

CAPÍTULO XIV

UNA ANTROPOLOGÍA PARA EL AGENTE ECONÓMICO

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y ORTEGA

I. La estructura de la naturaleza humana

Desde hace más de dos siglos predomina el prejuicio de que lo único propio de la acción humana sería lo que se ha dado en denominar racionalidad económica; una operación lógica y abstracta de toma de decisión, que muy poco tiene que ver con la totalidad de una vida humana plena, y que se reduce a la aplicación de una regla automática y casi mecánica. Este prejuicio tiene su origen en una antropología de raíz espiritualista o intelectualista, que desprecia o minusvalora la dimensión animal de la condición humana. Según esa antropología, la corporalidad humana vendría a ser algo accidental e irrelevante para la acción humana. Sólo una razón intelectualista o puramente mental, que se supone autónoma, no sólo del propio cuerpo, sino también de la naturaleza sensible, de los otros hombres, y de Dios, constituye una especie de homúnculo invisible que gobierna al hombre, de modo despótico, desde dentro de su propio cuerpo.

Este modo intelectualista o espiritualista de entender la acción humana no constituye ninguna novedad en la historia de las ideas; basta recordar lo que sobre el mismo tema pensaban gnósticos y maniqueos. Bajo una actitud de desprecio hacia la materia y al cuerpo, se oculta siempre un cierto vértigo frente a la misteriosa unión de materia y espíritu, que es la esencia de la naturaleza humana. Pero, lo que a partir del siglo XVII europeo impulsó ese tipo de antropología fue la disculpa de lograr un conocimiento certero y controlable. Algo surgido de una evidente desconfianza hacia la función que en el campo del conocimiento desempeñan el cuerpo y sus sentidos. Esto daría lugar al concepto ilustrado de razón, como capacidad cognitiva abstracta, como una especie de mente sin cerebro, que desconfiando de los datos sensibles, acabaría por erigirse en criterio último de realidad.

Si el conocimiento humano sólo admite verdades claras y distintas, evidentes por sí mismas, resulta incompatible con cualquier tipo de vida animal, por elevada que sea, ya que de algún modo lo vital representa todo lo que no es racional, confuso, y oscuro. El cuerpo y su vida sensitiva se considera fuente

de confusión e imprecisión. La ciencia entendida como conocimiento certero y por causas unívocas e inmediatas, sólo es posible si se supera el ámbito de la vida animal, de lo contingente y siempre cambiante. De este modo se venía a declarar superada la idea de una perfecta aunque inquietante unidad de lo sensitivo y lo intelectual propia de la vida humana. Lo animal y lo corporal pasaban a ser considerados simples instrumentos al servicio de ese extraño homínulo racional y omnisciente que, no se sabe cómo, habitaría dentro del cuerpo de cada hombre, al modo que un fantasma podría hacerlo dentro de los engranajes de una máquina.

Lo que a partir de esa visión racionalista del hombre no queda muy claro es cuál puede ser el sentido de la existencia del hombre sobre la tierra. Si el cuerpo no es más que un pesado lastre, un velo que impide o dificulta el conocimiento certero y por causas; si la razón por sí sola puede establecer la realidad de las cosas, ¿qué sentido tiene la acción temporal humana? Como luego se expondrá de forma muy resumida, esta antropología tan parcial e incompleta ha dado lugar a muchas dificultades a la hora de entender el sentido de la acción humana, y en consecuencia a la hora de elaborar una razonable teoría de la acción económica.

Para una mejor comprensión de la acción humana es necesario afirmar la radical unidad de cuerpo y alma, materia y espíritu, que constituye la naturaleza humana. El conocimiento humano no puede prescindir del cuerpo, de la riqueza de la vida sensible. Sin sentimientos y emociones, sin el impulso vital de las tendencias que brotan de lo más hondo de la corporalidad humana, el conocimiento humano se colapsaría. Las sensaciones de frío, calor, hambre, dolor, alegría, etc., son elementos fundamentales para el desarrollo del conocimiento humano. ¿Podría vivir como hombre quien no tuviese experiencia de su cuerpo, quien no tuviese la sensación de estar de pie o sentado, quien desconociese el sentido de delante y detrás, arriba y abajo? ¿Puede llamarse humano a quien no sepa lo que es la esperanza, la ilusión, el miedo, el sueño, la confusión, el cansancio, y el peso de los días? Realidades profundamente humanas que reflejan esa riqueza desbordante que brota de la íntima unión entre lo sensitivo y lo cognitivo, y que se hace patente en la acción humana.

Lo espiritual y lo material no son dos principios antagónicos que se oponen violentamente, sino aspectos de una sólida unidad. El estudio de la estructura somática y psicológica del hombre revela la fortaleza de esa unidad. No hay en el hombre una especie de principio espiritual autónomo, que puede operar por sí mismo, y que estaría como atrapado y degradado en el seno de un cuerpo animal. Ni tampoco el cuerpo humano puede ser considerado como una simple estructura inerte de vida animal, que ha quedado poseída por un espíritu, que podría vivir sin ese lastre. La imagen que mejor expresa la unidad de la naturaleza humana es la de un cuerpo espiritualizado, o de un espíritu corporalizado. Sin la espacialidad o localización, propia de la corporalidad,

no sería posible el llamado sentido común, que constituye fundamento del conocimiento humano.

Pero es sobre todo en la misma estructura de la acción humana donde se hace patente la compleja unidad de la naturaleza humana. Pensamientos, imágenes, emociones, sentimientos, sensaciones, etc. Desde lo más elevado de la capacidad cognitiva hasta las pulsiones más profundas de la vida animal confluyen en la acción humana. Sin el rostro humano, expresión suprema de la unidad de cuerpo y alma, no sería posible la conversación, ni el amor, ni la vergüenza, ni la alegría, ni ningún otro tipo de acción propiamente humana.

Reducir la acción humana a la extraña operación abstracta de una pura capacidad intelectual, que los ilustrados han llamado la razón, y que funciona como separada del cuerpo, es abocarse a un camino sin salida a la hora de estudiar la acción humana. Esta quedaría reducida a una extraña operación del intelecto que se desarrollaría en un vacío material, algo así como un espacio euclídeo de conceptos abstractos. Precisamente porque está guiada por la capacidad cognitiva, la acción humana requiere de modo inevitable la intermediación de una corporalidad como la humana. El cuerpo sitúa al hombre en un lugar concreto del universo sensible. Pero no queda condicionado y sometido a la contingencia del entorno sensible inmediato. Aunque se mueve en lo contingente y cambiante, como es propio de lo corporal y sensible, alcanza lo espiritual que está más allá de lo que perciben los sentidos. Puede decirse que de algún modo el hombre ha sido constituido en centro de la Creación, ya que en su naturaleza se realiza una maravillosa unión entre lo sensible y lo espiritual.

Que el hombre no quede atrapado por la inmediatez de lo sensible quiere decir que carece de medio, que a diferencia de los brutos es algo más que una parte de un todo orgánico. El ámbito propio del hombre es su mundo, una estructura en parte visible y en parte no, en parte objetiva y en parte subjetiva, que hace posible la acción humana. Un complejo entramado de ideas, conceptos, relaciones, costumbres, instituciones, leyes, objetos, etc., que adquieren su unidad mediante el anclaje en la subjetividad de cada persona. Su unidad proviene de más allá de lo sensible, razón por la que al mundo humano sólo se accede mediante el lenguaje y el relato, único modo de superar la efímera inmediatez de lo contingente.

Que el lenguaje sea la vía de expresión del mundo humano, revela que la acción humana es esencialmente relato y diálogo. En otras palabras, la acción humana es coexistencia, convivencia, elaboración de un argumento en común. Por eso, cuando la acción humana queda reducida a operación de una mente pura, como han propuesto los ilustrados, entonces sólo cabe el ejercicio solipsista del jugador de solitarios. Se llega entonces a la paradoja de que para ser racional hay que prescindir de esa fuente de complejidad y perplejidad que es la coexistencia, la siempre difícil y enriquecedora vida en común.

El lenguaje es natural al hombre porque brota de la percepción vital de lo sensible. Sin la existencia del lenguaje el conocimiento humano no podría ir más allá de los estrechos límites de lo puramente sensitivo, sería algo radicalmente individual, encerrado e incommunicable, y el espíritu humano quedaría como aplastado por un autismo agobiante. Por eso el lenguaje humano representa una culminación de las formas de comunicación que se da entre los seres vivos. Sin la capacidad expresiva del cuerpo humano, sin la posibilidad de señalar, tocar, gustar, y oler las cosas, no sería posible el lenguaje humano. No se trata por tanto ni de una pura racionalidad lógica, ni de una pura arbitrariedad semántica, sino que expresa en toda su plenitud lo que es la racionalidad humana.

Sin el cuerpo humano, sin su ubicación concreta, tampoco sería fácil explicar esa otra forma esencial de coexistencia humana que es la familia. No se trata de una simple tendencia social biológica, consecuencia de una determinada estrategia reproductora, ni de un simple diseño racionalista con vistas a manipular esa especie de soporte material de la razón que vendría a ser el cuerpo. Se trata, una vez más, de una manifestación básica y esencial de esa misteriosa y compleja unidad de materia y espíritu que constituye la naturaleza humana. Una culminación de todas las formas de vida en común, donde se hace patente la riqueza de la racionalidad humana.

Es evidente que esta misma unidad de lo material y de lo sensible que da lugar a la compleja, y de algún modo misteriosa, racionalidad humana, lleva a plantear la siguiente pregunta. ¿Qué sentido tiene entonces la acción humana?

2. El sentido de la acción humana

El hombre, como los animales, inicia su acción atraído por lo sensible y concreto, pero de modo distinto. En esa misma atracción se le desvela una realidad más plena, que desborda la realidad de lo patente e inmediato. Se abre a lo universal a través de lo concreto. Lo que hace que la acción humana no sea un puro movimiento unívoco, sino equívoco. En este sentido los fines de la acción humana no están cerrados sobre sí mismos, no se acaba con ellos, sino que remite a algo que está más allá. Por ejemplo, el hombre puede sentirse atraído a comer esta manzana, que está en este árbol, pero en esa misma acción hay algo que va más allá de la materialidad de la manzana. Es también objeto, bien, belleza, alimento, don, mercancía, etc. En consecuencia las tendencias humanas no son puramente sensibles y unívocas, sino también espirituales y equívocas, como corresponde a una sensibilidad hominizada, es decir, abierta a la universalidad a través de lo concreto. Se siguen entonces dos consecuencias importantes. La primera es que las tendencias humanas no son fijas e inalterables, sino que mediante la práctica, puedan ser debilitadas o

potenciadas. La segunda es que además son complejas, están relacionadas entre sí, de tal modo que en la atracción por una cosa se manifiesta la atracción por todas ellas. La atracción que ejercen las cosas sobre el hombre no puede ser por tanto unívoca o de tipo mecánico. No puede ser asimilada al movimiento de un cuerpo en un ámbito gravitacional. Las cosas que atraen al hombre forman parte de su mundo, y le atraen en cuanto son parte de esa unidad propia de su modo de conocer.

Tampoco se trata de una atracción puramente espiritual y descarnada, que no precisa de la mediación de una cosa sensible, ya que entonces tendería de modo inmediato a lo universal. La equivocidad de las tendencias humanas pone de manifiesto que es propia de una racionalidad corporal, o, lo que es lo mismo, de una corporalidad racional.

Que las tendencias humanas son equívocas es lo que permite al hombre obrar de muchas maneras. Querer lo blanco y lo negro, estar aquí y allí, etc. Lo quiere todo porque capta la verdad y el bien que se desvela en todas las cosas, sin que ninguna de ellas lo realice en plenitud. Algo parecido a lo que sucede cuando un objeto se refleja en multitud de espejos, en los que se ven distintos aspectos de la misma cosa. En ese sentido hablar de equivocidad de la acción humana es lo mismo que decir que de algún modo es interminable. Nunca alcanza plenamente su fin, el logro de un fin sensible y concreto le deja insatisfecho, al tiempo que le abre nuevas perspectivas de acción. De tal modo que en la acción humana nunca se comienza como si nada hubiera ocurrido. Cada acción modifica al agente y le hace distinto del que era antes de llevarla a cabo. En este sentido, el acto humano en sentido propio abarca toda la cadena de actos concretos y sucesivos que constituyen la vida del hombre. No actúa el hombre en la inmediatez ciega de lo instantáneo, sino en función de esperanzas y expectativas que tienen que ver con la unidad de la cadena de actos que configuran su vida. Además, en cuanto coexistencia, la acción humana en el más pleno de los sentidos abarca también la historia humana completa.

Que el acto humano es de algún modo inacabable, y que implica la totalidad de la cadena de actos concretos que constituye el arco de la vida del agente quiere decir que lo permanente de la acción remite a la capacidad del propio agente. El sentido de la vida del hombre, de ese concatenamiento de actos concretos, es llevar a una plenitud que reside y permanece en el agente. Cada acto modifica la condición del agente y le dota de un determinado carácter, de una mayor o menor plenitud de su ser, de una mayor o menor potencia para actuar. Una piedra desde el principio tiene la plenitud de su muy limitada forma de ser, y por eso la existencia no le añade nada. Una bellota, por ejemplo, sí necesita de algún tipo de existencia para alcanzar la plenitud de su ser: convertirse en un roble. Un hombre, necesita de una existencia que no es un mero persistir en un ser dado, ni un puro crecimiento biológico y determinado, sino

una verdadera navegación para llegar a un puerto que de algún modo él mismo elige: el hogar donde alcance su plenitud.

Cada hombre, antes de vivir su vida, tiene como en germen la capacidad para alcanzar esa plenitud a la que está destinado, pero en cuanto ha sido constituido dueño de su vida, de sus actos, es a él a quien le corresponde diseñar y llevar la cadena de actos, que le dotarán de una vida, de un carácter, de una mayor o menor plenitud existencial de su ser. Por eso la acción humana no es meramente temporal, como el crecimiento de un conejo, que no es dueño de su vida, sino un relato del que cada hombre es autor y responsable. Un relato que le dará la clave, o no, de su destino.

Si las tendencias humanas fuesen exclusivamente sensibles, la acción podría ser reducida a simple concatenación mecánica de movimientos instantáneos, cerrados sobre sí mismos, desconectados unos de otros, que no formarían una vida dotada de unidad subjetiva, sino una trayectoria abstracta e impersonal. No habría un agente en el sentido pleno del término, alguien responsable de la cadena de actos que conforman una vida. A un conejo le suceden las cosas, pero no las vive, no es autor de lo que le sucede, no puede contar su vida, no puede construir un relato que dé unidad y sentido a su vida.

Es un lugar común decir que todo agente se mueve por un fin, que tiende a lo que carece. Que en caso contrario no necesitaría moverse. Una piedra no es agente, ya que no necesita más de lo que ya es. Una semilla o una animal necesita moverse para llegar a la plenitud de su ser. Pero se trata de un movimiento funcional que se agota en el logro de un fin inmediato y sensible. Sólo en el caso del hombre el movimiento es acción, ya que la plenitud de su ser no se reduce a la consecución determinista o funcional de lo meramente material o sensible, sino sobre todo en descubrir el sentido de su propia acción.

Esto quiere decir que la acción humana no puede entenderse si sólo se contempla su dimensión externa y sensible, la cadena más o menos coherentes de movimientos locales observables. Esa manera de proceder dejaría fuera lo más propio y singular de esa acción: la subjetividad del agente humano. Intentar objetivar la acción humana sería quedarse en la pura externalidad de unos movimientos funcionales. Intentar trocear la unidad del complejo entramado de medios y fines que articulan la estructura de la acción humana llevaría a un esquema mecánico de movimientos, que por eso mismo dejarían de ser acciones. Ninguna acción humana puede ser juzgada desde la perspectiva inferior de lo meramente sensible.

El que la acción humana sea equívoca no quiere decir indiferencia respecto al modo de hacer. Una indiferencia absoluta haría la acción imposible. Esa equívocidad tiene una dimensión positiva, que permite que el hombre sea efectivamente dueño de su acción, que pueda diseñarla y llevarla a cabo de una manera o de otra. Pero, al mismo tiempo, tiene también una dimensión que en un primer momento puede parecer negativa, ya que hace problemática la ac-

ción humana. En los animales el conflicto de tendencias se resuelve de modo automático a favor de la más urgente o violenta. Sin embargo, en el hombre ese conflicto constituye un problema, plantea un interrogante al que cada hombre debe dar respuesta. Un problema que no tiene solución sencilla, ya que, como hemos dicho, ninguna acción concreta aporta por sí misma las claves para una respuesta definitiva, sino que remite a una cadena de actos, o, si se quiere, de fines, cuyo sentido último no es fácil establecer para cada uno de los hombres. En ese sentido la acción humana es un continuado intento de responder del mejor modo posible a la pregunta sobre el sentido más pleno de la vida humana. Vivir una vida humana no es más que enfrentarse con el reto de ese continuado interrogante. Así como el pájaro ha nacido para volar, movimiento simple y no problemático, el hombre ha nacido para obrar, es decir, para dar respuesta a la pregunta sobre el sentido último de la vida humana, lo cual constituye un reto, y el único modo de averiguarlo.

De todo lo que llevamos dicho se deduce que el fin que siempre subyace detrás de toda acción humana no puede ser captado de modo inmediato y pleno. Por eso, desde muy antiguo se ha dicho que lo que mueve al hombre es la búsqueda de la felicidad. Algo que aunque todo el mundo busca, nadie sabe en realidad en qué consiste. En determinadas ocasiones, por ejemplo cuando se realiza una acción tan trivial como beber un vaso de agua, puede parecer que no está presente el concepto de felicidad. Pero, como se ha hecho patente en algunos desórdenes psicológicos, la ausencia de ese sentido implícito de felicidad, que algunos llaman la alegría de vivir, aparece la depresión, y con ella desaparece o se debilita el impulso para llevar a cabo algo tan simple como beber un vaso de agua.

Ni siquiera cuando realiza algo tan básico como alimentarse, se mueve el hombre exclusivamente por una pura necesidad fisiológica. Puede, por ejemplo, plantearse la disyuntiva de elegir entre un helado y una fruta, pero al mismo tiempo acordarse de que había decidido no engordar, ya que está preocupado por mejorar su figura, algo que hace relación a su relación a los demás. Puede incluso que desee ayunar para reparar por sus pecados, o para que lo pueda tomar su hijo pequeño. Esto quiere decir que toda acción humana, por trivial que pueda parecer, revela algún sentido de lo que es la vida digna. Sólo si fuese como un conejo, satisfaría el hombre su apetito de modo automático y sin problemas, guiado por el simple impulso fisiológico. No necesitaría una idea de la felicidad, pero tampoco necesitaría el concepto de economía.

¿De dónde procede esa idea de felicidad que está presente de un modo u otro en la acción de todos los hombres? Una respuesta bastante convincente sería sostener que tiene su origen en el grupo humano donde el agente ha sido educado, y donde lleva a cabo su acción. Ahora bien, a lo largo de la historia han existido muchas comunidades humanas, y muchas formas de entender la felicidad, o el sentido de la vida plena. Por otro lado, es evidente que dentro

de cada comunidad humana, cada uno de sus miembros tiene su versión propia de esa idea común de la felicidad. Cabe entonces preguntarse lo siguiente: ¿Hay algún principio básico de donde procede la idea de felicidad? ¿Dónde reside ese principio, en cada uno de los individuos, o en la cultura común?

El hecho de que la acción humana sea problemática es un motivo más para reforzar la tendencia biológica a vivir en común. Vivir en una comunidad, con una cultura, unas costumbres, y unas leyes, de algún modo da resueltos muchos de esos problemas, al menos los más básicos, y en ese sentido economizan el modo de llevar adelante la acción. Evita que cada generación, y cada hombre, tenga que comenzar la acción desde el principio. Permite ser enseñado y educado en el respeto a unos límites comunes de lo que se debe hacer, y lo que se debe evitar, y actuar por tanto a partir de un marco de racionalidad común que facilita y potencia la racionalidad de cada uno.

Cuando un niño nace, necesita ser enseñado y educado. En sus primeros instantes se mueve por instintos, afectos, miedos, etc. En el seno de su familia, se le enseña a gobernarse de acuerdo con la cultura y las leyes propias de la comunidad a la que pertenece su familia. Cuando de algún modo llega a entender el sentido básico de la racionalidad común en la que ha sido educado, se dice que ha alcanzado el uso de razón, que puede comenzar a gobernarse por sí mismo, y que se le puede entregar el control de su propia acción, para que construya su propia racionalidad.

Si el hombre viviese aislado, y en absoluta soledad, sin la ayuda de los demás hombres, sus problemas serían de tal calibre, que su racionalidad y su misma vida se colapsarían. La vida humana sólo es viable a partir de un umbral mínimo de la racionalidad, es decir, en el seno de algún tipo de comunidad donde se haya desarrollado una cultura y un sentido de lo que es la vida humana feliz. Vivir en comunidad es lo mismo que vivir bajo el gobierno de las leyes, o, lo que es lo mismo, bajo la guía de unos principios comunes de racionalidad, a partir de los cuales se hace posible la racionalidad propia e intransferible de cada persona. Unos principios que por ser comunes y básicos suelen ser expresados en forma negativa, como prohibiciones, que recogen y sintetizan lo que la práctica y la experiencia han señalado que conviene evitar para no impedir un modo ordenado de vida en común. Los animales ni son capaces de ley, ni la necesitan, ya que sus comunidades no son ensamblajes de racionalidades diseñadas por ellos mismos.

Las leyes de una ciudad o comunidad humana son principios comunes y básicos de racionalidad, pero no sustituyen a la racionalidad propia de cada hombre. Cada hombre, por estar situado en su propio sitio, y dentro de su propio mundo, forma con la ayuda de las leyes de la ciudad a la que pertenece, su propia y personal racionalidad, pero necesita además del apoyo de un lenguaje y de una cultura. En la antigua lengua griega la palabra ley designaba también los muros de la ciudad, aquello que contiene y hace posible una determi-

nada concepción común de la vida, una racionalidad humana básica, que luego cada uno vive y desarrolla en forma personal y diferenciada.

Sin una cultura, y sin la ley propia de una comunidad política no sería posible una vida digna, y nadie podría formarse un cierto carácter, ni llegar a saber el sentido de su acción. No es posible una vida humana separado de los demás. Las leyes y la cultura no podrán surgir de la cabeza de un hombre que viviese aislado, ya que ni tan siquiera podría comportarse de modo animal. No está ni tan siquiera preparado para vivir en el cerramiento del bruto.

Las leyes, como hemos visto, encierran y protegen un tipo de racionalidad mínima y común, que resuelve gran parte de los problemas que plantea la acción humana, y que por eso mismo permite a cada hombre actuar con mayor libertad y seguridad, sin necesidad de comenzar desde el principio. Luego, aunque las leyes tienen que ver con la defensa de lo común, se orientan a posibilitar y potenciar la acción de cada hombre. Esto plantea el problema de la autoridad de la ley. ¿Quién establece las leyes? ¿Dónde reside la autoridad para ordenar las acciones humanas?

En el mundo antiguo se consideraba que la autoridad de la ley residía en la sabiduría de los más remotos predecesores, un modo de remitir a un origen de los tiempos, y en último término a una acción directa de los dioses. Esta invocación a la antigüedad, y a su origen sagrado era un modo de reforzar la inevitable debilidad de todas las leyes humanas. No son iguales las leyes de los griegos que la de los persas. Lo que en un lugar es lícito, en otro puede estar prohibido. Sin el supuesto apoyo de un origen sagrado la autoridad intrínseca de las leyes humanas es muy precaria.

La aparición del cristianismo supuso, desde el punto de vista de los antiguos, una verdadera amenaza para la autoridad de las leyes de las ciudades, y de modo especial para Roma. El Dios de los cristianos no se consideraba autor de la ley de ninguna ciudad humana, y parecía desentenderse de ese problema. Esto de modo implícito venía a declarar que ninguna ley humana es perfecta, y que en consecuencia es una blasfemia declararla sagrada y de origen divino. Los cristianos fueron por eso acusados de hombres sin ley, sin ciudad, y por tanto ateos.

Algunos pensadores cristianos para defenderse de esa acusación, y partir de ideas que ya existían con anterioridad, elaboraron el concepto de ley natural¹ como un nuevo modo de fundamentar la autoridad de las leyes humanas. Una nueva manera que no remite al pasado, al origen de los tiempos, sino que fundamenta en presente, en la misma racionalidad humana, en el modo de desenvolverse la acción humana. Toda ley humana, toda racionalidad de ac-

¹ Respecto del concepto de ley natural puede consultarse Crove, M.B. (1977) e Inciarte, F. (2001).

ción, remite a la propia naturaleza humana. En ese sentido, cada hombre, por encima de la cultura, y de la ley propia de su ciudad, es de algún modo ley para sí mismo. En último término se gobierna por su propia y personal racionalidad, guiada y orientada por la naturaleza común de todos los hombres.

Se trata efectivamente de una ley, porque constituye principio básico o fuente de toda racionalidad. Pero se distingue de las leyes humanas, tanto por el modo de promulgación, como por su ámbito de aplicación, así como por su Autor. Dios no ha creado las ciudades, ni es el autor de las leyes de cada una de ellas, pero ha creado la naturaleza humana como una racionalidad que permite establecer ciudades y leyes. Esa racionalidad básica y fundamental, que constituye la esencia de la naturaleza humana, es lo que se llama ley natural.

En cuanto naturaleza o principio de acción, la única forma de promulgación de la ley natural es a través de sus operaciones. Lo cual quiere decir que no es cognoscible directamente, sino por sus operaciones. Además, como las acciones humanas no son necesarias, sino contingentes y variables, se sigue que la ley natural no sólo no es cognoscible de modo directo, sino siempre en forma parcial y aproximada.

Es inútil intentar acceder a la ley natural por pura reflexión teórica, ya que es ella misma la que hace posible la teoría. En consecuencia, sólo es accesible mediante su práctica, algo siempre imperfecto y mejorable. Es propio de la práctica la existencia de una especie de circuito de alimentación entre la naturaleza humana y sus operaciones. Si se logra una buena práctica, se mejora el conocimiento de las capacidades de la naturaleza, de la racionalidad humana. Si, por el contrario, se sigue una mala práctica, se hace cada vez más difícil conocer lo que es racional y recto. Si alguien quiere aprender a cantar, lo que hace es introducirse en una comunidad de buenos cantantes, donde se practica el buen canto. Pero si estuviese rodeado de malos cantantes, cada vez cantará peor, y le será más difícil descubrir los principios racionales del buen cantar.

Si el conocimiento de la ley natural se realiza mediante su práctica, quiere decir que sólo es posible acceder a ella en el seno de una comunidad humana, de una cultura, y de unas leyes. Por eso es muy importante contar con la ayuda de una buena educación, una buena cultura, y de unas buenas leyes. Si esto no sucede, se hace más difícil, aunque no imposible. En medio de las tiranías más horribles y opresoras, siempre ha habido personas que han sabido dar ejemplo de seguir con rectitud los principios de la ley natural, o de recta racionalidad.

El ámbito de aplicación de la ley natural es distinto del de las leyes de una ciudad. Estas ni pretenden, ni pueden prever todas las contingencias de las acciones de todos los ciudadanos. La ley natural, en cuanto principio de acción racional, está continuamente provocando el juicio y la moderación de la acción. Por eso se puede decir que en cuanto fuente de toda racionalidad, personal y común, afecta a toda acción humana, en toda circunstancia. Pero como

no es cognoscible a priori para ningún agente humano, el hombre sólo la puede descubrir a través de las leyes y la cultura de la propia ciudad. En este sentido la ley natural, y la ley de cada ciudad, se apoyan mutuamente. Ninguna ley humana sería posible sin ese sentido de lo recto racional que la ley natural pone en la cabeza y en corazón de cada hombre, y para cada hombre será más o menos fácil vivir de modo recto, si el ambiente y las leyes de su ciudad se acercan o se alejan a ese principio básico de racionalidad humana que es la ley natural.

Por tanto es falso entender la ley natural como apartada y en competencia con las leyes civiles. En realidad las apoya y las dota de autoridad. Cuando, en el conocido caso de la tragedia de ese nombre, Antígona, en nombre de la ley natural se opone a una ley injusta, a la disposición inicua de dejar los muertos sin enterrar, no se opone a la ley de su ciudad, sino que en realidad la preserva, ya que la remite a la fuente de su verdadera autoridad. Invocar la propia conciencia no es una postura subjetiva, ni se opone a la ley de la propia ciudad, sino que remite a la ley natural, fundamento último de la autoridad sobre la que se construye cualquier ley humana.

La misma diversidad de comunidades humanas, de distintas leyes civiles, pone de manifiesto la existencia de la ley natural. Ninguna ciudad, ninguna ley, ni ninguna idea de la vida humana, agota la plenitud y el destino de la naturaleza humana. El hombre no puede por sí mismo alcanzar la plenitud del bien, la vida lograda y feliz. La «ley natural» se alza como garantía de la libertad humana frente a todo totalitarismo. Cierra el paso a todo intento de convertir una costumbre o ley particular en norma suprema no sólo de vida, sino de moralidad. La conciencia humana es fundamento último de la libertad del hombre, y fuente de autoridad de cualquier ley civil.

La propia dificultad del juicio sobre el bien y el mal posible, esencia de la ley natural, hace que se exprese de modo asimétrico. Como para el hombre no es posible hacer el bien absoluto, su juicio sobre lo bueno es siempre aproximado y tentativo. Sin embargo, la mayor facilidad para hacer el mal, que ontológicamente es más próximo al hombre, hace que el juicio sobre lo malo, y lo que debe ser evitado, es más directo y certero. Por eso las leyes civiles guardan un prudente silencio sobre el bien posible, mientras que establecen con toda precisión el mal que se debe evitar. De la ley natural es más cognoscible su aspecto negativo, el mal que prohíbe, que su aspecto positivo, el bien al que tiende, que constituye su propia esencia.

Las proposiciones que se siguen de la ley natural no son verdades exactas y necesarias, como las de una demostración matemática, sino tópicos o lugares comunes, leyes humanas, cultura o convicciones compartidas. Pueden ser objeto de discusión, y pueden ser aceptadas o rechazadas, sin posibilidad de emplear argumentos contundentes, o evidentes por sí mismos. Por eso en ese tipo de conocimiento cuatro ojos ven más que dos, y no es posible estar abso-

lutamente seguro de la propia opinión. Siempre se puede argumentar mejor o peor a favor, o en contra, de un determinado modo de actuar, pero no es posible una solución mecánica e inevitable. Sin esta holgura, la misma acción humana no sería posible. Por eso, en lo que se refiere a la acción humana, se hace precisa la ayuda de una comunidad que tenga una buena práctica en reconocer lo bueno y lo mejor. La ley natural, aunque supone responsabilidad personal, no es posible sin la mediación de una comunidad, sin una cultura y unas leyes que faciliten la acción humana.

No se puede pretender aplicar la ley natural con la precisión y el rigor de los juicios de la lógica. Hay siempre una inevitable contingencia, un más y un menos, un mejor y un peor. Hay conclusiones más evidentes, y otras que no lo son tanto, ni para todo el mundo. Pero aun así, puede no ser evidente para algunas comunidades muy depravadas, y muy alejadas de una recta práctica de la ley natural.

Para tener conciencia recta, saber juzgar acertadamente, se requiere práctica, experiencia y consejo. Sólo así se crea una especial facilidad para rectificar el propio juicio. En este sentido el hombre prudente es alguien escarmetado, que sabe rectificar cuando es necesario. No es posible tener conciencia recta sin dar y recibir ayuda en la conducción de la propia vida.

Sólo mediante el diálogo, entendido como contraste racional de opiniones, el hombre puede reconocer lo bueno y lo mejor, establecer las razones más sólidas para seguir un determinado modo de hacer. Esta discusión, que a veces puede parecer interminable, confirma que no todo es igual, y que no es lo mismo un comportamiento que otro.

La ley natural no se plantea nunca en forma de alternativa fundamental entre el bien y el mal, en términos absolutos, ni hay que decidir en un solo acto y de una vez por todas, sino que requiere la práctica de toda una vida, el empeño por descubrir el bien posible, aquí y ahora. Se trata por tanto de un juicio provisional, sometido a continuas instancias de revisión, que pueden conducir a la formación de un buen o mal carácter. El juicio moral absoluto sólo puede ser un juicio final, y en último término un fin de la historia.

Admitir la ley natural es sostener que el valor de la vida de cada hombre debe ser juzgado en función de la rectitud de su conciencia, algo que sólo Dios conoce.

3. Iusnaturalismo racionalista y economía

A partir del siglo XVII, la idea de ley natural fue entendida desde una visión racionalista, con lo que acabó resultando un concepto incomprensible e inviable. El prejuicio epistemológico de que sólo puede ser real lo cognoscible de forma certera, o lo reducible a principios evidentes por sí mismos, hizo que la

ley natural se entendiese como un conjunto de ideas evidentes por sí mismas, alcanzables directamente por cada hombre. Sería algo así como un conjunto de sentencias evidentes, a partir de las cuales, cada hombre, por vía deductiva, podría establecer la conducta justa en cada momento. Es decir, la ley natural dejaría de ser un principio vital operativo, para quedar convertida en una especie de reglamento básico de instrucciones a seguir para construir razonamientos a priori, y carentes de vida, en los que se presume quedaría encerrada toda la inesperada riqueza de la acción humana. Pronto se comprobaría que esta visión de la ley natural era insostenible. Es imposible explicar cómo cada hombre podría, por sí mismo, llegar al conocimiento certero de unas proposiciones lógicas y evidentes.

El fracaso de esa visión racionalista de la ley natural llevó a su rechazo, y condujo a la idea de que el único modo de regular la acción humana tiene que provenir de una ley de la naturaleza. Es decir, de un principio de orden global que regula desde fuera las consecuencias, o efectos externos, de todas las acciones posibles, y que se impone de modo necesario. Al logro de ese supuesto orden global colaboran de modo inevitable las acciones de todos los hombres, sin que sean conscientes de ello, y sin que ni tan siquiera tengan intención de hacerlo. Esta especie de la ley de la naturaleza para las conductas humanas actuaría en forma de «mano invisible» que lleva al logro del orden social con independencia de las motivaciones de cada hombre.

En tal supuesto, la libertad humana sólo podría ser fruto de una voluntad entendida como puro arbitrio, como impulso a la acción, que nada tiene que ver con la razón. Se produce así una fractura entre razón y voluntad, que de algún modo resulta inevitable, si se parte de la idea de que la razón, a la hora de gobernar la acción humana, se limita a calcular estructuras mentales, esquemas teóricos de posibles consecuencias relacionadas entre sí de modo funcional y global. El resultado es un diseño dualista de la acción humana, en el que la compatibilidad entre libertad y orden se hace un problema irresoluble.

Poco tiempo después del rechazo de la visión racionalista de la ley natural, y como consecuencia de la epistemología dominante, se empezó a pensar que el mundo propio de la acción humana tenía que estar regulado por algo muy similar al tipo de ley de la naturaleza que regula el universo, y que de modo matemático había descrito Newton, permitiendo explicar de modo muy simple y brillante el armonioso y ordenado movimiento de los planetas, y en general la disposición universal de todos los cuerpos.

Para construir un modelo mecánico o matemático del mundo de la acción humana hacía falta llevar a cabo varias operaciones de «simplificación de la realidad». Es decir, reducirla a un esquema matemático, a lo que permanece igual e inamovible. Newton, mediante una asombrosa y extraña síntesis de atomismo y platonismo, había creado la ficción de los corpúsculos, o puntos del espacio euclideo que al mismo tiempo tienen masa. De modo similar, para

crear la nueva ciencia de la economía, había que reducir el agente humano a la ficción de un agente que se mueve, pero no cambia. Es decir, al que sus acciones de ningún modo lo cambian. Surge así el «agente económico» que sería el equivalente al átomo de la mecánica. Cerrado sobre sí mismo, auto-suficiente, e indistinguible. No puede establecer relaciones con los demás, ya que eso lo cambiaría sustancialmente, lo haría singular, y no podría ser reducido a la universalidad y constancia de los términos matemáticos. Este «agente económico» sólo puede moverse de modo mecánico, en forma instantánea, y sufriendo acción a distancia, como ocurre con el principio de gravitación universal.

Con estas simplificaciones, y otras similares se logró un modelo del orden social como equilibrio mecánico, de modo muy parecido al modelo mecánico del orden del universo.² Surgía así lo que se pensaba podía ser una verdadera ciencia de la acción humana, un conocimiento claro, distinto, certero, previsible, y manipulable.

El problema que enseguida se plantearía es que en esta concepción mecanicista del orden social, o de la acción humana, hay una inevitable confusión entre lo normativo y lo descriptivo. Si, por ejemplo, el planeta Venus dejase de seguir la órbita que le asigna el modelo de Newton, el universo se destruiría, ya que el modelo no deja otra alternativa. Pero en el caso del mundo humano, es evidente que eso no sucede, y si sucediese, sería imposible explicar la libertad humana. El orden social, entendido como equilibrio, no es algo empírico y observable, sino la imposición de una idea peculiar de cómo debe ser el orden humano. Se plantea entonces una sospecha inevitable. Crear una mecánica social ¿no es otro modo de imponer una concreta ley humana, como principio supremo de moralidad?

Imponer que los «agentes económicos» estén sometidos a las mismas tendencias universales, y que reaccionen siempre del mismo modo, es condición imprescindible, si se impone que la acción humana sólo puede ser estudiada desde una visión mecanicista, causalista, y determinista. Constituye entonces el único modo de asegurar la existencia de un solo tipo de orden social, de un solo equilibrio. Pero, si por el contrario, se admitiese que los agentes son distintos, que cambian con su acción, entonces no hay posibilidad ninguna de regular la acción humana desde un marco externo y global, ya que éste sería absolutamente impredecible.

Si se insiste en esa visión mecanicista de la acción humana, es casi inevitable la tentación de asegurar que el único equilibrio posible es también un orden social normativo, que por eso mismo debe ser declarado el único justo, el que proporciona la máxima felicidad a todos los agentes. Una verdadera amenaza a la libertad de la acción humana.

² Para una visión más amplia de este tema puede verse Martínez-Echevarría, M.A. (2004)

La pobreza de la visión racionalista de la acción humana, por paradójico que pueda parecer, es consecuencia de una drástica revisión a la baja de la capacidad y potencia de la razón, a la hora de guiar la acción humana. Supone una concepción de la razón simple y certera, pero miope, incapaz por tanto de gobernar la complejidad de la racionalidad humana. Una razón que se limita a actuar como un algoritmo, destinado a calcular las consecuencias de las decisiones de los individuos, en relación a unas condiciones previas, que determinan de modo único el equilibrio resultante.

Pero al mismo tiempo, a esta idea tan simplista de la razón se le exigen unas condiciones sobrehumanas. En realidad tendría que ser propia de algún tipo de «demonio de Laplace». Su capacidad de cálculo no sólo debe ser infinita, sino que además tiene que calcular de forma instantánea. Se le exige comportarse como una especie de gigantesco mecanismo algorítmico que acabaría por colapsar bajo la desmesura de los requerimientos del tipo de cálculo que se le exigen. No tiene nada de extraño que muchos que sostienen esta idea mecanicista de la razón hayan llegado a preguntarse si los ordenadores razonan, o si es posible una inteligencia artificial.

Se supone además que los «agentes económicos» sólo tienen tendencias sensibles, y al mismo tiempo que son ilimitadas e insaciables, con lo que se incurre además en otra grave contradicción en el modo de entender la razón. ¿Cómo puede la razón tender de modo ilimitado a algo que por sí mismo es limitado? Sólo se puede desear de modo ilimitado lo que de algún modo está abierto a lo ilimitado. La razón que guía la acción humana no puede ser simplemente teórica, y mucho menos una simple capacidad de cálculo.

Diluida en una red de movimientos mecánicos armonizados, la acción humana se hace irrelevante e impersonal. No hay posibilidad de historia, sólo de estados mecánicos instantáneos, que nada tienen que ver con el anterior, ni con el posterior. Tampoco hay posibilidad de que el agente llegue a configurar un carácter, sólo se limita a variar su trayectoria si detecta la presencia de un obstáculo.

Esta reducción mecanicista del mundo humano conlleva también la correspondiente reducción de la idea de felicidad. Si la ley de la naturaleza que gobierna ese mundo lleva de modo inexorable a un único resultado, a un equilibrio estable y predecible, ese resultado no puede ser otra cosa que la expresión objetiva de la felicidad de todos los agentes. Para ser feliz hay que ser racional, adaptarse a los requerimientos de una ley de la naturaleza, someterse a las condiciones de equilibrio global impuesto por el diseño a priori del sistema.

Más tarde o más temprano, y por encima de todas las estrategias encaimadas a ocultarlo, se hace evidente que la causalidad determinista, propia de todo tipo de diseños mecanicista, es claramente incompatible con el carácter libre de la acción humana. Asunto que ha constituido el talón de Aquiles de este modo racionalista y mecánico de construir la teoría económica.

Han sido muchas las soluciones que se han propuesto para dar solución al problema de la compatibilidad entre libertad y las versiones externas y objetivista de la racionalidad económica. Los primitivos liberales trataron de salvar ese escollo mediante el recurso a la metáfora de «una mano invisible», que de algún modo parecía hacer compatible el determinismo de un diseño mecánico con la libertad del agente. En el otro extremo se situarían las propuestas de los republicanos radicales, según los cuales la racionalidad, en el sentido de conformidad con el equilibrio social, es el logro por excelencia de la libertad y la felicidad. Según éstos, al agente racional no le queda más remedio que ser también necesariamente libre. En la actualidad predomina un consenso bastante amplio de que no es posible una conciliación entre una interpretación mecánica o matemática del mundo humano y la libertad o manifestación de plenitud del acto humano.

A finales del siglo XIX se llevó a cabo un nuevo intento para hacer compatible la libertad humana con la teoría económica, desde unos supuestos metodológicos distintos.³ Este intento se basaba en el rechazo del rígido esquema mecanicista de la acción humana, pero mantenía el mismo objetivo metodológico. Se proponía demostrar que la economía constituía una verdadera teoría de la acción humana, con el mismo rango epistemológico que las demás ciencias «duras» de finales del siglo XIX. Es decir, pretendía demostrar que hay una teoría de la sociedad, y de la acción humana, que se ajusta plenamente a los requerimientos del método científico. Una postura en la que es patente, como se verá, el influjo neokantiano.

En cuanto ciencia, o teoría de la acción, la economía no puede, ni debe, renunciar al método analítico. Los fenómenos económicos más complejos deben por tanto ser explicados a partir de unos supuestos elementos básicos de la acción económica, algo que se considera una propiedad estructural del individuo humano; con lo que se mantiene la idea de que los agentes económicos son iguales e indistinguibles, y que la relación entre ellos sólo puede ser de mercado, es decir, regulada y controlada por un principio básico de racionalidad económica objetiva, de cálculo interesado, que se supone el único tipo de relación compatible con ese modelo abstracto de individuo.

Lo único que diferencia este enfoque de su alternativa mecanicista es que esa supuesta racionalidad económica básica del agente económico no viene condicionada por un resultado global y a priori de equilibrio, sino que de modo kantiano se supone un a priori de la mente humana. En ese sentido, se trata de una teoría la acción humana más radicalmente individualista.

³ Nos referimos a lo que se puede llamar tendencia o corriente austriaca de la teoría económica. Para el enfoque que aquí exponemos es muy revelador el estudio de Oakley, A. (1997).

En el diseño mecanicista, cada agente, a partir de unos precios de equilibrio determinados de forma exógena, diseña una conducta coherente con el equilibrio que se pretende alcanzar. Desde este nuevo modo de enfocar la acción humana, se niega que el individuo pueda disponer de una información objetiva, de unos precios de equilibrio, por lo que sólo puede guiarse por una información subjetiva. En tal caso, los agentes son racionales, ya que se guían por un principio básico de racionalidad económica, pero no se puede asegurar que su resultado sea de equilibrio, ya que depende de la calidad de la información que emplean a la hora de tomar decisiones.

Se trata por tanto de un modelo de acción humana donde se supone que el agente debe aprender, a la vista del resultado alcanzado, y a juzgar por tanto de la información de la que dispone. Ahora bien, como su racionalidad básica se supone inalterable, sólo le queda la posibilidad de mejorar su información. Pero esta misma necesidad de aprender y mejorar, así planteada, lleva directamente al problema de la objetividad, que constituye el talón de Aquiles de este modo de enfocar la acción humana.

El origen del tipo de objetividad sólo puede ser algo externo al agente, con lo que o se vuelve a la misma idea del enfoque mecanicista, y se toma como criterio último de racionalidad algún tipo de diseño a priori del orden social, o no cabe alternativa. Sin ese tipo de objetividad no hay posibilidad de construir una teoría científica de la acción humana.

Una vía de escape de este escollo ha consistido en remitir a una objetividad global y externa, el mercado, pero no entendida como equilibrio mecánico, sino como proceso que conduce a una mayor coordinación de los planes de los agentes. Algo que no aleja la gravedad del problema metodológico planteado, ya que el mercado como proceso, o tiene una finalidad funcional, o carece de sentido. Decir que el mercado es un proceso global de generar y difundir información lleva de modo inevitable a la pregunta por su finalidad.

Una teoría de la acción humana que fuese estrictamente subjetiva ni tan siquiera permitiría asegurar que el proceso de mercado aumente continuamente su eficiencia en la generación y transmisión de la información. En tal caso, no hay posibilidad de elaborar una teoría económica que permita predecir cómo los agentes aprenden a coordinar sus planes de acción.

Cabe otra vía para dar entrada al tipo de objetividad que requiere el método analítico de la acción humana. Consiste en suponer que el principio de racionalidad básica de cada individuo es por sí mismo objetivo. Pero eso implica lo mismo que sostengan los iusnaturalistas racionalistas: admitir la posibilidad de que los agentes tengan de modo innato los principios básicos de una ciencia de la acción.

Si se insiste en un subjetivismo radical, el sistema se hace caótico e imprevisible, y el mismo proceso de mejorar la información se haría inviable, ya que los planes de acción podrían hacerse cada vez más inconsistentes. Si, por

el contrario, se insiste en que el conocimiento subjetivo está guiado y orientado por un proceso objetivo de acumulación de conocimiento, que permite formar planes individuales de acción cada vez más consistentes, entonces la libertad del agente se hace cada vez más difícil de explicar. En el primer caso es inevitable la acusación de nihilismo teórico, en el segundo caso hay una tendencia a tomar algún tipo de equilibrio mecánico como paradigma de cualquier posible teoría.

Todos estos problemas epistemológicos y metodológicos han servido para poner de manifiesto que la acción humana no es tratable desde la simplicidad de la lógica formal. En la acción humana no hay nada estrictamente necesario. Su estudio requiere de otro tipo de lógica.

4. Bases para un estudio de la acción económica

El estudio de la economía debe ser entendido como un aspecto o dimensión de la acción humana. No es por tanto posible una teoría económica, en el sentido estricto de un conocimiento necesario, guiado por una causalidad eficiente y determinista. En la economía sólo cabe el conocimiento aproximado y estimativo, que, a su vez depende de la evolución de las condiciones culturales e institucionales.

La economía se refiere al modo en que se desenvuelve la vida diaria de una comunidad humana. Es decir, a los aspectos institucionales y legales que facilitan que los hombres puedan llevar adelante sus propios planes vitales. No hay posibilidad de considerar los planes de cada individuo como separados de los demás. La acción humana implica siempre a otras personas, de tal modo que sin esa continuada interrelación, no se entiende la acción humana, como tampoco sería posible saber de qué agente se trata. Por tanto no es posible enfocar la economía en una perspectiva exclusivamente analítica. No cabe partir de un supuesto individuo que dispone de una racionalidad previa a cualquier relación con los otros hombres, ya que toda racionalidad tiene que ver precisamente con el modo en que se lleva a cabo esa integración con los planes racionales de otros hombres. Ningún hombre es autosuficiente, ni puede prescindir de la ayuda de los demás, ya sea interesada o desinteresada. Hablar de racionalidad individual sólo tiene sentido en algún marco de racionalidad común. Es inútil, y carece de sentido, explicar la sociedad como agregación de racionalidades individuales desconectadas entre sí. De ese modo lo único que se obtiene es lo mismo que se pone: el estereotipo de racionalidad de un supuesto individuo único e indistinguible. Hay que tener siempre presente que lo que hace a los individuos desiguales, y los convierte por tanto en verdaderos agentes, es precisamente que sus relaciones son propias y distintas de cada uno de ellos, de tal modo que sus racionalidades no son ni idénticas ni absolutamente coincidentes.

La acción humana no es ni algo puramente individual ni algo puramente colectivo. La individualidad racional hace referencia a otras racionalidades distintas y complementarias, y a una racionalidad común que hace posible la singularidad de la acción racional individual. El método analítico ha tendido a reducir la economía a un tipo especial de relación de mercado entre individuos autosuficientes y desinteresados los unos de los otros. El mercado como racionalidad uniforme, simplista y mecanizadora. Si todos los individuos fuesen iguales, y se ajustasen a una misma racionalidad, no podrían relacionarse más que de modo mecánico, ya que en cuanto lo hiciesen de otra manera, cambiarían sus racionalidades, y habría que abandonar el método analítico. En cualquier caso, ese tipo de análisis deja sin explicación el mismo hecho del mercado, o de la supuesta necesidad de intercambiar. Es evidente que el hombre necesita intercambiar para resolver de modo humano el remedio de sus necesidades, pero eso sólo es posible si se comparte una misma racionalidad.

La insistencia en el método analítico ha llevado a definir la economía como ciencia de los puros medios. Se olvida que aunque cada agente puede a voluntad establecer un límite gnoseológico al horizonte de los propios fines, no por eso deja de existir la apertura ontológica a otros fines, que es propia de la acción humana. La misma cosificación materialista de los fines, lo que se llaman medios de forma genérica, no es más que una imposición arbitraria de un límite al sentido siempre abierto de la felicidad. No hay manera de establecer medios, si no es con referencia a algún fin, con lo que la cadena se hace interminable.

Tratar de establecer una especie de ámbito intermedio entre lo puramente material y los fines propios del hombre es una ficción que ni siquiera resulta útil para mejorar la manipulación de la realidad. Cuando esto se ha intentado, y a ese ámbito se le ha tratado de dotar de autonomía, como si estuviese regido por unas leyes necesarias e inevitables, el resultado ha sido reducir la acción humana a la caricatura de un simple mecanismo automático.

La economía en cuanto aspecto de la vida política se orienta a hacer posible la vida pacífica en común. No se trata por tanto de un conocimiento necesario y de validez universal, como las sentencias de la geometría o la astronomía, a partir del cual se construye un único orden social. Se trata de un conocimiento tópico, siempre cambiante y aproximado, continuamente sometido a rectificación, objeto de continuado debate y elaboración entre todos los miembros de una comunidad.

No es igual la economía de una tribu prehistórica que la de una ciudad romana, ni la de una familia que la de una empresa. Cada una de ellas tiene la suya propia, unida a su propia racionalidad práctica, a su cultura, y a su sentido de lo que es la vida humana digna. Aunque todas las familias y todas las empresas tratan de hacer lo mismo, no lo hacen del mismo modo, ni desde la misma perspectiva. La economía es posible precisamente porque los agentes,

debido a sus estructuras de relación, son distintos y cambiantes. En un modelo de economía con individuos idénticos e invariables, el fenómeno de la creación de valor se convierte en un enigma.

No es el criterio económico objetivo, entendido en sentido técnico, el que crea la acción humana, sino al revés. El criterio de eficacia, que alguno considera el supuesto básico de la economía, no puede ser erigido en fundamento y clave explicativa del orden social. Un prejuicio fruto de una decisión cultural, y que ha dado lugar a un modelo de orden social que ni tan siquiera ha sido capaz de explicar realidades tan importantes para la vida económica como el dinero o la empresa.

En principio existen tantos tipos de economía como modos de resolver los problemas concretos de la vida diaria en común. No hay un modo único y objetivo de organizar la economía. Lo propio de la acción humana es ser creadora de orden, y no la de ser sometida a un orden previo y externo.

Las economías son de algún modo incomparables, y es absurdo intentar compararlas sólo por sus resultados externos. Lo cual no deja de ser una actitud cultural subjetiva. El mayor número de automóviles o teléfonos móviles por habitante no es suficiente, por sí mismo, para juzgar a una economía, y mucho menos toda una civilización. Corresponde a cada grupo humano juzgar su propia economía. Lo importante, en último término, es el respeto a la dignidad de las personas que forman parte de esa economía.

Es el respeto a la libertad de la conciencia humana, fundamento de la ley natural, el que hace posible una economía más justa y eficiente. Algo muy alejado de las preconcepciones deterministas y planificadoras del orden social, que no son más que visiones recientes de la siempre amenazadora mentalidad totalitaria. Hacen muy bien los llamados liberales en poner todos los medios para defenderla. Pero el mejor modo de salvaguardar la libertad no es invocar el resultado determinista de una supuesta ciencia de la acción humana, sino reconocer la necesidad de una defensa política de una libertad siempre amenazada. La simple prosecución mecánica de un supuesto e imparable progreso material, no sólo no protege la libertad, sino que es su principal enemigo.

Por su propia naturaleza toda economía es participativa. Nadie puede por sí mismo estar seguro de que sus acciones y decisiones son las mejores para él, y para los demás. Como tampoco nadie puede asegurar, que si cada individuo persigue su propio interés, bajo la guía de un puro proceso mecánico e impersonal, se alcanza de modo inevitable y mecánico un régimen de máxima libertad, y mayor bienestar posible. El propio interés no es criterio certero, y requiere de la deliberación y del consejo. Razón por la que tampoco es aceptable asegurar que esa abstracción mecanicista que es el Estado moderno pueda saber lo que conviene a todos y cada uno de los ciudadanos. La libertad no es un estado, sino un poder de la acción humana, por lo que corresponde a todos

y a cada uno defenderla, no encerrándose en los propios intereses. Sólo una vigorosa práctica en común puede hacer posible mayores ámbitos de libertad personal.

La economía, en cuanto aspecto de la política, depende de todos y cada uno de los miembros de una comunidad, y del modo en que se integran en ella. Puede ir a mejor, o a peor, sin poder asegurar la existencia de «manos invisibles» que liberen al hombre de su responsabilidad.

No deja de ser revelador que después de casi más de dos siglos de un continuado empeño por construir una teoría económica, no se haya logrado una explicación satisfactoria de la empresa. No es a los departamentos universitarios de teoría económica donde acuden los empresarios para formarse. No consideran de provecho que se les enseñe una teoría económica formalista, que consideran inútil e inaplicable. Es integrándose en una comunidad donde se lleva a cabo una buena práctica de la actividad empresarial, donde se aprende a llevar una vida digna en el servicio de las necesidades del público. Esta es la prueba más evidente de que la economía debe ser enfocado como un aspecto del conocimiento práctico, algo que se orienta no tanto a la obtención de un resultado concreto, como a potenciar la calidad de la misma acción, es decir, a la integración de la acción propia en la totalidad de la realidad social.

5. Bibliografía

- Crowe, Michael B. (1977), *The Changing Profile of the Natural Law*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Inciarte, Fernando (2001), *Liberalismo y Republicanismo. Ensayos de Filosofía Política*, Eunsa, Pamplona.
- Martínez-Echevarría y Ortega, Miguel Alfonso (2004), «Razón autónoma y modelos matemáticos de la acción», *Revista Empresa y Humanismo*, vol. 7, n.º 1, pp. 83-104.
- Oakley, Allen (1997), *The foundations of Austrian economics from Menger to Mises: a critical historical retrospective of subjectivism*. Edward Elgar, Cheltenham.