

Cultura contra natura: el caso de la actividad económica

Bruno R. Zazo

Esta comunicación recoge la ponencia que presenté durante el IV Simposio de Estudios Tomísticos en Barcelona, que se anunciaba como “Ser y naturaleza”. Los sucesivos títulos de los simposios anteriores (“*Ser y persona*” (2013), “*Ser y conocer*” (2014), “*Ser y amar*” (2015)), organizados por el Instituto Santo Tomás, denotan una especial preocupación de la institución promotora por la ‘cuestión del ser’: por la metafísica de la noción del ‘ser’ y por sus manifestaciones, porque el ser *hace* cosas.

Entre las cosas –las tareas– que el ser desarrolla podría situarse la que, para mí, es hilo conductor de buena parte del acontecer humano: el ser *crea*. El ser crea... multitud de cosas, multitud de entes, lo cual, en definitiva, contribuye a originar más ‘ser’, a que haya más ser en el mundo, a que el mundo sea ‘más’: el ser crea más ser, continuamente, consigo mismo y con otros: el ser amplía la cantidad¹ y la calidad de realidad, de ser, existente en el mundo, y lo hace creando: vida, cosas, proyectos, ideas, etc. Lo hace, siempre, contando con sus limitados –que no escasos– recursos (i.e.: todos los medios que la realidad pone a su alcance, incluido el sí mismo que uno es: aquí incluiría yo el sentido donativo del ser).

La intuición de esta naturaleza creativa –comunicativa– del ser, es lo que me ha llevado a adentrarme por un camino científico tan inopinado y solitario como el de la *teología de la economía*: el camino que conduce a pensar, teológicamente, que la economía (la actividad a la que los humanos dedicamos la casi totalidad de nuestra vida) puede y debe tener un fundamento metafísico diferente al que hasta ahora hemos asumido los economistas: un

Artículo recibido el día 18 de septiembre de 2017 y aceptado para su publicación el 20 de octubre de 2017.

¹ Y, comunicando perfección, la calidad de la realidad en el mundo.

fundamento relacionado con la noción de creación, siendo que la noción de creación pudiera servir de vía de solución para todos los problemas que la Modernidad ha encontrado en el concepto de ‘naturaleza’, clave para el entendimiento del ser que somos la mayoría de los seres.

Mi *crítica* a la llamada ‘economía’ –entendida esta como la actividad (y la ciencia), surgidas de la Modernidad, y centradas en multiplicar unos recursos inicialmente escasos- es, más bien, un canto admirado de amor hacia la verdadera economía: aquella que, conscientemente (y no por el juego de equilibrios de los egoísmos individuales), ha elevado a la humanidad a cotas de perfección absolutamente inesperadas, siempre que ello se ha producido en íntima cooperación con la tarea creadora divina. Es esta una economía que, verdaderamente, ha generado riqueza. Las líneas que siguen pretenden, simplemente, suscitar una reflexión acerca de lo que de ‘contra-natura’ tiene nuestra economía: una actividad humana, cultural, que, consecuentemente, siempre se debate entre el obrar bien moralmente –el *do good*- y el obrar bien naturalmente –el *do well*.

Este permanente tener que elegir entre nuestros aparentes *bienes* nos genera tristeza y desasosiego, como se pone de manifiesto en la Escritura: y es que el Reino de los Cielos no es para ricos², aunque aquí en la Tierra parece que lo lógico es que todos quisiéramos serlo. ¿Morir *aquí* para vivir *allí*, o vivir acá, pero morir para el más allá? En dos sucesivas *vuelatas de tuerca* esta contradicción entre cultura y naturaleza se ha ido enconando. Describiremos ambos momentos y luego haremos una breve incursión en lo que podría ser una propuesta de entendimiento de lo económico que cohonesta bien moral y bien natural.

I. Cultura vs. Natura

La cultura se opone a la naturaleza desde el momento en que la naturaleza empieza a ser comprendida como algo ajeno a lo íntimamente humano. Con Collingwood³, afirmamos que la íntima unión del hombre con su naturaleza –especialmente patente en Aristóteles- se habría perdido en el momento en que se abandona el mundo griego (y su comprensión de lo natural como la analogía entre el macrocosmos natural y el microcosmos

² Cf. Mc. 10, 25.

³ R. G. COLLINGWOOD, *The idea of nature*, 9.

humano). Cultura, lo que el hombre ‘hace’, se empieza a oponer a ‘natura’, lo que el hombre ‘es’, en el momento en que el hombre empieza a decidir que quiere dedicarse a hacerse otro distinto del que ya es. ‘Natura’ coarta, materialmente, su libertad para imaginarse otro y hacerse otro. ‘Natura’ amenaza a cultura.

Relato del Génesis aparte, podría datarse el comienzo radical de esta escisión entre el *ser* y el *querer ser* en el Renacimiento: la corriente de pensamiento que finalmente prevaleció en este momento adoptó una comprensión de lo natural como obra del Dios ingeniero, utilizando la analogía de las máquinas (fabricadas por los humanos) para mostrarnos cómo de violento y extemporáneo es ese dominio de lo natural por parte de ese agente tan externo a lo natural que es el dios, una especie de *deus ex machina* que solventa el aparente bloqueo del dinamismo natural mediante el recurso a lo ajeno; y que tan poco gustaba a Aristóteles⁴.

Sin embargo nos decantamos por la original propuesta de Sabine⁵, y le seguimos con atención cuando sostiene que habrían sido la época de Alejandro Magno y la muerte de Aristóteles (322 a.C.) las que habrían marcado el punto de inflexión de la historia del “Occidente” y su comprensión de la noción de naturaleza: con el nacimiento, en aquel entonces, del *individuo*; al tiempo que se ponía punto final a la homogénea ciudad-estado y se daba principio a la denominada *comunidad universal*, comunidad de razón (pero no real). Este cambio, el más radical de la historia reciente⁶, habría marcado la sustitución del *zoon politikon* –con sus abundantes vínculos comunitarios: con su naturaleza esencialmente social, esencialmente comunicativa y móvil⁷– por el solitario individuo –célula de la sociedad, inmóvil e incomunicable– dando, también, comienzo a los primeros conflictos entre la ley natural –que lo había sido también de la polis, pero que ya deja de serlo– y la ley positiva –que se establece como la ley doméstica. Lo natural se sitúa “fuera” y “lejos” de las cosas y las vidas cotidianas: fuera del sujeto (ahora individuo), allá lejos, en los mecanismos espaciales. Las bases de la Modernidad están en esencia puestas con esta desnaturalización de lo humano. Y ya tendríamos, como primer momento de la oposición cultura-na-

⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, III, 15.4.

⁵ G. H. SABINE, *A History of Political Theory*, 130 y ss.

⁶ Según el autor, más relevante que la aparición del Cristianismo. Según mi posición, condición necesaria para su consolidación.

⁷ Aspecto que luego veremos en Adam Smith y en Marx, y que apenas ha sido valorado por los aristotélicos de la actualidad.

tura, a la acción (construcción) humana enfrentada a la esencia humana (considerada un limitante para dicha acción). La Modernidad responderá como hace siempre: estamos ante una cuestión meramente técnica, y de lo que se trata es de *gestionar* la naturaleza para que no limite demasiado la cultura.

¿Y en el ámbito de la actividad económica, cómo se asimila esta dialéctica? En lo económico, las economías que se gestan desde 1300 acaban culminando en el capitalismo del siglo XVIII, la economía de mercado. Todos los esfuerzos empiezan a estar encaminados a superar la limitación que el entorno impone sobre “lo humano”, entendido como ilimitación: en el lado de la demanda la economía empieza a *crear* demanda, a crear necesidades al margen de las necesidades reales de las personas. Una prolijidad (de la misma raíz que lujuria) de deseos que dará el impulso decisivo al capitalismo, en un mercado admirado por su automatismo en el ajuste de oferta y demanda.

La ciencia económica fundante de esta actividad parte de un postulado rotundamente ‘ingenuo’ (técnico, a fin de cuentas): y es que, a la pregunta por la humanidad del sistema económico, responderá la ciencia económica que el sistema es humano porque está hecho por humanos; en definitiva, confunde actos del hombre con actos humanos. La contribución a la felicidad humana, ahora con el Estado responsabilidad de los gobernantes, pasa a ser asunto de política económica, pero la noción de felicidad, divorciada también desde ahora de la noción de cumplimiento de la propia naturaleza, se convierte en categoría formal: felicidad es... perseguir la propia felicidad. Felicidad es poder hacer, poder actuar... en definitiva, poder participar en la acción económica que se desarrolla en el gran mercado de la economía. El hombre es acción, se hace haciendo, fabricando, produciendo: y quien no produce, muere para la sociedad –donde los vínculos son fundamentalmente económicos– y para sí mismo.

Este paradigma es el que subyace a todos los modelos de política económica de los últimos cuatro siglos y, como me apuntaba un profesor de la universidad de *Notre Dame* el pasado verano, no está exento de peligrosidad. A una pregunta mía, tras un seminario organizado por dicha Universidad y la Universidad de Chicago, él respondía:

Hi Bruno. Please excuse this late response. (...) I have been teaching ethics and political philosophy for a number of years in the Aristote-

lian-Thomistic tradition, particularly as found in the Spanish scholastics of the 16th and 17th centuries. Without formal training in contemporary economics, my knowledge of this discipline is entirely the result of my personal studies. However, as a philosopher, I am struck by the fundamental assumptions of the social sciences in general, and of economics in particular, about human action and agency. It is becoming clear to me that they are incompatible with traditional notions of justice, the common good, and human freedom.

¿Cuál es la siguiente evolución, la siguiente vuelta de tuerca, en esta cada vez más desafecta relación entre cultura y natura? La oposición entre cultura y natura deja paso a la subversión de lo natural por lo cultural. ¿Cómo afectará esto a lo económico como actividad? ¿Qué ciencia de lo económico se practicará, en consecuencia, a partir de esta subversión?

II. Cultura contra-natura

La comprensión “renacentista”⁸ de la naturaleza conducía a entender esta como una matriz de fuerzas y automatismos, culminando en la newtoniana *vis insita in rebus*, una fuerza –por tanto, ajena al sujeto en el que mora, ajena al ente móvil- que empuja y arrastra a los entes. Pero a lo largo de este siguiente capítulo del extrañamiento de lo natural, de su alineación respecto de lo humano, la comprensión de la naturaleza empieza a hacer paralelismos entre los procesos naturales, tal y como los estudian las llamadas *ciencias naturales* y los procesos humanos, tal y como los conciben los historiadores, y acaba entendiendo la historia como una ‘evolución’. Este moderno, el moderno de la Modernidad en su apogeo, en búsqueda de justificación moral para un sistema⁹ que se empezaba a vislumbrar como algo inhumano (por totalitario y simplificador) quiere ver lo natural ya no como algo meramente mecánico, sino como algo con cierto sentido, y recupera la teleología de los antiguos para convertir el *obrar* en el *ser*: el *fieri* en *esse*,

⁸ A este respecto conviene citar a J. HOFF, *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa (Interventions)*. Su trabajo sobre lo que podrían haber sido las posibilidades del pensamiento renacentista si este hubiera seguido, no la senda del nominalismo, sino los planteamientos de Nicolás de Cusa, es notable.

⁹ El sistema de pensamiento tan caro a Descartes.

en palabras de Collingwood¹⁰: de este modo, ya no es que el ente opera, sino que la operación *es* el ente: el ente consiste en acción. Nada permanece ya tras los cambios del ente: todo movimiento deviene sustancial, porque la sustancia misma se vuelve líquida. A nivel práctico, si antes la acción se contraponía letalmente al sujeto de la misma, alterando su obrar, ahora la misma acción invade al sujeto humano (al considerarlo un limitante a la acción) y lo diluye. El ser acaba licuado en la acción; su esencia –aquello que permanece por definición tras cada cambio– es, letalmente, el propio movimiento (y no la movilidad, que sería lo propio del ente móvil).

Cuando la acción, el movimiento, usurpa el lugar de la naturaleza en el hombre¹¹, cuando nos convertimos en revolución sin sujeto, asistimos a la desaparición de los *boundaries* a los que se refiere Milbank¹² que es el rasgo propio de la posmodernidad. Se ha redefinido la naturaleza, en el sentido de que naturaleza se ha asimilado a la cultura, y ésta a actividad: lo que en Aristóteles se entendía como principio de movimiento (y de reposo) hoy se concibe más bien como puro movimiento, pura operación. La acción subsume al ser en sí misma y la diferenciación entre ser y obrar desaparece. Es fácil concluir que de la confusión por asimilación entre ser y obrar deriva la desaparición de la moral del ser: siendo el ser acción, lo moral es la acción, y todo aquello que contribuya a multiplicar, perpetuar la acción. El mal para el ser será el mal para la acción: es decir, el detenimiento, la quietud, la no-acción. *The show must go on*, cantaba el muy posmoderno Queen.

Vivimos, por tanto, y sin demasiada preocupación metafísica, en este estadio del movimiento perpetuo. Carl Schmitt¹³ habla de cuatro estadios, desde el siglo XVI al XIX, en una supuesta gradación de las esferas centrales de la vida cultural: de lo teológico a lo metafísico¹⁴, de lo metafísico a lo humanitario-social¹⁵ y de ahí a lo económico; según Schmitt llegaríamos en el XIX a un *economismo*, habiendo pasado antes por un romanticismo que no es sino intermedio estético¹⁶ entre el moralismo del XVIII y el economismo

¹⁰ Cf. COLLINGWOOD, *op. cit.*, 15.

¹¹ Usurpa, porque, como entiendo que dice Canals, muchos de los problemas de la [anti] metafísica occidental derivan de un mal entendimiento del ser y del movimiento.

¹² J. MILBANK, *Being reconciled: Ontology and Pardon*.

¹³ C. SCHMITT, "El proceso de neutralización de la cultura", 199-221.

¹⁴ Un siglo XVII con grandes metafísicos como Suárez, Bacon, Galileo, Kepler, Descartes, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz o Newton.

¹⁵ Para Schmitt el *pathos* específico del siglo XVIII es la *vertu*.

¹⁶ *Estatización de las esferas espirituales*, dice Schmitt.

del XIX: *un estado de espíritu que encuentra en la producción y en el consumo las categorías centrales de la existencia humana*. ¿Acaso no son estos los signos de nuestros tiempos? ¿Acaso no vivimos en la época en la que todo es producción y consumo, desde la educación a las relaciones personales, desde el patrimonio al trabajo?

Aquí ya no estamos en cultura *versus* natura, del capítulo anterior, sino en ‘cultura *contra*-natura’: no ante dos términos, sino ante una cultura que ha absorbido la natura asimilándola mediante sus temibles jugos gástricos y produciendo un “bolo natural” que nada tiene que ver con la naturaleza que somos. La cultura del ser natural (y cultural: el humano) no consiste en abolir (superar), su natura, sino en cultivarla, perfeccionarla, elevarla, entendiendo que ella, la natura, es ya buena, digna de ser cultivada. Desde una cuestión técnica de superación de límites hemos venido a dar ahora en una cuestión ontológica, donde se pretende la superación (dialéctica, porque la natura es un ‘problema’¹⁷) de la naturaleza para que sea la cultura lo que predomine, lo que exista. Una cultura muy natural, muy ecológica, muy espontánea... pero engendro, a fin de cuentas.

En lo económico esto tiene consecuencias dramáticas: las economías que se gestan desde el siglo XX se configuran como economías virtuales, donde la base productiva de la economía es, fundamentalmente, la información. Se compra y vende información, datos, virtualidad, mientras las matemáticas se adueñan de las empresas y los bancos. El producto ya no es nada tangible, sino el proceso (de ahí el auge de internet, donde nosotros mismos somos el producto en tanto en cuanto accionamos procesos; “cuando algo es gratis, tú mismo eres el producto”, dicen los gurús de la economía actual). El consumo y la producción dejan de distinguirse: Facebook es el paradigma de empresa plataforma, donde producción y consumo, oferta y demanda, son idénticas (consisten en chismes, fotos, relaciones, mensajes, etc., que unos y otros producen libremente y unos y otros consumen libremente) y donde la actividad económica que realiza la empresa es, simplemente, alquilar gratis una plataforma donde sus clientes son sus mismos trabajadores.

La oferta de una economía de este tipo consiste en la ubicación del producto en el mismo consumidor, que es quien genera mensajes, tráfico... Queda fuera del ámbito de esta economía lo marginal, lo no automatizado: lo offline... y el lujo. Consideramos lujo todo aquello que no es repetible,

¹⁷ No otro sería el planteamiento de fondo de Marx.

todo aquello que sigue siendo *muy fabricado* por un tercero que no somos nosotros. Por el lado de la demanda (si es que se puede diferenciar, pues hoy en día se confundirían oferta y demanda) esta economía trataría de multiplicar la demanda hasta el infinito, convirtiendo a la persona en una necesidad en sí misma. El mercado es aún más automático que en el paradigma anterior, pues hablamos ahora de grandes números, de ganancias infinitesimales multiplicadas por infinito. Esta es una economía financiera, donde la finanza es autorreferencial: la economía consiste en generar recursos financieros que financian la generación, en un *perpetuum mobile*, de más recursos financieros.

Si la ciencia económica previa era ‘ingenua’, esta no lo es: basa su legitimidad en el funcionamiento fluido incesante del modelo, y no se pregunta si el mismo es humano, puesto que lo humano ya no existe: la sociedad post-humana no habla de bien o mal, sino que simplemente acciona: para ejemplo, el *high frequency trading* (como remedo diabólico de lo que antes eran los *traders* de materias primas o divisas) o el *big data* como la aplicación milimétrica de las tecnologías al comportamiento humano, a fin de medirlo, evaluarlo y pronosticarlo para convertirlo en consumo en cada instante, para hacer económico todo lo que acontece en nuestra vida, hasta la extenuación. Un *like*, un mensaje, una foto, un corazón... hoy todo ello forma parte de un inmenso engendro amorfo y máximamente móvil –aunque, por no conducir a nada, se podría también afirmar que no se mueve realmente en absoluto.

¿Contribuye *esto*, este modelo económico, a la felicidad? El hombre deconstruido del post-humanismo, el individuo, no aspira a tanto: simplemente vive situaciones, emociones, posverdades, de textura muy similar a sus mensajes, whatsapps, gritos, lágrimas o exabruptos; y lo más cercano a la objetividad que conoce y valora son los índices de felicidad o los de sostenibilidad, junto con mediciones del llamado ‘impacto social’: sucedáneos del ‘bien’ *de antes*, y que simplemente acallan las conciencias de una economía amoral mediante apelaciones a la emoción. Un hombre que se ha convertido en infinitesimal (como en las paradojas de Zenón) porque quiso volverse infinito; y vive actuando, multiplicando sus necesidades y dimensiones sin cesar: es el hombre de la *oike-iosis* (οἰκείωσις)¹⁸, el hombre que confunde su sí mismo con el resto de la realidad, absorbiéndola en sí.

¹⁸ Una actividad que malinterpreta la afinidad al otro defendida por los estoicos, y que sigue Milbank.

El millennial o el influencer capaz de quitarse de en medio si el consenso de la red le convierte en víctima de *bullying*.

Desaparece la realidad ante un individuo que todo lo engulle –y aparecen los obesos por doquier, que consumen compulsivamente cuanto encuentran en su camino- y es sustituida por una pseudo-realidad que adoramos: una imagen, un mito. Y, en torno a él, toda una mitología: una teología pagana, como ya indicó Walter Benjamin hace 100 años, al decir que “*capitalism is a pure cultic religion, without dogma*”¹⁹. Una teología esta la posmoderna que guía a millones de individuos que rinden adoración... a la materia. ¿Van a quedar así las cosas? ¿Qué nos cabe hacer? ¿Resignarnos a vivir una existencia inhumana en el mundo del economismo?

III. La cuestión de la naturaleza, clave para la economía

Considero que la noción de ‘naturaleza’ es clave para salvar a la humanidad en una época muy complicada; y pienso que quizá en la economía, en empezar a hacer una buena economía y una buena ciencia económica, puede estar el comienzo de unos nuevos tiempos.

De modo quizá compasivo, considero que estas sucesivas deformaciones de la noción de naturaleza, y las sucesivas y consiguientes *malformaciones* de lo humano, han sido más producto del miedo que de la mala voluntad; consecuencia del miedo a que la limitación de la naturaleza equivalga a aniquilación; error, en definitiva, y error producido más por un mal entendimiento de las posibilidades y de la bondad del ser *qua* ser (como atestigua el relato del Génesis), que por otra cosa.

En un nivel ontológico, como apuntaba Canals, cabe afirmar que hemos errado en nuestro acercamiento al concepto de ‘ser’ y su movimiento, y ello nos ha hecho perder *plasticidad ontológica*. Y es que el ser no se pierde al dar, al comunicar *su* existencia a algo diferente de sí mismo, actividad, esta, netamente económica. Por tanto, si la economía trata, como dice Bulgakov, de la lucha por la vida para evitar la muerte (en sentido amplio), y esa lucha es, en definitiva, un morir para vivir, tendremos aquí en ciernes la superación del sempiterno conflicto yo-tú mediante el don de sí (y no mediante el intercambio, como intentan los modelos de economía de mercado). Te-

¹⁹ W. BENJAMIN, “Capitalism as religion”, traducción del fragmento 74, titulado “Kapitalismus als Religion”, del volumen VI de su *Gesammelte Schriften*, 100-103.

nemos así, por fin, una economía realmente *win-win*, con un nuevo acercamiento al concepto de *recurso*, en especial al llamado recurso ‘humano’. Se nos desmonta además la asunción hecha por los teóricos de la economía acerca de la *escasez*, pues lo humano, y todo lo relacionado con lo humano, no es nunca escaso, sino *limitado* (gracias a Dios). Todo este entendimiento nos conduce al concepto de inversión; una inversión de su ser por parte del ente, que se pone, en cuerpo y alma, en su obra (en lugar de limitarse, durante toda su vida, a vegetar alrededor de su ocupación, con la mira puesta en extraer de ella lo máximo posible para luego poder incrementar, al objeto de alcanzar la felicidad, su *gasto*).

La naturaleza, esta naturaleza, esta esencia de los seres naturales que enraíza su devenir en su ser de manera personalísima, íntima, se nos aparece ahora como *labor* y *creación*, con término *a quo* y con término *ad quem*, ordenada desde, y a, la unión con Dios. La creación y la generación acontecen en paralelo y dan lugar a un círculo creativo virtuoso, en el que la acción consiste más en crear que en tomar.

Es esta una naturaleza con mayúsculas, una Naturaleza que ya no es sólo *materia* (la primera acepción del término, la más pobre y rala, según Panikkar²⁰) sino, fundamentalmente, dinámica *generación*. Por tanto, la acción económica es acción que crea vida, y no acción que simplemente fabrica materia.

En el nivel antropológico habremos de hacernos la pregunta por el hombre: ¿qué hombre es aquél que hace la economía? Me he permitido, en algún seminario de filosofía y metodología de la economía, apuntar, para sorpresa de los presentes, que mi postulado científico fundamental a la hora de hacer filosofía de la economía es que “Dios existe”, y que Cristo existió y que fue Dios. Aquello del hacer ciencia *etsi Deus non daretur* es tan falaz para nosotros como frecuente en la teología actual; y es algo que no podemos tolerar que se convierta en premisa para poder establecer el diálogo entre científicos. Análogamente, no podemos admitir que fe y razón sean opuestas, ni que haya confrontación entre ciencia natural y ciencia moral. ¿Sería errada la propuesta de que hacemos ciencia acerca de una misma realidad, y que nuestro conocimiento no es más que un puente cuyos pilares descansan sobre una misma realidad? ¿No serían las ciencias naturales y morales sino los dos tramos convergentes de un puente, según se salve la realidad en una

²⁰ Cf. R. PANIKKAR, *El Concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*.

dirección o en la contraria: obligados a encontrarse en un punto intermedio que corresponden a la mejor ciencia posible?

Sin una respuesta concluyente a lo anterior, estaremos trabajando sobre nociones falsas, y aceptando que puede ser sujeto de lo económico *algo* tan antieconómico como eso que llamamos *individuo*. Y es que eso que llamamos individuo no es un sujeto neutral de laboratorio, un supuesto, sino que encierra una identidad muy concreta, una naturaleza muy *pervertida*, y una moralidad consecuente con ella también muy concreta, muy amoral. El ejercicio, denunciado por Canals, del análisis sin síntesis, nos aboca a una ciencia tan reduccionista como la economía, mecanicismo legitimado por la *rational choice theory*.

Ha habido intentos, en mi opinión, de superar esta situación, como el de la noción de *Gattungswesen* (hombre genérico) en Marx (como un intento de superar el dilema yo-tú en un Nosotros) o la tan malentendida ‘mano invisible’ de Adam Smith. Todo esto es vno si no volvemos a repensar la naturaleza desde el punto en que la perdimos.

Fijándonos más bien en nociones como la de *creatio ex nihilo*, o en acontecimientos como el de la Cruz, nos será más fácil tanto comprender el amor infinito que Alguien ha tenido por lo natural como, por tanto, ejemplarmente amarlo, en la medida de nuestras limitaciones, un poco más. No de otro modo cabe entender esa íntima relación que se puede adivinar, en Marx, entre la acción económica y el producto de esa acción, entre el sujeto de la acción y el producto de la acción, el hombre nuevo²¹.

En el nivel ético, finalmente, y como se dijo en las jornadas a que hice referencia al principio de este escrito, *el fin determina el sentido del orden*. De acuerdo a la ontología y a la antropología mencionadas, cabe visitar el concepto de bien común, y plantearse: ¿qué bien hace la economía? ¿El de uno o el de todos? ¿Son estos antitéticos? ¿Qué es la justicia social, sino el deber que asiste a los que mandan de facilitar las condiciones para que cada uno contribuya al bien común mediante la donación plena de sí? ¿Por qué confundimos justicia social con justicia distributiva, cuando una es precisamente la justicia de poder contribuir al común, y la otra (nuestra hoy “justicia social”) la “justicia” de poder despiezar el común en partes (descuidando la noción de *participación*, que reparte el todo sin aniquilarlo)?

²¹ Lejos, aquí, de cualquier intento de abolir el hombre por ese Hombre nuevo que tan describe Dalmacio Negro en su libro homónimo.

Nos aparecerá, de nuevo, el concepto de *creación*, pero esta vez como el cedazo moral que cualifica la acción humana: la hilatura del parentesco nos alimenta el razonamiento moral, y si lo humano engendra lo humano (y no otra cosa), la creación humana ha de engendrar humanidad (y no otra cosa), incluso en lo económico. ¿Es hoy, lo engendrado por la economía, *humano* o inhumano? Parámetros que nos servirían, en esta teoría económica *nueva*, para cualificar el bien de la acción, serían la alegría (la que experimenta la acción económica creadora, dadora de vida, de luz), o la diferenciación entre crear, fabricar y multiplicar. Tomaríamos al artista como paradigma del ecónomo, dejando por fin sin efecto al *trabajador inútil* mencionado por Barraycoa en su libro homónimo. Nosotros somos, con nuestra acción, los ecónomos de Dios, y nuestra naturaleza, labor, es labor participativa²², participación. Todo dilema hecho-valor pierde así su sentido.

La Gloria de Dios es que el hombre viva, y que lo haga abundantemente. Ese es el fin de la economía, de toda economía, no sólo de las economías divinas –un concepto que me cautivo la primera vez que tuve noción de él– sino también de las economías humanas: la abundancia de vida en Cristo. Y es que, si somos uno en Cristo, asistimos a una natural homogeneidad de realidades (al menos en su finalidad) que reconfigura las nociones de lugar, de tiempo y de espacio, como dijo el Papa en su *Evangelii Gaudium*. ¿No es esperanzador, en lo económico, saberse hecho de una *materia* parecida a la de Cristo? Lejos, sin embargo, de cualquier engreimiento, sabemos íntimamente que la última palabra de todo la tiene Dios²³, pues sin Él nada podemos: en la economía humana tampoco; y, así, concluimos que somos cooperantes de su Economía, una economía a la que ayudamos a ser epifanía.

¿Nos equivocamos si afirmamos que el movimiento (también, y muy especialmente, el económico) es el del ser hacia la contemplación del Ser? Quizá no. Por tanto, ¿no será el fin de lo económico, más bien, la quietud

²² De nuevo reinterpretando al joven Marx.

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 22, a.2 ad 3. “El hombre no es el autor de la naturaleza, sino que, en las obras del arte y la virtud, utiliza para su servicio las cosas naturales. Por eso la providencia humana no alcanza las cosas necesarias que provienen de la naturaleza; a las que, sin embargo, sí llega la providencia de Dios, que es el Autor de la naturaleza. Parece ser que este argumento constituía el motivo por el que Demócrito y otros antiguos naturalistas excluyeron de la providencia divina el curso de las cosas naturales, atribuyéndolo a la necesidad de la materia.”

de esa contemplación en lugar del activismo de la multiplicación de cosas y materia? ¿Y no es acaso este movimiento un movimiento natural, no violento? ¿Por qué es nuestra economía tan violenta, empero?

Así pues, para concluir esta nota, y desde la revisión de las conversaciones entre naturaleza y cultura, con énfasis en una crítica de la cultura subversiva de lo natural, nos situamos en otra manera de pensar lo humano, incluido lo económico: es la manera teo-lógica (como la formula Santo Tomás en su *Summa*²⁴) y humilde²⁵ de hablar de lo humano: algo que en los seminarios de filosofía de la economía, por aparentemente ingenuo, causa estupor.

Por tanto, y a nivel teológico, sugerimos la necesidad de hacer Teología (escatología) de la economía, al modo en que la *Radical Orthodoxy* entiende también la tarea filosófica. En ella encontraremos claridad para cuestiones como las de la crematística buena y mala, o la del sujeto de la economía, o la del ganarse la vida, o la de la relación entre economía y ecología. Confluiremos pues en una humana teleología de lo económico: donde los medios o recursos son para los fines o los proyectos, y estos contribuyen (y ahí radica su bien) a crear una riqueza que, a fin de cuentas, incrementa el sentido de la realidad –su belleza, su perfección.

Aclarada y posicionada la noción de naturaleza para la economía, seremos capaces de no errar en su fundamento: diferenciaremos cultura de naturaleza, *oikonomia* de escatología (como pide Agamben²⁶), y entenderemos

²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 1, ad 2.

²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 5, ad 1.

²⁶ Cf. G. AGAMBEN, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. “Al renunciar a cualquier experiencia escatológica de la propia acción histórica, la Iglesia –al menos en el plano de la praxis, porque en cuanto a la doctrina, la teología del siglo XX, desde Barth a Moltmann y a Von Balthasar ha conocido una reanudación de los temas escatológicos– ha creado ella misma el espectro del *mysterium iniquitatis*. Si quiere liberarse de este espectro, es necesario que ella reencuentre la experiencia escatológica de su acción histórica –de cada acción histórica– como un drama en el que el conflicto decisivo está siempre en marcha. Sólo de esta manera podrá disponer de un criterio de acción que no sea subalterno –como de hecho es ahora– respecto de la política profana y el progreso de las ciencias y de la técnica, que ella parece perseguir por todas partes buscando en vano asentar sus propios límites. De hecho, no se comprende aquello que ocurre hoy en la Iglesia si no se alcanza a ver que ella sigue en cada ámbito las derivas del universo profano que su *oikonomia* ha generado.

Hay, en la Iglesia, dos elementos inconciliables, que sin embargo no cesan de atravesarse históricamente: la *oikonomia* –la acción salvífica de Dios en el mundo y en el tiempo– y la escatología –el fin del mundo y del tiempo. Cuando el elemento escatológico ha sido puesto de lado, el desarrollo de la *oikonomia* secularizada se ha pervertido y se ha convertido literalmente en algo sin fin, sin objetivo. A partir de este momento, el misterio

mos muy escatológicamente la naturaleza: como don, como vector hacia la contemplación de Él.

La finanza es para la economía, esta para la política, esta para el hombre, y este para Dios. La naturaleza del hombre es, por tanto, moverse, pero moverse para finalidades que sean ontológicamente mayores, mejores que el hombre. Y de esas sólo hay una. Todas las demás son peores. ¿Por qué perder la vida por ellas?

Bruno R. Zazo
 Durham University
 brunozazo@yahoo.es

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (2013). *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Adriana Hidalgo.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*.
- ARISTÓTELES, *Poética*.
- BENJAMIN, W. Kapitalismus als Religion. En W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften* (R. TIEDEMANN – H. SHWEPPEHÄUSER ed.), Surkampff, 100-103.
- COLLINGWOOD, R. G. (1960). *The idea of nature*. Oxford University Press: London.
- HOFF, J. (2013). *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa (Interventions)*. Eerdmans: Cambridge.
- MILBANK, J. (2003). *Being reconciled: Ontology and Pardon*. Routledge: Londres.
- PANIKKAR, R. (1972). *El Concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. C.S.I.C.: Madrid.

del mal, removido del lugar que le es propio y erigido como una estructura ontológica, impide a la Iglesia cada elección verdadera y provee una excusa para su ambigüedad.

Creo que sólo si el *mysterium iniquitatis* es restituido a su contexto escatológico, puede hacerse posible nuevamente una acción política, ya sea en la esfera teológica o en la profana. El mal no es un oscuro drama teológico que paraliza y convierte en enigmática y ambigua cada acción, es en cambio un drama histórico en el que la decisión de cada uno está siempre en cuestión. La teoría schmittiana, que funda la política en un “poder que frena”, no tiene ninguna base en Pablo, en cuyo *katechon* no hay más que uno de los elementos del drama escatológico y por esto no puede ser extrapolado. Y es en este drama histórico, en el cual el *eschaton*, último día, coincide con el presente, con el “tiempo de ahora” paulino, y en cuya naturaleza bipartita del cuerpo de la Iglesia, como el de cualquier institución profana, alcanza al fin su apocalíptico despertar; es en este drama siempre en camino donde cada uno está llamado a hacer su parte sin reservas y sin ambigüedad.”

SABINE, G. H. (1973). *A History of Political Theory*. Dryden Press. (Versión castellana utilizada: 2009. Fondo de Cultura Económica: México).

SCHMITT, C. (1930). El proceso de neutralización de la cultura. *Revista de Occidente*, 80, 199-221.