de sociedades (29). En términos de *consumo* personal, *fin* del proceso económico, esto es obvio: si en cualquier sociedad y tiempo, agrupamos las cosas de *consumo* en *bolsas familiares* es evidente que de algunas *cosas* habrá suficiente para *todas* las *bolsas*, pero después las *escaseces* irán repartiéndose en las *bolsas* hasta donde lleguen: el *valor* a precios de mercado de cada *bolsa* de *consumo* puede variar y esta variación ordenada de *menor a mayor* valor es representada en la *curva de Pareto*. Las técnicas pueden hacer variar las diferentes producciones, aumentando el *contenido* de más *bolsas*, pero *sin variar la forma final* de la *curva*, pues las *raretés* (30) aumentan su *precio* al crecer la *demanda* al aumentar las rentas por el desarrollo y entonces «se conoce más la insuficiencia cuanto más se tiene» (S. Th. I-II, q 2, ar 1, ra 3) nos dice el Aquinate, que es corroborado hoy por R. Aron (31), que dice: «cuanto más se aumenta el número de bienes accesibles a todos, más se carga de pasión la búsqueda de aquellos bienes que no son accesibles a todos».

Es obvio que esa *ley de Pareto* tenía que levantar críticas. Dejemos aparte las de tipo científico que describe G. Quijano, y vayamos a las doctrinales e ideológicas. Pareto contestó a ambas: a los que le atacaban desde una perspectiva moral cristiana diciendo que tal ley destruía la libertad humana, les contestó con su teoría de la *circulación de la élites* diciendo que «la historia es un cementerio de aristocracias», es decir, la *élite* permanece mientras que los miembros de ella nacen y mueren. Hay una *élite* efec-

(29) A quien le interese el tema, cfr. F. GONZALEZ QUIJANO, *La curva de Pareto y la distribución de la riqueza*, Colegio Oficial de Ingenieros de Caminos, 1966. Es un estudio muy completo que aborda tanto los aspectos matemáticos de la ley cuanto el aspecto histórico desde la antigüedad.

(30) El término *rareté* es utilizado por L. WALRÁS, *Elementos de economía política pura*, Alianza, 1987. Ver Sección 1, lección 10, «De la *rareté*, causa del valor de cambio», págs. 246-275.

(31) RAYMOND ARON, *Les destillusions du progres*, Calman-Levi, 1969, pág. 327.

tiva y otra de mérito, y así, cuando la *efectiva* deja de cumplir su *funcion social* es sustituida por la de *mérito*, y en esta sustitución es donde entra en juego la *libertad humana*. A las *ideologías* igualitarias del socialismo le contesta que desde su comprobación empírica exhaustiva «no podemos afirmar que esta forma no cambie si la constitución social llegase a cambiar de una manera radical si, por ejemplo, el colectivismo sustituye a la propiedad privada... [aunque] parece difícil que desapareciese la jerarquía, y la forma de esta jerarquía pudiera ser semejante a la que resulta para la renta en dinero» (32). Hoy que se sabe de lo ocurrido en los países de *socialismo real* confirma lo que dice en otro lugar (33) «en el socialismo los bienes se distribuirán en la misma forma que hemos descrito en la sociedad concurrencial» (34).

Si éstas son la conclusiones económicas respecto al *reparto personal* de las rentas individuales en una sociedad, no son menores los problemas que presenta el *reparto social de la riqueza*. En las *curvas* de Lorenz (35) se representan los *porcentajes* de renta correlacionados con los *porcentajes* de población en coordenadas cartesianas: una *equidistribución* perfecta sería la *diagonal* en la que cualquier punto de ella se corresponden *numéricamente* en abscisas y ordenadas los *porcentajes* de *cosas* y *rentas*. Claro que esto es mera *teorización*, pues las *curvas reales* siempre muestran un *pandeo* que les aparta *más o menos* de la *diagonal teórica* de *equidistribución*. Para explicarnos esta situación acudiremos a lo antes dicho de la *idiosincrasia social*: Supongamos dos sociedades de similar riqueza natural y grado de desarrollo humano, A y B, pero con diferente grado de *aceptación de riesgo* y diferente *idiosincrasia económica*. Obviamente, si la sociedad A tiene mayor grado de aceptación de *riesgos eco-*

(32) Vid. V. PARETO, *Manuel* (1.<sup>a</sup> ed. francesa), capítulo VIII, pág. 388.

(33) V. PARETO, *Cours d'économie*, II, pág. 349.

(34) Lo ocurrido en el socialismo real comprueba la verdad de Pareto. Cfr. S. P. FIGUNOV, *Strouitelsivo Komunizma, Rotor flagosostotama narode*, Moscú, 1967, pág. 158.

(35) Ver MARTIN BRONHENSRENNER, *Income distribution theory*, MacMillan, 1971, págs. 47 y sigs., y también W. FELLNER & B. F. HALEY, *Teoría de la distribución de la renta*, Aguilar, 1961, págs. 81 y sigs.

nómicos su desarrollo será mayor. Y lo mismo pasa si la *idiosincrasia* de A mejora a la B respecto a los *condicionantes psico-económicos* de su población. Si, *v. gr.*, las *actitudes personales* de A son mejores que las de B en las alternativas *aborro/consumo*, en la aplicación de los recursos disponibles, y, en el trabajo, en la disposición alternativa respecto al *trabajo/octo*. Es evidente que la diversidad social en B *premiará* en la *distribución social* de la riqueza a aquellos pocos, trabajadores y ahorradores, que están *contra* la *idiosincrasia* económica *dominante*: a éstos afluirá la riqueza, y esta es la *causa* del pandeo de la *curva de Lorenz*. Surge una pregunta: ¿es esto injusto?

La reacción crítica a estos estudios de la economía *científica* no deja de ser sorprendente: *la destrucción ideológica de la ciencia económica*: «es lamentable encontrar tanto desacuerdo sobre la evidencia de ciertas consistencias importantes en lo económico... ¿Qué debemos pensar de ello?, ¿por qué el rechazo en reconocerlos como hechos empíricos y así proceder para comprenderlos y explicarlos?» (36). Realmente lo que se da aquí es un ataque de humana soberbia: cuando pretendidamente apoyados en la *razón* ésta, en *su astucia*, se niega a apoyar nuestros caprichos *ideológicos* e *imaginaciones*, le negamos competencia y buscamos un sustituto más a nuestro gusto.

Desde muy otra perspectiva hay que señalar que si es muy cierto que «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres», como dice *Gaudium et Spes*, § 69, esto está en el plano ontológico-metafísico de la *creatura*, el Hombre, pero también «es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a su capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales» (*G. et Sp.*, § 29). Y no *todas* las cosas están siempre a disposición *para todos* en cantidades y cualidades.

---

(36) S. WEINTRAUB, "Wage theory and policy", en *A general theory of price level, output, income distribution and economic growth*, Chilton, 1959, pág. 243, n.º 13.

## 8. Metapolítica y metaeconomía: el emotivismo

A los tres focos *intelectuales* de la cultura moderna se une otro componente que no dice al *conocer* sino al *querer*; a la decisión de la *voluntad* influida no solo por la *razón* sino también por la *emoción*. El *emotivismo* es desarrollado en la cultura moderna por J. J. Rousseau y D. Hume. Para J. J. R., dice Claire Salomon-Bayet (37): «la moralidad tiene, como la razón, sus raíces en la sensibilidad». Pero esta *sensibilidad*, que es aquí raíz de la *moralidad*, no es *constante*, *varía constantemente*, pues J. J. R. «no hace más que desarrollar “iluminaciones” que, en un relámpago, le designan la doctrina» (pág. 335), pues «Rousseau halla en el instante lo absoluto, dispersado y corrompido por la temporalidad; el instante es para Rosseau lo que la eternidad para Platón» (pág. 359). Esto impone la cultura del *zapping*, la *exigencia* de cambios *inmediatos* incompatibles con los rígidos tiempos *técnicos* económicos como reclamación de los cambios emotivos *instantáneos* que se pretenden *fundamentos* de lo socialmente *justo* o *injusto*.

Pero J. J. R. no es el único fundador del emotivismo. Junto a él está la escuela escocesa, uno de cuyos más importantes filósofos es David Hume. El lenguaje de éste es impreciso, propio de un *emotivismo* más referido al *sentir* que al *razonar*. Tasset (38) nos dice que «las dos características principales de la teoría de la razón de Hume son la diversidad de significados que da al término “razón”» (pág. 16) y le caracteriza así: «A) la tendencia a intercambiar los términos entendimiento y razón. B) tendencia a intercambiar los nombres de una capacidad o facultad (razón) con los de las actividades de esa capacidad (razonamiento). C) tendencia *no justificable* a desmentirse a sí mismo y a usar razón para referirse a capacidades o actividades que había distinguido de la razón anteriormente» (ibidem). Esto es justamente lo co-

(37) CLAIRE SALOMON-BAYET, *Historia de la filosofía*, Espasa Calpe, 1976, II, pág. 363.

(38) Estudio preliminar de la *Disertación sobre las pasiones*, Anthropos, 1990.

riente en el discurso actual sobre estos temas. Para Hume «parece evidente que la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y *no puede tener influencia alguna sino en cuanto que afecte a alguna pasión o afeción*» (pág. 139). En otras palabras, el *acto moral* puede ser *preparado* por la *razón*, pero es determinado por las *pasiones*. Por eso, en otra obra (39) nos dice, «§ 5: la *razón* y el *sentimiento* concurren en casi todas nuestras determinaciones y conclusiones», por lo que Tasset llama a Hume «el filósofo de la pasión» (pág. 9).

Entrando en el análisis emotivista dice: «§ 6: Empezaremos nuestra investigación en este tema considerando las virtudes sociales de la Benevolencia y la Justicia», es decir, precisamente lo que interesa aquí. Al encuadrarse esta filosofía en la metafísica de la *inmanencia de la conciencia*, es decir, el rechazo de toda *beteronomía* con la pretensión de fundar una moral *autónoma* lo que prohíbe apelar a un orden transcendente, no tiene nada de extraño que postule que «§ 13: la *utilidad* pública es el *único* origen de la *justicia* y que las reflexiones acerca de las consecuencias beneficiosas de esta virtud constituyen el *único* fundamento de su mérito». Está, pues, en perfecta concordancia con el *utilitarismo*: «§ 17: así, las reglas de la equidad o justicia dependen enteramente del estado y condición particulares en que los hombres están situados, y deben su origen y existencia a la *utilidad* que la sociedad obtiene de su estricta observancia». Visto lo que es la *justicia* en el emotivismo de Hume, como virtud *social* tenemos que volver a ver cómo las pasiones actúan sobre los *individuos* por medio de la benevolencia. Dice «§ 7: los epítetos de *sociable*, *simpático*, *humanitario*, *compasivo*, *agradecido*, *amistoso*, *generoso*, *benefactor*, u otros equivalentes son conocidos en todas las lenguas y expresan de manera universal el *mérito mayor* que la *naturaleza humana* es capaz de alcanzar». Todos ellos, de uno u otro modo, tienen una clara referencia a la *pasión*. Por ello, ya en la conclusión, dirá que «§ 85: el *Mérito* personal con-

(39) DAVID HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza Editorial, 1993.

siste enteramente en la posesión de cualidades mentales *útiles* o *agradables* para la *propia persona* o *para los "otros"*. Esto casa perfectamente con el *democratismo*, con la necesidad de pública aceptación de *uno* para triunfar *social y políticamente*.

Como vemos, la *raíz emotivista* no se contrapone, sino que encaja perfectamente con las tres condiciones —inmanencia *filosófica* liberal, utilitarismo *económico* y *democratismo político*— que antes señalamos y refuerza este foco iluminador de la cultura moderna. Pero... ¿es posible? En la situación política actual G. Sartori (40) nos dice que «con el sufragio universal y, al mismo tiempo, con la transformación del Estado mínimo (al cual se le pedían sólo órdenes y leyes) en un Estado que lo hace todo y al cual se le pide que lo remedie todo, los parlamentos se convierten en más dilapidadores que el gobierno», al contrario que lo que cumplían las Cortes medievales que, precisamente, se instituyeron para controlar el gasto de los gobiernos. Y esto dice directamente a la cuestión de la *doctrina social* en relación con la economía, pues aquí se trata más de *posibilidades* que de la problemática *moral*, porque, como recuerda Pieper (41), «La ética idealista del siglo pasado ha olvidado y negado la determinación de la moral por la realidad»: lo que *no puede ser* no es *moral* ni *inmoral*, simplemente *no es*.

## 9. Cultura civil y doctrina religiosa

La relación entre posibles reclamaciones contradictorias desde diferentes categorías de juicio, aquí entre las reclamaciones *racionales* de la teoría económica y *pretendidas* reclamaciones de *orden moral* que *necesariamente comportan efectos "económicos"*. Y es obvio que al tratarse del *único y mismo hombre* forzo-

(40) G. SARTORI, *La democracia después del comunismo*, Alianza Editorial, 1993, pág. 105. Es pretender a la vez una cosa y su contraria. Como dice J. MARIAS —*Antropología filosófica*, Revista de Occidente, 1073, pág. 106— «el deseo es mucho más amplio que la voluntad: se puede desear todo, lo posible y lo imposible».

(41) J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, 1974, pág. 94.

samente ambos marcos categoriales entran en *interacción*, influyéndose mutuamente uno en otro. Como adelantamos al principio, en la *Gaudium et Spes*, § 36, se aborda directamente este tema: «Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia... Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las *cosas creadas* y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que los hombres han de *descubrir*, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente *legítima*, esta exigencia de autonomía, que además *responde a la voluntad del Creador*: por la naturaleza de la creación las cosas están dotadas de consistencia, *verdad y bondad* propias, de *orden regulado*, que el hombre debe respetar reconociendo la *metodología* particular de cada *ciencia* o arte. La auténtica investigación metódica en *todos los campos del saber* (42), si está realizada de una forma auténticamente *científica* y conforme a las reglas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, *porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios*.

Podemos ver cómo aquí la *Gaudium et Spes*, está señalando la justificación de la legalidad *científica* como *querida por Dios* en el mismo nivel fontal de la legalidad *moral*, pues ambas proceden de su Voluntad Creadora y, por ende, no puede haber conflicto entre ellas. La *Gaudium et Spes*, continúa, pues, hablando de esta última: «Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La creatura sin el Creador desaparece». Es decir, la ley *moral*

---

(42) También en el de la ciencia económica que, por ello, puede ser juzgada desde la posición católica. Y por eso el hombre tiene *responsabilidad* no sólo del buen empleo social de los recursos económicos, sino también de la moralidad de los *finés* y de los *medios* usados. Incluso, además, de la *obligación* moral de obtener la *máxima eficiencia* y economía en la operación: *Dios no sólo quiere lo bueno sino también lo bien hecho*, incluida la actividad económica: *a Dios sólo se le puede ofrecer la obra bien hecha*.

transciende el universo visible de las leyes *físicas*: éstas son meramente *instrumentales* y su categoría de juicio es la *eficacia*, en la acción visible; áquellas son intencionales, ocultas, y su categoría de juicio es la *justicia* siendo su *topos* la conciencia humana. La interrelación entre ambos universos categoriales del hombre tiene que hacerse en la acción con medios *físicos* por el componente *psicosomático* de la única *persona humana*. El más importante, y primer, elemento es el *lenguaje*, pues por su mediación, oral o escrita, se comunican los hombres. Y, justamente, por la polisemia del lenguaje es por donde aparecen los problemas y las confusiones entre las reclamaciones de la ciencia y de la moral por medio de las trampas semántica y dialéctica. Obviamente la palabra *bien* puede referirse al *Bien transcendental* metafísico o a los *bienes predicamentales* ontológicos, aquél *absoluto, ilimitado*; éstos *limitados* y siempre *relativos*. En otras palabras, el *Bien-en-sí, honesto* frente a los *bienes útiles o delectables* y, además, sometidos a un *orden* que los relaciona mediante la *jerarquía: aquél, moral; éstos económicos*.

La forzosa interrelación entre el discurso *moral religioso* y el discurso *ético civil*, "*muy influida por el emotivismo*", opera en ambos sentidos, es decir, que la *moral religiosa* actúa sobre la *ética civil* procurando conformarlas, pero también, consciente o inconscientemente, la *ética civil* imperante actúa sobre el discurso *moral religioso* determinándole en cierto modo. Esto se ve claramente en el tema de la *doctrina social de la Iglesia* que forzosamente tiene que abordar los problemas inmediatos de la sociedad civil y tiene que hacerlo desde las categorías sociales y lingüísticas vigentes (43), lo cual, evidentemente, implica el peligro de lo que Plinio Correia de Oliveira llamaba *trasvase ideológico inadvertido*.

---

(43) Ver, i.e. lo que dice Mgr. Juan Hervás sobre la expresión *libertad religiosa* en el Concilio Vaticano II: «La Iglesia ha querido responder a la pregunta que le ha formulado el mundo moderno. Y, como el mundo moderno tiene un *lenguaje propio*, elaborado a lo largo de los años, al formular los derechos de la persona humana, la Iglesia le responde usando su propio lenguaje»; cfr. *La libertad religiosa*, Palabra, 1966, págs. 32-33.



En esta *cultura moderna* el componente *emotivista* la ha llevado a ser la *cultura de la queja* (44), que tiene mucho que ver con los problemas sociales, incluso reconocidos en la doctrina social de la Iglesia (45). Realmente no podía ser de otro modo: las promesas de *libertad e igualdad*, que figuran en el frontispicio de las sociedades modernas postrevolucionarias, han conducido a las tiranías *rígidas* de los totalitarismos o a la *dictadura flexible de la democracia* (H. Marcuse), lo cual es el anticipo de *las semillas de la violencia* (46), tal como denuncia la *Populorum*, § 30: «Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo», aunque en § 31 añade: «la insurrección revolucionaria... engendra nuevas injusticias, *introduce nuevos desequilibrios* y produce nuevas ruinas. *No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor*». Y aunque hay casos en que «la apelación a la fuerza social está justificada» (ibidem), nunca lo estará cuando los *motivos* no sean *racionales y razonables* sino puramente *emotivos* de los que *se sienten injustamente preteridos* como si la justicia social pudiera estar fundada en los *sentimientos subjetivos*.

Las trampas semántica y dialéctica se dan por la *ambigüedad* y la *imprecisión* con un continuo remitir del *texto* al *contexto*, de lo que *se dice* a lo que *se insinúa* tergiversando el discurso social de un modo que esto es particularmente peligroso cuando el tema tratado dice a dos tipos de discurso sujetos a juicio diferente tal como antes se dice en el tema *moral* y el *científico*, es decir, justamente en el discurso de la *doctrina social de la Iglesia*. En ésta se dan los discursos en dos planos perfectamente diferenciados y *fácilmente discernibles*: en el plano de lo *fundamental*

(44) Cfr. ROBERT HUGHES, *La cultura de la queja*, Anagrama, 1993: Los factores económicos y grupos sociales, transforman la *queja* en *votos* políticos de sus componentes con pretensiones *particularistas*, ajenas al *bien común*.

(45) Por ejemplo, en *Populorum progresio*, § 9, se alude a «el escándalo de las disparidades *birientes*», y en la *Solicitud rei socialis*, § 12, hablando del ambiente anterior, se dice: «En aquellos años prevalcía un *cierto optimismo* sobre la posibilidad de colmar, sin esfuerzos excesivos, el retraso económico de los pueblos pobres». El componente *emotivo* es evidente en ambos párrafos.

(46) Cfr. LUIS ROJAS MARCOS, *Las semillas de la violencia*, Espasa, 1995. La génesis de esta violencia la describe SERGIO COTTA en *Las raíces del odio*, Eunsá, 1987.

la autoridad viene de la fe, de la especial asistencia divina al Papa —en la *doctrina magisterial*— o al Concilio universal y, en otro subplano, a los obispos y Sínodos particulares o generales. Es obvio que quien da la autoridad al documento es quien lo *firma*. Pero no puede pretenderse que éste sea omnisciente, por lo que ha de ascorsarse de expertos en los diversos temas tratados. Éstos, a su vez, están *condicionados* por sus *conocimientos específicos*; y éstos por la cultura y la ciencia imperante en cada momento y lugar. La *trampa dialéctica* es el torcido uso de la *contraposición*: un uso vicioso del *aut-aut* en lugar del *et-et*. O, por el contrario, el uso del *et-et* cuando se debe imponer el *aut-aut*.

## 10. Una lectura perversa de la doctrina social católica

La realidad cultural del *emotivismo* ejerce, a veces sin dejar-se sentir, una *prestión* inevitable sobre el lector de los documentos de la Doctrina social Católica que llega a *pervertir* el mensaje que recibe el lector, apartándole de la misma por la sencilla razón de que toma su *particular* estado emotivo como referencia *única* y, lo que es peor, *generalizada* del tema que se trate. Cuando por las razones —o las *ignorancias*— que sea se cae en la *ambigüedad* por el camino de la *imprecisión* en documentos que tocan ambos *campos*, el *moral* y el *científico*, no tiene nada de extraño que se produzca una *lectura pervertida* que, por lo menos, dificulta y aun anula la lección magisterial implicada. Tomemos como ejemplo una idea muy repetida en los documentos magisteriales que, aunque no lo quisieran los autores, tiene una falta de *precisión* que expresando una *verdad moral* la hace inoperante. Esta idea, a la que antes aludimos, es la expresada en *Gaudium et Spes*, § 69, y muy repetida en otros documentos magisteriales: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene *para el uso de todos los hombres y pueblos*. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a *todos* en forma equitativa bajo la égida *de la justicia* y con la compañía de la caridad».

Este párrafo expresa una verdad *metafísica* y *morul* sobre la *creación*: el cristiano ha de buscar en la actividad económica no sólo su propia utilidad o beneficio personal, sino el bien de la entera sociedad. Pero muestra una *deficiencia ontológica* sobre las *creaturas*: efectivamente, *todas las creaturas* son para el hombre, a cuyo servicio está lo creado (*Génesis* 1, 26). Pero también es cierto que en lo creado Dios *puso límites* categoriales —*espacio, tiempo, cantidad, cualidades, lugar, etc.*— que forzosamente hacen que el *reparto equitativo* de los bienes *materiales* entre los seres *personales* no pueda ser *igualitario* de modo que algunos poseerán bienes que serán *negados a otros*. Por eso la *Gaudium et Spes*, como antes vimos, en otro sitio dice hablando de los hombres como fautores del proceso socioeconómico: § 29 «Es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales... Mas aunque existan *desigualdades justas* entre los hombres, sin embargo, la *igual dignidad* de la persona exige que se llegue a una situación social más humana y más justa». Este párrafo no puede ponerse como modelo de precisión y claridad, pues reconociendo que existen *desigualdades justas* pretende *que se llegue a una situación social más humana "y más justa"*. ¿Quiere decir *más igualitaria*? Hay que considerar que uno de los criterios de reparto de los *bienes escasos* es la *desigual* capacidad de los hombres en la *producción* y el *manejo* de los mismos *bajo la responsabilidad personal* de cada uno.

Pero, aún suponiendo las más estricta justicia *distributiva* en el reparto de los bienes económicos en función de la aportación y, más aún, la *generosidad* de todos, *siempre habrá bienes por todos deseados y sólo disponibles para unos pocos*. Y, como vimos con Tomás de Aquino y Raymond Aron, *más se desean cuanto menos se tienen*. Por eso, J. Baudrillard (47) a los bienes materiales económicos les añade un «valor de signo», que confiere *pres-*

---

(47) JEAN BAUDRILLARD, *Para una crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, 1973. Una clara exposición de las teorías de Baudrillard la hace JOSÉ LUIS PINILLOS, *El corazón del laberinto*, Espasa, 1997. Ver el capítulo *La sociedad del simulacro*, págs. 206-229.

tigio y simboliza el *status* o posición social de las personas. Este «valor de signo» no sólo se da en las *sociedades postmodernas* del mundo rico, sino también en las primitivas. Y es totalmente corrosivo en una sociedad cuyos criterios políticos y éticos no se fundan en lo *razonable*, sino en lo *emotivo*, en el *no me siento realizado*, estoy *injustamente tratado*. Esta es la *infección* de la *cultura de la queja*, que indudablemente ha influido en la formulación de determinados textos doctrinales y tiene una explicación evidente en la *prioridad* que se da a la *persona*, su valor *moral*, olvidando la *persona humana*, los hombres sujetos a las reclamaciones de sus *egos psicossomático y sociobisórico* con todo lo que ello comporta de *límite*. Es bueno recordar aquí el aforismo que dice que *Dios perdona siempre, los hombres a veces, la naturaleza nunca*: es el «tendréis las consecuencias (*Eclesiástico*, 16-15) que nos recuerda J. Rueff (48). O, como cita la *Veritatis Splendor*, §§ 38-41, hablando de este tema, «Dios quiso dejar al hombre en manos de su propio destino (*Eccllo.* 14-15)»: en lo económico rige, y con extremada dureza, lo que dice S. Pablo «No os engañéis; de Dios nadie se burla. Lo que el hombre sembrare, eso cosechará» (*Gal.* 6-7), porque, como dice en otro lugar, «el que no quiera trabajar, que no coma» (2 Tes. 3, 10). En este tema hay que tener siempre presente lo que dice el Aquinate: «es de advertir que... hay igualdad donde no interviene la iniquidad» (In I Tes. 1), es decir, remite la *igualdad* a lo *moral*. Y esto con restricciones.

## 11. Ilegitimidad del salto de límites

Lo *socioeconómico* debe tratarse con sus propias leyes que, ciertamente, *no son las más importantes* para los hombres, pero *son las más perentorias y prescriptivas*. No se puede olvidar la frase evangélica, poco recordada al hablar de la doctrina social de la Iglesia, que dice: «¿Quién me ha constituido en partidario de herencias?» (Lucas, 12-13), aun tratándose de un claro asunto de

(48) JACQUES RUEFF, *La época de la inflación*, Guadarrama, 1967, pág. 51.

justicia legal. Olvidar esto hace que se encuentren *aparentes contradicciones* entre las leyes *morales* y las leyes *económicas*. Se da frecuentemente en estos temas la *tentación mágica* que pretende una *economía teológica*, imposible de instrumentarse si no se institucionaliza el *maná* o el *milagro de los panes y los peces* como práctica ordinaria de producción y distribución de bienes. Claro que esto ya *no es religión, "sino magia"*. Igualmente tampoco puede pretenderse como *modelo económico* «la igualación completa de dos rentas *i* y *j* como medio de maximizar la utilidad social por la total *contemplación de Dios*» (49), que no es sino la *trampa matemática* del infinito: Infinito + *i* = Infinito + *j*.

La *trampa dialéctica* de la *contradicción* establece falsas oposiciones entre términos que normalmente pertenecen a diferentes niveles de consideración. Por ejemplo, en el tema de la *sociedad de consumo* no se especifica que como *modelo económico* es inevitable la opción entre una sociedad de *consumo de masas*, o, por el contrario, la tradicional sociedad de *consumo de élites* (50). Las dos alternativas son defendibles desde la perspectiva *moral*, superior, de las *personas humanas*. Pero hay que optar *con todas las consecuencias implicadas* en cada una de ellas. Un ejemplo de la *trampa dialéctica aut-aut* es la presentación del tema de la distribución del *desarrollo*: partiendo de la verdad, a la vez *moral* y *económica*, de «una especie de *superdesarrollo* igualmente inaceptable porque... es contrario al bien y a la verdad auténtica», nos dice la S.R.S., § 28, pues es constituir en *dios* a «este superdesarrollo, consistente en la excesiva disponibilidad de toda clase de bienes materiales *para algunas categorías sociales*, fácilmente hace a los hombres esclavos de la "posesión" y del goce inmediato, sin otro horizonte que la multi-

(49) Cfr. M. BRONFENBRENNER, *Income distribution theory*, MacMillan, 1971, pág. 97.

(50) Se entiende *consumo de élite* cuando la *bolsa media de consumo*, definidora del *nivel de vida*, contiene en la élite un cincuenta por ciento de *objetos* (en *número*, pues en *valor* puede ser mucho mayor) *diferentes* de la *bolsa media de consumo* de la *base social*. Cuando las dos bolsas medias difieren *sólo* en un veinte por ciento en *número* de cosas, aunque tiene que ser más en valor porque son las *raretes*, es una *sociedad de consumo de masas*.

plicación o la continua sustitución de los objetos que poseen por otros todavía más perfectos. Es la llamada civilización del "consumo" o consumismo, que comporta tantos "desechos" o "basuras". Este párrafo describe perfectamente una situación que actualmente *preocupa* al hombre de hoy. Pero si el *juicio moral* es perfecto, la *valoración económica* es claramente *insuficiente*: por un lado *ignora el mercado de segunda mano*, importante mecanismo de *redistribución social* de los progresos técnicos que *pagan los más ricos*, que adquieren las primeras series de producción *cediendo casi nuevos* los modelos anteriores a bajos precios *popularizando*, por así decirlo, bienes antes inasequibles a otras categorías sociales: no otra es la *elección forzosa* entre la *sociedad de consumo de masas* o, por el contrario, una sociedad de *consumo de élites*. Esto comporta otra implicación lógica de tipo *social*: la *sociedad consumista* o de *desperdicio*, responsable de *desequilibrios ecológicos*, es la *forzosa alternativa* al *desarrollo económico* que para la S.R.S., § 8, es *el nuevo nombre de la paz*.

Vimos cómo en esta dialéctica *aut-aut* se inscribe el tema de la *prioridad* entre el capital y el trabajo. Efectivamente, el *capital* en la economía *son las cosas*, pero *no sólo las cosas*, pues éstas en-sí son únicamente materia, *física y química*. Pero *económicamente* son el *objeto para un sujeto* el hombre, y la *reclamada prioridad* es *metafísica*, el hecho de ser *personas* y no *cosas*; mientras que en *economía* el capital tiene una *prioridad cronológica*, es decir, que para crear un puesto de trabajo se precisan medios materiales y éstos, a su vez, reclaman una previa *capitalización e inversión*, que, como vimos, solo puede proceder de una acción *humana*, *ahorrar* y *asumir riesgos*: pero la economía moderna no solo exige *capitalizar* para crear *puestos de trabajo* y producir, sino también distribuir lo producido entre los *consumidores* finales. Por ello es una falacia oponer los *beneficios* del capital a las *necesidades* de los trabajadores que, a su vez, son el grupo más numeroso de los consumidores: sin *distribución generalizada* de la producción puede haber *atesoramiento* (economía *estática*) *sin rendimientos*, pero no *riqueza "rentable"* entendida desde la economía *dinámica* moderna. La prioridad del capital sólo es *cronológica*, pero es *ineludible*.

Realmente los expertos que ayudaron en la selección y estudio de los temas científicos que precisaba el desarrollo *doctrinal* de la temática social moderna, indudablemente influidos por las reclamaciones *emotivas* y *las corrientes* que dominaban en la cultura civil con la que la Iglesia quería entrar en *diálogo*, le hicieron un flaco servicio al minimizar el componente *lógico-matemático* que necesariamente comporta la *economía*; aunque lo hicieran con la mejor voluntad de potenciar los aspectos *morales* de la *persona humana*, "sujeto" forzoso de la ciencia económica. Evidentemente el componente *emotivista* de la cultura actual hace que la problemática vigente se refiera más a *deseos, sentimientos* y *emociones* que a realidades necesariamente *matematizables* y *limitadas*. Muchos de los problemas y denuncias que se hacen nacen de la *ilusión del paraíso perdido*, raíz de la filosofía de J. J. Rousseau y se expresa en la nostalgia del *estado de naturaleza*. Se presenta así una antinomia: ¿"Dominar" la tierra o volver al "estado de naturaleza"? Las dos vías son hoy posibles, pero *incompatibles*. La elección es, *con todas sus consecuencias*, entre sociedad *desarrollada* o sociedad *tercermundista*, *cultura* o *naturaleza*, teniendo en cuenta las ventajas e inconvenientes de cada una, que ambas las tienen. Lo único que no es posible es la *utopía* de conciliar ambas, que sería como *un círculo cuadrado*. Y ya vimos con Weintraub (51) que incluso se ha pretendido desde el mismo campo pretendidamente científico, *desautorizar* las teorías económicas en cuanto han chocado con las *ideologías progresistas*. No tiene nada de extraño que se haya intentado lo mismo desde *pretendidas* reclamaciones de una *pseudo doctrina social católica*, incluso con las mejores intenciones, aunque el resultado ha sido, en contra de lo que expresamente dicen los

---

(51) Ver nota (36). El gran teórico de la *economía de mercado*, L. VON MISES —*La Acción humana*, Sopec, 1967, pág. 1059, dice: «los gobernantes, los partidos políticos y los grupos de presión han advertido bien la enorme fuerza de las ideas económicas en la gestión pública; he ahí por qué tanto empeño en *impedir la libre difusión del conocimiento económico*... Se desea hacer caso omiso de las grandes verdades descubiertas por los economistas a lo largo de los últimos doscientos años. Preténdese manejar los precios y los salarios, los tipos de interés y los beneficios y las pérdidas *como si su determinación no estuviera sujeta a ley alguna*».

documentos magisteriales —véase O.A., § 37, *El renacimiento de las utopías*— el convertir la doctrina social de la Iglesia en una moralización *utópica* e inaplicable en la práctica concreta.

## 12. El terrible cierre de cuentas

La eficiencia económica en el manejo de los recursos aparece evidente en el *cierre de cuentas*, incluíble en cualquier administración —recordemos que en el Génesis, Dios hizo al hombre *administrador* de la creación visible—. Este *cierre* en la microeconomía de la empresa iguala activos y pasivos con la cuenta de *pérdidas y ganancias*; y en la *macroeconomía* de los espacios económicos se salda con la cuenta de *crecimiento menos inflación*, y no valen los artificios monetarios, pues, como vimos, la *riqueza* efectiva no es lo mismo que el *dinero*, mero signo monetario. La situación económica *global* de un país —o un grupo de países— está gráficamente representada en las tablas *input/output* de W. Leontieff (52). Estas tablas son de doble entrada, por filas y columnas, y en ambas se representan los sectores y factores de la producción —*trabajo, capital, agricultura, pesca, minería, industria, servicios, sector público, exportaciones, importaciones*, etc.— y aparecen como una gran cuadrícula en la que en cada cuadro se cifra lo que *aporta* a los demás y lo que *toma* de los otros. La utilidad de este *modelo económico-social* es que está cerrado por *las férreas cadenas del límite y la implacable lógica económica*, lo que *económicamente* significa que la *libre acción humana*, está sujeta al juicio *moral* de *bien y mal*, por un lado, y al *económico* de *eficiencia/ineficiencia* por otro: y en esta acción los flujos de disposición se pueden mover en todas direcciones, *pero siempre lo que se ingrese en un escaque tiene que detraerse de otro u otros*: la *retribución* salarial es, además, un

(52) Cfr. WASSILI LEONTIEFF, *Análisis económico input/output*, G. Gili, 1970, También *Tecnología y desarrollo económico*, Revista de Occidente, 1965, varios autores. La portación de LEONTIEFF es *La estructura del desarrollo*, págs. 173 y sigs.



coste que tiene que *satisfacer* otra *persona*, el consumidor *necesitado*. Y la inversión *pública*, sujeta al *rígido* derecho *administrativo*, es a costa de la inversión *privada* regida por el más ágil derecho *mercantil* de mayor *productividad*. Los *gastos sociales* o de *beneficencia* han de *detraerse* forzosamente de otras *partidas*. El hombre puede decidir (*ley de libertad*), pero no *escapar* (*ley de fuerza*) de la *rigidez del sistema*, del cuadro.

Podríamos resumir lo que debe ser una *economía católica* en tanto que *economía* inscribiéndola en el marco de la *economía de mercado*, es decir, fundada en un *subjetivismo* inscrito en un *marco moral solidario* de *bien común*, no en el *egoísmo* de la *competencia despiadada* o de la *lucha de clases* social. Esto hay que explicarlo tal como la *Gaudium et Spes* (*vid. supra*, § 2), vimos, explicaba, la *inmanencia ontológica*, y la *transcendencia metafísica* creacionista, de la que ésto es una aplicación. Las *leyes inmanentes* de la ciencia económica son *leyes de fuerza* a las que hay que *obedecer* porque *así lo quiso el Creador*. Obviamente estas leyes son *objetivas, universales y necesarias*. Pero la ciencia económica *objetiva* es manejada por *sujetos* y, por ello, es *subjetiva*, es decir, sujeta a su *manejo* por la *ley de la libertad del hombre*: por eso son leyes "*morales*" fundantes del juicio de *bien* y *mal*. Claramente se ve esto en un tema fundamental en la ciencia económica, el del *precio*. Veamos como lo expone un *objetivista* radical, N. Bujarin (53): «Marx es, sin duda, un *objetivista* a ultranza... La teoría del valor-trabajo de Adam Smith se funda en la valoración individual de los bienes, la cual se corresponde con la cantidad y la cualidad de trabajo invertida; es una *teoría del valor-trabajo subjetivista*. La teoría del valor según Marx es, por el contrario, una ley de precios *objetiva*, es decir social; su teoría es, pues, una *teoría del valor-trabajo objetivista*, que no tiene su fundamento en ninguna valoración individual». Es lógico, pues, el objetivismo *materialista* de Marx que ignora la *peculiaridad* de

(53) NIKOLAI BUJARIN, *Economía política del rentista*, Laia, 1974, pág. 50. Antes aludimos a esto en relación con el tema del *trabajo* y el *capital*: no hay *precio* ni *capital* sin un sujeto que *aprecie* o *capitalice*: sin el *sujeto* solo hay cosas, ni siquiera *objetos*.

*las personas humanas, ignorando al individuo que únicamente es considerado como especie. Es, pues, evidente que este objetivismo materialista elimina toda transcendencia creadora y se queda solo con lo material visible, rechaza el Sujeto Absoluto, el Creador, y se queda sólo con los objetos, sean cosas u hombres. Por ello, dice la C.A., § 13, «el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico, considerando 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 organismo económico-social».*

### 13. El determinante antropológico: ¿culpa o causa?

Cuando se dice que la doctrina social de la Iglesia *no presupone una determinada opción económica* se dice una verdad a medias pues si atendemos a la anterior cita de la C.A. *es evidente que algunos sistemas económicos*, por lo menos los socialistas, *no son compatibles con la doctrina social católica* por el error antropológico que tiene su teoría objetivista del sujeto económico. Tal error antropológico es que no toma como referente a *los hombres, las personas humanas reales*, sino a la especie humana o, mejor dicho, a una determinada concepción, el *materialismo dialéctico* de dicha especie. La ideología liberal no cae en este error antropológico, pero cae en otro: *decapita* al hombre, le priva de su *ego moral*, reduciéndole a sus *egos psicossomático y sociohistórico* con lo que, como vimos (54), reduce la *ética* a mera catética *instrumental*, sujeta a la *ley de fuerza* de lo material solo válido en lo económico, por lo que el *liberalismo político* afecta a la *ley de libertad* o *ley ética, moral* invalidándola.

---

(54) Recordar nota 23. El emotivismo liberal, de raíz anglosajona, reduce el *alma* a mera *psiquis*, las decisiones no son *morales*, sino *psíquicas*. Por eso no hay *moral*, sino *psicología*. Y es aquí decisiva la *psicología de masas* que, para G. Le BON —cfr. *Psychologie des foules*— no son *racionales*, sino *emotivas*.

Rafael Termes (55) aborda directamente la cuestión: «Ciertamente que hay pensadores liberales (56) que son *utilitarios, consecuencialistas, empiristas, egoístas, amorales, ...* pero, como también hemos visto, dentro del pensamiento liberal caben los *idealistas, los finalistas, los innatistas, los altruistas, los morales*, lo que yo quiero decir es que no es correcto afirmar que el buen funcionamiento del sistema liberal *suponga y exija una axiología* basada en el utilitarismo o en el egoísmo, o en cualquier otra postura moralmente censurable, porque el 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» (pág. 216). O, como aquí sostenemos, el sistema económico es *funcional, instrumental*, responde a las causas *ontológicas material, formal y eficiente* que están en otro plano que la causalidad *metafísica teleológica*, que supone *últimos y supremos fines*, de orden *moral* en los seres *personales*: la economía define *causas*, la moral *culpas*. Que no es lo mismo.

¿Cómo, pues, se relacionan en el mismo universo operacional unas y otras reclamaciones *causales*? Termes señala que en lo operacional «los resultados del mismo 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... no se trata con ello de corregir una presunta maldad intrínseca del *proceso de asignación de recursos de la economía de mercado*, ya que *si este proceso fuera intrínsecamente perverso* no habría posibilidad de sanarlo por muy elevada que fuera moralmente la intencionalidad de los agentes —*finis operantis*—. Cabe, evidentemente, que determinados procesos de

(55) R. TERMES, *Antropología del capitalismo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1992. Hay una edición comercial en Alianza. Las tesis de Termes son explicitadas casi en los mismos términos por L. VON MISES, obra citada, en el capítulo XXXV, *La teoría del bien común frente a la teoría del mercado*, y el XXXVII, *La peculiar naturaleza de la ciencia económica*, en que aborda desde los presupuestos de la ciencia económica su relación con la moral.

(56) La palabra *liberal* es polisémica: no tiene el mismo valor en Stuart Mill que en Cervantes. Termes aquí sólo trata del liberalismo *económico*.

asignación de recursos, determinados negocios, sean inmorales por la naturaleza de la actividad —*finis operis*— pero, *excluida esta circunstancia, no se debe negar la bondad intrínseca del acto comercial que verdaderamente lo sea* (ibidem). La relación entre ambos coprincipios de la acción humana la expone así: «El arte y la técnica son la *norma del hacer*; la prudencia es la *norma del obrar*. La prudencia (57), elevándose 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 la práctica del bien*» (pág. 212). Lo cual es, justamente, lo que dice la S.R.S., § 41, cuando afirma que «La Iglesia no tiene modelos (económicos) que proponer... Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas gracias a los esfuerzos de todos los responsables que afronten los problemas sociales en sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí», como anticipamos.

También vimos que la doctrina social de la Iglesia se opone a desconfiar de la ciencia y dejarse llevar de un irracionalismo emotivista y utópico. Así, la *Gaudium et Spes*, § 54, nos dice que «las ciencias exactas cultivan al máximo el juicio crítico; los más recientes estudios de psicología explican con mayor profundidad la actividad humana» y, más adelante, añade: «§ 57, el hombre cuando se entrega a las diferentes disciplinas de la filosofía, la historia, las matemáticas y las ciencias naturales... puede contribuir sobremanera a que la familia humana se eleve a los con-

---

(57) Para S. AGUSTÍN, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, 25, § 46, la prudencia «es el amor que *discierne* lo que ayuda a ir a Dios de aquello que lo entorpece». Si eliminamos la transcendencia de Dios, queda en *prudencia de la carne* (Rom. 8-6), mera *astucia* instrumental humana que, por la superior *astucia de la Razón* (Hegel) termina volviéndose contra el actor. Para el interesado en este importante tema cfr. SANTIAGO M. RAMÍREZ, O. P., *La Prudencia*, Palabra, 1979.

ceptos más altos de la verdad el bien y la belleza y al juicio de valor universal» de lo contrario ocurre lo que vemos que ahora está pasando en el mundo. Y, aunque tengamos que sufrir sus exigencias, no podemos quejarnos de ello y, menos aun, dejar de denunciarlo y pretender corregirlo. Pero esto exigiría un replanteamiento total de la actual forma de convivencia humana que no estamos dispuestos a admitir: por eso la pretensión de absoluta *autonomía* del hombre se resiste a aceptar las leyes de la *naturaleza económica* y pretende, como vimos, descalificarla como ciencia en cuanto se opone a sus reclamaciones y caprichos *emotivos*: la *inmanencia* de lo *económico* resiste las *imaginaciones* de la *inmanencia de la conciencia* humana, y no como ocurre en la creación *emocional*, estética que, «*propter defectum veritatis*» (S. Th. I-II q. 101, 2, 2), actúa como elemento dócil de la creación *ideológica*, también es emocional, y no racional.

#### 14. La economía del diablo (58)

Para cumplir lo que exige la complejidad del tema de la relación *moral/economía* vemos que *lo prudente* es considerar especialmente la relación de *religión* y las filosofías prácticas, *ética* y *política*. En toda doctrina *social* hay que contar primordialmente con el contexto político, pues dice la O.A., § 46, «el paso de la economía a la política es necesario. Ciertamente, el término "política" suscita muchas confusiones que deben ser esclarecidas. Sin embargo, es cosa de todos sabida que, en los campos social y económico —tanto nacional como internacional—, la decisión última corresponde al poder político». Antes vimos (59) como el *instrumento* que es el mercado libre se juzga en *eficiencia*, lo

(58) Tomamos el título de la interesante obra de ALFRED SAUVY, *La economía del diablo: Paro e Inflación*, El Magisterio Español, 1977. Desarrolla una problemática que dice mucho a nuestro tema: cuando se intenta *crear* un bienestar social redistribuyendo *dinero* como si fuera riqueza *efectiva* y lo que se consigue el llegar al *paro* a través de la previa *inflación*.

(59) Ver nota 9 con la polémica de Fabio que señalaba que el único *liberalismo* aceptado por la Iglesia es el económico o *economía de mercado*.

que significa que el juicio *moral* está en otro plano; aunque es obvio que en una decisión económica *inmoral* será tanto *peor* cuanto más *eficiente* sea el instrumento. Si no confundimos los planos del discurso, el capitalismo *salvaje* no es *salvaje* por ser *capitalismo*, sino por operar en un discurso *político-liberal* que lo *tolera*. En el actual momento político se *pretende olvidar*, incluso en el discurso de ciertos católicos, que «en su raíz última el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad. Por ello, la ideología liberal requiere también, por parte de los cristianos, un atento discernimiento», nos dice la *Octogésima Adveniens*, § 35. Es decir, *no todo liberalismo es erróneo*, sino el liberalismo ideológico y político.

La *ideología liberal* es la expresión política de la *inmanencia filosófica* negadora de la forzosa heteronomía de la creatura respecto al *orden-del-ser-creado*. Es decir, hace al *hombre medida de todas las cosas*: el *ego moral* es autónomo, sólo *depende de sí mismo*. Y ¿cómo depende de sí mismo? Pues haciéndose *esclavo* de sus propios *egos psicósomático* y *sociobistórico*: el nuevo dios que ha suplantado al Creador en la cultura liberal moderna es el *morbo*, como hoy es público: *Eros*, *Thanatos* (60) y *Mammon*, el sexo, la muerte y la riqueza. Que, además, son intercambiables: el sexo se explota para producir riqueza; la riqueza proporciona los negocios del sexo. Y de la droga y otros instrumentos de muerte: un anuncio inmoral, la prensa amarilla, la telebasura, es más cuestión de *censura*, que de eficacia económica siempre que esté *prohibido a todos*: *la pornografía no es un "derecho humano"*. Pero no caigamos en la trampa de convertir el liberalismo económico o *economía de mercado capitalista* en el *chivo expia-*

(60) Cfr. EUGENIO TRÍAS, *La Lógica del límite*, Destino, 1991, página 450: «Eros tiene en el gozne su raíz, la raíz de su vitalidad, de su fuerza plasmadora y constructiva... Eros y Thanatos se hallan acoplados y "cosidos" en el gozne». J. Baudrillard, desilusionado por la miseria del *centralismo de mercado* comunista, no deja de reconocer la miseria moral del hedonismo utilitario del amoralismo liberal: cfr. *La société de consommation*, Danoel, 1970, tercera parte titulada *Mass media, sexe et loisirs*, págs. 147-297. Ver especialmente págs. 199 y sigs. —*Le plus bel objet de consommation: Le corps*.

torio de la ideología liberal que, por un erróneo concepto de la libertad humana *pocos se atreven a denunciar*, pues les mueve más la envidia que la justicia social.

P. Sorokin llama a esto el *caos postsensualista* (61): «El resultado es el caos moral y la anarquía. Cada cual se convierte en su propio legislador y juez, que considera que su propia norma es exactamente tan buena como la de cualquier otro. Por inercia se sigue apelando a la "opinión pública" o a la "conciencia del mundo", pero esas apelaciones son voces que se pierden en el desierto o bien cortinas de humo para disimular las aspiraciones egoístas de tal o cual "grupo de presión". Y, ¿por qué ocurre esto? Porque «la ética y el derecho sensitivos se han lanzado una vez más por un callejón sin salida, que señala su *finis* para la época actual. *Sin una nueva universalización de los valores no es posible salir de ese callejón*» (ibidem, pág. 1000). Claro que, tal *universalización de los valores* no puede alcanzarse sólo desde el hombre, pues la *valoración* es forzosamente individual: hay que ir al *orden-del-bien-dado*. Pero, como vimos, la *eliminación de la transcendencia comporta la destrucción de la humanidad*: «La creatura sin el Creador, desaparece», nos dijo la *Gaudium et Spes*. Y es la *única verdad absoluta que no debe olvidar el hombre*, por su condición de forzosamente *indigente y limitada* en las necesidades *económicas* de su cuerpo, que constantemente le están recordando su dependencia de la absoluta riqueza del Espíritu, *de Dios* cuya Verdad «nos hará libres» (Jn. 8-32): Pero «en la historia humana concreta, *el hombre se desvía continuamente del camino de la libertad para entrar en la vía de la constricción y la necesidad...* El camino de la libertad es difícil y trágico... El camino de la necesidad y la coacción es más fácil», nos dice Berdiaev (62). *Esto se opone con toda rudicalidad* a la cultura actual procedente de las raíces filosóficas del siglo XVIII y, especialmente en lo socioeconómico, a la escuela escocesa que, según Eduardo Nicol (63), «llegan a su plenitud representativa en A.

(61) PITIRIM SOROKIN, *Sociedad, Cultura y Personalidad*, Aguilar, 1969, pág. 999.

(62) NICOLAI BERTIAEV, *El sentido de la historia*, Encuentro, 1979, pág. 179.

(63) Prólogo de la edición reducida de A. SMITH, *Teoría de los sentimientos morales*, Fondo de Cultura Económica, 1979, pág. 18. La cita de A. Smith que sigue es aquí pág. 110.

Smith» que nos dice: «No aprobamos ni 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 a través de la experiencia, lo que descubre que se aprueban o reprueban todos los actos de determinada especie o circunstanciados de cierta manera». Es imposible la pretensión de una sociedad pluralista en la coexistan ambos paradigmas. La *sociedad abierta* (Popper) y el ajuste ético *positivista* por la *experiencia* vivida que propone, exige experimentos sociales en que se alcanzan resultados, fastos o nefastos, a muy largo plazo y con el coste del *sufrimiento de millones de víctimas inocentes*. Ignorarlo es la destrucción del hombre: «La economía no es algo meramente mecánico y ficticio, posee fundamentos morales, divinos, y el hombre tiene el deber de desarrollarse en el plano económico; pero cuando se disocia de la economía del espíritu, cuando se la eleva a principio supremo de la vida se destruye la organicidad de la vida (64)». Por eso *la muerte de Dios es la muerte del hombre*, como dice la encíclica *Dominum et Vivificantem* (§ 38, final). En la Escritura se nos dice: «Cuidad mucho de que no se deje seducir vuestro corazón, y, desviándoos, sirváis a otros dioses y os prosternéis ante ellos: porque la cólera de Yaveh se encendería contra vosotros y cerraría el cielo, y no habría más lluvia, y la tierra no daría mas frutos, y desapareceríais pronto de la buena tierra que el Señor os da» (*Deuteronomio* 15, 16-17).

---

(64) BERDIAEV, *op. cit.* Apéndice, pág. 193.