

ESTUDIOS

La quiebra antropológica de la economía neoclásica

Manuel López Casquete de Prado

Resumen: La económica neoclásica toma como uno de sus principales cimientos la elaboración contenida en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, de la que hace derivar una comprensión del hombre como ser exclusivamente centrado en la maximización de su interés particular. Sin embargo, para llevar a cabo una correcta comprensión de la obra de Smith, es preciso analizar a fondo la base antropológica contenida en su obra, sin duda mucho más compleja de lo que la tradición neoclásica ha considerado. En este artículo nos proponemos estudiar el planteamiento antropológico de Adam Smith, mostrar las desviaciones en la recepción e interpretación de dicho planteamiento y algunas de las consecuencias que ha generado en nuestra elaboración económica. Para ello ofrecemos una comparación entre la antropología de la economía neoclásica y otro modelo antropológico más completo y acordado a la naturaleza humana: el elaborado por el filósofo francés Jacques Maritain. De la comparación entre ambos modelos concluimos la necesidad de reelaborar las bases antropológicas en las que se basa la elaboración económica actual, heredera de la neoclásica, generando otras más completas y comprensivas de la riqueza de lo que significa ser humano.

Palabras clave: *Adam Smith, Maritain, Economía civil, Sentimientos morales.*

Fecha de recepción: 24 de mayo de 2018.

Fecha de admisión definitiva: 18 de diciembre de 2018.

Clasificaciones JEL: *A10, A11, A13, B13, B20.*

The anthropological breakdown of the neoclassical economics

Abstract: Neoclassical economics takes as one of its main foundations the reflection contained in *The Wealth of Nations* by Adam Smith, which derives an understanding of man as being exclusively focused on maximizing his particular interest. However, to carry out a correct understanding of the work of Smith, it is necessary to analyze the anthropological basis contained in his work, certainly much more complex than the one considered by the neoclassical tradition. In this article we aim to study the anthropological approach of Adam Smith, to show the deviations in the reception and interpretation of this approach and some of the consequences that it has generated in our economic development. For this purpose, we offer a comparison between the anthropological basis of the neoclassical Economy and a more complete focus raised by the French philosopher Jacques Maritain. From the comparison between these two models, we conclude the need of rebuilding the anthropological bases in the current economic development, heiress of neoclassical, in a more complete and comprehensive vision of the wealth of human nature.

Key words: *Adam Smith, Maritain, Civil Economics, Moral Sentiments.*

La banque de rupture anthropologique de l'économie neoclassique

Résumé: L'économie néoclassique prend comme l'un de ses principaux fondements une idée contenue dans *The Wealth of Nations* d'Adam Smith, dont elle tire une compréhension de l'homme comme étant exclusivement axé sur la maximisation de son intérêt particulier. Cependant, afin d'avoir une compréhension correcte du travail de Smith, il est nécessaire d'analyser en profondeur la base anthropologique contenue dans son travail, qui est sans doute beaucoup plus complexe que la tradition néoclassique a considéré. Dans cet article, nous proposons d'étudier l'approche anthropologique d'Adam Smith, pour montrer les déviations dans la réception et l'interprétation de cette approche et certaines des conséquences qu'elle a générées dans notre élaboration économique. Pour ce faire, nous proposons une comparaison entre l'anthropologie de l'économie néoclassique et un autre modèle anthropologique plus complet et conforme à la nature humaine : celui élaboré par le philosophe français Jacques Maritain. De la comparaison entre les deux modèles, nous concluons à la nécessité de retravailler les bases anthropologiques sur lesquelles repose le développement économique actuel, héritier du néoclassique, générant d'autres plus complets et compréhensifs de la richesse de ce que signifie être humain.

Mots clé: *Adam Smith, Maritain, économie civile, sentiments moraux.*

I. Introducción: las tres almas de Adam Smith

La existencia de *tradiciones* en la ciencia económica manifiesta cierta identificación cultural que liga entre sí a los economistas de distintas generaciones que pertenecen a cada una de ellas. Estas tradiciones pueden fundamentarse en acervos culturales particulares de una nación, o bien en la formación de escuelas de pensamiento

académico, político, etc. De este modo, se puede hablar de una tradición británica especialmente brillante en el ámbito de la construcción de grandes teorías omnicomprendivas, y que vincula –más allá de diferencias teóricas sustanciales– a autores como Smith, Stuart Mill o Marshall (Screpanti y Zamagni, 2004, pp. 32–33).

La moderna ciencia económica tiene su origen en una gran revolución teórica que se produjo entre 1750 y 1780 y que supuso una gran ruptura con la tradición precedente. Esta revolución se concretó en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, brillante síntesis de múltiples influencias, que reflejaba la primera situación real en la que el orden capitalista se encontraba en condiciones de equilibrio, un equilibrio basado en la pequeña fábrica no mecanizada y sobre una economía de intercambio desarrollada completamente en el mercado nacional, en el que la *mano invisible* podía aún integrar la producción agrícola y la industrial. Esta obra marcó el punto de arranque de la tradición económica clásica.

Cuando Smith comienza a desarrollar su construcción teórica, el *mercantilismo* dominaba el ámbito económico europeo; este dominio se extendió durante los siglos XVI, XVII y buena parte del XVIII. El mercantilismo ofrecía un núcleo teórico común a las distintas políticas económicas nacionales, pero es difícil identificar un *sistema* de dichas ideas. El núcleo común del mercantilismo era que el Estado debía fomentar las exportaciones y dificultar las importaciones, de modo que las reservas nacionales de oro crecieran progresivamente. La primera consecuencia de las políticas mercantilistas fue erigir sistemas de protección en frontera, como tasas y aranceles a la importación.

Otra de las grandes influencias en la teorización económica de la época –y, en general, del pensamiento ilustrado– fue la teoría de la gravitación universal de Newton, que propició una idea de universo ordenado según principios racionales matemáticos –en línea con Descartes– cognoscibles por la inteligencia humana. Esta conceptualización entró rápidamente en contacto con la reflexión iusnaturalista y el esfuerzo por hallar leyes de orden natural también en el ámbito económico. Estas ideas, ampliamente difundidas en Gran Bretaña (y particularmente en las universidades escocesas), ejercieron un papel fundamental en el nacimiento de la economía política clásica.

Los autores moralistas ingleses y escoceses (Hume, Smith, Stuart–Mill), partían de la existencia de una benevolencia o sentido de humanidad (o *sympathy*) en la disposición del hombre hacia sus semejantes. En dicha *simpatía* natural humana se arraiga la vida social; de este modo se excluye de la antropología social tanto el recurso a argumentos metafísicos como a la necesidad del Estado. El problema

especulativo que genera este planteamiento es que no sólo resulta negado por el sentido común, sino que no es menos arbitrario e indemostrable que cualquier otra asunción metafísica (Screpanti y Zamagni, 2004, p. 97). En cualquier caso, este es el planteamiento antropológico desde el que parte Adam Smith.

Sin embargo, según la interpretación liberal ortodoxa de la obra de Smith –vigente durante al menos doscientos años desde la publicación de *La riqueza de las naciones*–, su gran contribución tiene lugar cuando se libra de esta matriz filosófica y de la arbitraria propuesta de la *benevolencia* para llevar al extremo las conclusiones lógico–empíricas. Esta interpretación elegida por los artífices de la economía neoclásica constituye una auténtica limitación en la comprensión de la obra de Smith. Pero lo importante es que esa orientación habría de marcar toda la evolución posterior de la economía neoclásica, haciéndola derivar hacia una concepción del ser humano como egoísta y exclusivamente auto–interesado. Los efectos de esta opción (de este sesgo, en nuestra opinión) han pesado de forma determinante en el modo de entender la economía que la tradición neoclásica nos ha legado. En el capítulo segundo del primer libro de *La riqueza de las naciones*, Smith parece recorrer ese camino:

But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and shew them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. [...] Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of (Smith, 2007, p. 9).

De este modo, e igual que en la fábula de las abejas de Mandeville, el mercado transformaría los vicios privados (el interés propio) en *virtud* pública. Así, con la propuesta de la *mano invisible*, Smith plantea que los individuos sirven al interés colectivo simplemente guiándose por el interés personal, *led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention* (Smith, 2007, p. 293).

Sobre esta interpretación de la obra de Smith se ha fundamentado una gran parte de la elaboración clásica; pero, sin embargo, no es la única plausible. De forma irónica, Screpanti y Zamagni (2004, p. 104) afirman que, si se quieren conocer tres opiniones distintas sobre un determinado problema, basta con interrogar a tres economistas elegidos al azar, o bien interrogar a uno solo: Adam Smith. Este comentario irónico puede resultar iluminador para adentrarse en el pensamiento del economista escocés. Estas tres *almas* de Smith son, según ellos, la *macroeconómica*, la *microeconómica* y la *institucionalista*.

A los efectos de este artículo, nos interesa detenernos solamente en la tercera de ellas, el *alma institucionalista*: para Smith, la armonía social deriva no sólo de la búsqueda del interés propio de los agentes económicos, sino que también se precisa de un lazo moral e institucional que vincule a los miembros de una sociedad y les invite a cooperar. Es decir, Smith no es un mero teórico del *homo oeconomicus* que entienda a los agentes sociales como individuos exclusivamente autointeresados, racionales y autónomos. Muy al contrario, entiende al hombre como un ser complejo, dotado de sentimientos diversos –y en ocasiones opuestos–, y en el que también están presentes sentimientos orientados hacia el bien de los otros, como la benevolencia (desear el bien para el otro, lo cual genera comportamientos cooperativos) o la simpatía (que es la predisposición a *meterse en la piel* del otro para valorar las consecuencias que tendrían en él las decisiones propias). También está presente en Smith el deseo de aprobación social, que comporta tanto elementos egoístas como altruistas. Desde este conjunto de sentimientos, se van decantando las normas morales y los comportamientos que contribuyen a la cohesión social, los cuales van informando el comportamiento de los individuos y configurando lo que Smith llama el *espectador imparcial*: la voz de la moral social vigente que progresivamente va adaptando a ella el comportamiento individual. Según la componente institucional del pensamiento de Adam Smith, son justamente esos sentimientos morales los fundamentos del orden social y económico. Podríamos deducir, en contra de la interpretación *canónica* liberal de la obra de Smith, que la *mano invisible* que vertebraba la sociedad y regula la actividad económica no es tanto la de la voracidad autointeresada como la del *espectador imparcial*.

Sin embargo, y aunque este *alma institucionalista* de Adam Smith resulta esencial para entender su obra, ha pasado desapercibida por más de doscientos años, y sólo en época reciente está siendo redescubierta y valorada. El contenido de esta componente de su pensamiento se encuentra en la *Teoría de los sentimientos morales* (1759) y en las lecciones de jurisprudencia que el autor dictó en la Universidad de Glasgow en los cursos 1762/63 y 1763/64. Siendo estas obras anteriores a *La riqueza de las naciones*, podría pensarse que Smith modificó su planteamiento previo con la propuesta de la *mano invisible*. Sin embargo, el autor escocés no abandonó nunca sus convicciones de juventud, como demuestra el hecho de que continuara publicando ediciones revisadas de la *Teoría de los sentimientos morales* hasta el mismo año de su muerte (1790).

Lo importante a los efectos que nos ocupan es que, a la luz del redescubrimiento de esta obra, se está llevando a cabo una relectura de *La riqueza de las naciones* acorde con el *alma institucionalista* del autor. Según esta relectura, dicha obra sería una investigación sobre las condiciones institucionales que hacen posible el

crecimiento del bien público a través de la búsqueda del bien privado, pero sin que el autor perdiera de vista en ningún momento que dichos comportamientos autointeresados no agotan la compleja realidad humana ni constituyen en sí mismos el fundamento del orden social. Si aceptamos este punto de partida, nuestra comprensión de la obra de Smith no sólo se hace más rica, sino que nos obliga a revisar las teorías liberales neoclásicas supuestamente basadas en la obra del economista escocés. Por ejemplo, es preciso cuestionar la tesis neoliberal de que los mecanismos automáticos del mercado son suficientes para lograr la cohesión social, ya que planteamientos de este tipo no captan la riqueza del pensamiento de Smith.

Quienes defienden que el éxito del mercado depende en exclusividad de los intereses egoístas de los actores, suelen invocar el célebre pasaje de *La riqueza de las naciones* en el que Smith afirma: *it is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest* (Smith, 2007, pp. 9–10). Sin embargo, la doctrina liberal ortodoxa olvida otra cita, quizás menos conocida, con la que Smith abre su *Teoría de los sentimientos morales*:

Por más egoístas que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros, de tal modo que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla (Smith, 1941, p. 1).

Es especialmente significativo que Smith considere *necesaria* la felicidad del otro para construir la propia; de este modo, la atención al otro es entendida como una componente esencial de la naturaleza humana. Esta idea está en la base de su planteamiento antropológico, y determina para él el modo en que los individuos toman sus decisiones, también en el ámbito económico.

No pretendemos con esto simplificar en exceso el problema de la comprensión de la obra de Adam Smith. Es evidente que existen algunas contradicciones en su obra, o al menos pasajes difícilmente armonizables. Para Screpanti y Zamagni (2004, p. 115), la clave de comprensión de este problema reside en que *La riqueza de las naciones* presupone las tesis de la *Teoría de los sentimientos morales*, particularmente la que reclama la existencia de un sistema de normas morales civiles y económicas basado en la *sympathy* y que posibilita que el mercado funcione sin un permanente recurso a la violencia o a la coerción. Sólo en el seno de una estructura de tipo relacional alimentada por los sentimientos morales es posible que la búsqueda del interés particular produzca resultados positivos.

La interpretación sesgada se ha producido cuando la cultura utilitarista ha transformado el *caso particular* de la economía de sujetos egocentrados en un caso *altamente representativo*, diseñando la teoría económica a la medida de la antropología *hiper-minimalista* del *homo oeconomicus*. Sin embargo, actualmente, a la luz del redescubrimiento del *alma institucionalista* de Smith, podemos decir que el autor escocés construyó un sistema teórico mucho más rico y complejo del que la interpretación ortodoxa ha considerado tradicionalmente.

En este artículo trataremos el paradigma antropológico del *homo oeconomicus*, surgido en la modernidad por vía de una interpretación sesgada de la obra de Adam Smith, para evidenciar sus limitaciones y mostrar la necesidad de su reformulación. En el epígrafe 2 expondremos sucintamente algunas de las consecuencias que ha generado dicha interpretación sesgada. A continuación, ya en el epígrafe 3, procederemos a contraponer dos concepciones antropológicas: el *homo oeconomicus* derivado de la interpretación sesgada de Smith frente a otra concepción más rica, que hemos denominado *homo integralis*, y que extraemos de la reflexión antropológica elaborada por el autor francés Jacques Maritain (1882–1973). Elaboraremos dicha comparación no sólo ciñéndonos al ámbito puramente antropológico, sino también por remisión a los modelos socioeconómicos a los que cada una de ellas da lugar. La conclusión de esta reflexión comparativa (epígrafe 4) apunta hacia la necesidad de una lógica antropológica y socioeconómica superadora del estrecho enfoque del *homo oeconomicus*, cuya comprensión del ser humano resulta reductora hasta la humillación.

2. Algunas consecuencias de la interpretación sesgada de la obra de Adam Smith

Esta interpretación distorsionada de la obra de Smith propició que sus herederos construyeran la *political economy* como el reino de los intereses particulares de los individuos, de modo que la relación entre ellos pasó a ser exclusivamente instrumental. De esta interpretación deriva la construcción utilitarista que culmina con Jeremy Bentham, quien considera al individuo no como parte de un todo interdependiente, sino como un átomo que desenvuelve su acción sometido a fuerzas impersonales e inmutables del mercado. El átomo utilitarista de Bentham obedece al único principio de maximizar su función de utilidad particular, entendiendo *utilidad* como ventaja, beneficio, placer, bien o felicidad. De este modo, el utilitarismo pretende estudiar de forma matemática esta función de interés particular, que resulta medida en función de siete componentes: *intensidad, duración, certeza, proximidad, fecun-*

didad, pureza y extensión (Bentham, 1969, p. 97). La separación entre técnica y ética que nace con Maquiavelo y que culmina en la modernidad con Descartes y Kant se hace aquí radical.

Las premisas antropológicas del utilitarismo descansan sobre una concepción del ser humano como hedonista y egoísta. En cuanto a los aspectos morales, el utilitarismo se basa en el criterio *consecuencialista*, de modo que el juicio moral que merece una acción está determinado por el carácter plausible o reprochable de sus consecuencias medidas en términos de utilidad, quedando al margen toda remisión a la intención del actor. Es decir, con el utilitarismo la acción humana no se valora ya en términos éticos, sino en términos de utilidad.

La comprensión antropológica del utilitarismo convierte a la persona en mera buscadora de felicidad hedonista entendida como ventaja, beneficio, utilidad o placer particular. En consecuencia, la comprensión de la felicidad pública en el utilitarismo queda reducida a la suma de las utilidades (placeres) particulares, perdiendo de vista la virtud civil y la paradoja de la felicidad eudemonística. Las bases antropológicas de la economía liberal quedan así firmemente establecidas. Es evidente que el error de Bentham consiste en identificar felicidad con utilidad: la felicidad, a diferencia de la utilidad, sucede en la relación; por eso es posible maximizar de forma individual el interés particular, pero no la felicidad particular. Por esta vía, y de modo progresivo, la ciencia económica se fue separando de la búsqueda de la felicidad para centrarse en la de la utilidad (particular, normalmente, o agregada cuando está referida a la sociedad):

Mientras la utilidad es la propiedad de la relación entre hombre y cosa [...], la felicidad es la propiedad de la relación entre persona y persona. [...] La felicidad debe compararse si se aspira a ella, exactamente lo contrario de lo que sucede con la utilidad. [...] La reducción de la categoría de la felicidad a la de utilidad es el origen de gran parte de la insuficiencia explicativa de la "vieja" ciencia económica (Zamagni, 2008, p. 179).

En ese proceso de separación de ética y economía es muy significativa la aportación de Wicksteed, para quien la economía como ciencia no tiene nada que ver con los motivos que determinan dicha actividad. Su planteamiento más conocido es el denominado *no-tuismo*, mediante el cual reivindica una relación económica anónima e instrumental que haga más eficiente el intercambio, y donde no queda espacio para la reciprocidad:

The specific characteristic of an economic relation is not its "egoism," but its "non-tuism". [...] So that, after all, "altruism" has no place in business, and "non-tuism" is equivalent to "egoism". [...] It is only when tuism to some degree actuates my conduct that it ceases to be wholly economic. It is idle, therefore, to consider "egoism" as a characteristic mark of the economic life. (Wicksteed, 1910, l.5.24 a 26).

El *no-tuismo* está presente en muchas construcciones teóricas en economía; de hecho, aún es frecuente encontrar en los libros de texto que los mercados son más eficientes en la medida en que son menores los vínculos relacionales de las partes. Esto conduce a la idea de que eficiencia y equidad son dos objetivos no solo distintos, sino también en muchas ocasiones antagónicos. Desde esta perspectiva, el *no-tuismo* asegura la eficiencia (aumenta el tamaño del pastel); será la autoridad pública quien, a posteriori, proceda a redistribuirlo con criterios de cierta equidad. Las relaciones, por tanto, son *externalidades* que deben ser objeto de estudio de otras disciplinas (sociología, filosofía, psicología...), pero no de la economía. Así, la reciprocidad queda definitivamente expulsada del pensamiento económico.

En la misma línea, el planteamiento de Pareto reduce al individuo –en la célebre sistematización de la *caja de Edgeworth*– a una mónada sin puertas ni ventanas, interesado meramente en sus propias cuentas, sin cooperar ni comunicarse con ninguno (Edgeworth, 1881). Esta concepción contrasta con la idea personalista de Stefanini, para quien *la mónada espiritual es toda puertas y ventanas* (Stefanini, 1951, en Rigobello, 1978, p. 246).

Aunque éste ha sido el planteamiento hegemónico en los últimos siglos de teorización económica, no se impuso sin oposición. Por ejemplo, en la escuela de Cambridge, Alfred Marshall (1842–1924) incorporó la relación y los fines de la persona en la teorización económica (Marshall, 1892). Su discípulo Arthur Pigou (1877–1959), por su parte, es considerado el pionero de la *economía del bienestar*. En su concepto de *welfare* contempla no sólo los aspectos monetarios, sino también las distintas componentes que determinan el estado subjetivo de bienestar (Pigou, 1920).

Podríamos decir que los economistas británicos clásicos continúan muchos de los planteamientos institucionalistas de Smith; no obstante, y aunque distinguen la felicidad del bienestar material, se centran casi exclusivamente en este último. A pesar de estas excepciones, con el avance de la revolución industrial y la difusión del utilitarismo, la visión institucionalista del mercado empieza a desaparecer del *mainstream* económico hacia mitad del s. XIX.

A consecuencia de todo lo dicho, parece claro que el principal efecto de la interpretación sesgada de la obra de Smith es el desarrollo del utilitarismo, propuesto originalmente durante los siglos XVIII y XIX en Inglaterra por Jeremy Bentham y continuado por John Stuart Mill. La culminación de este proceso supone el triunfo del neopositivismo imperante desde la revolución industrial, en el que la economía es entendida como una ciencia que obedece a reglas fijas semejantes a las naturales, y por tanto debe negar toda remisión a valores o ideas metafísicas. De

este modo, nociones como las de virtud cívica, reciprocidad y bien común no sólo son expulsadas del debate, sino que además empiezan a ser consideradas como sospechosas y *a-científicas*. De ahí el rechazo a sistemas filosóficos de corte humanista que remiten a la idea de valor y la entronización de criterios como el de Pareto, que se ofrecen como vía de valoración de la bondad-utilidad sin remisión axiológica alguna.

Atendiendo a este desarrollo desde otra perspectiva, podemos decir que la concepción antropológica del liberalismo capitalista de la revolución industrial no es compatible con la protección de la dignidad de la persona y de sus fines propios, los cuales ni siquiera contempla. En el modelo socioeconómico que surge de ella quedan separados producción y consumo –y, por tanto, hombre-productor de hombre-consumidor–. En ambos casos se produce una instrumentalización de la persona humana: el criterio soberano es la *téchné*, la eficiencia y la maximización del beneficio como centro. El objetivo es maximizar y optimizar el rendimiento en un modo de vida despersonalizado por el *taylorismo*. La reacción comunista, aunque prohíba la propiedad privada de los medios de producción, elimine la burguesía y posibilite el igualitarismo, tampoco salva al hombre de la subordinación a las reglas férreas de la producción mecanizada (de hecho, Lenin consideraba necesario introducir en la URSS el *taylorismo*) (Bruni y Zamagni, 2004, p. 123).

En suma, los modelos sociales surgidos de esas premisas están compuestos por individuos que buscan su beneficio personal en el mercado, incluyendo comportamientos oportunistas en los que cada uno intenta lograr beneficios a costa del otro. Las relaciones que se producen en un mercado así concebido son de competencia, impersonales (*no-tuístas*), anónimas e instrumentales.

Los teóricos de este modelo económico-antropológico entienden también que hay una parte de las relaciones económicas que no puede ser ocupada por el mero intercambio de equivalentes: es el espacio de la cultura, de las reglas y convenciones sociales. Este es el lugar que ocupan la familia, la sociedad civil y las organizaciones sin ánimo de lucro. Pero se trata siempre de una

esfera de relaciones residuales, de escasa importancia cuantitativa y siempre a condición de no obstaculizar la fuerza de la competición ni –sobre todo– su lógica (Bruni y Zamagni, 2004, p. 125).

Esta concepción económica tiende a separar el ámbito de estudio de la economía –que atiende al *homo oeconomicus*– del de la sociología, que atiende a la esfera social. Así, para Pareto, la economía se basa en el estudio de las acciones lógicas, mientras que a la sociología competen las no lógicas:

El cuerpo concreto comprende el cuerpo químico, el cuerpo mecánico, el cuerpo geométrico, etc. El hombre real comprende el homo oeconomicus, el homo ethicus, el homo religiosus, etc. En suma, considerar estos diferentes cuerpos, estos diferentes hombres, equivale a considerar las diferentes propiedades del cuerpo real, de este hombre real, y no apunta a otra cosa que a cortar en porciones la materia por estudiar (Pareto, 1966, p. 18).

Cuando Pareto *corta en porciones* la materia a estudiar (es decir, el hombre), separa definitivamente la dimensión económica de la relacional, de modo que la economía pierde todo vínculo con la idea de persona y con sus posibilidades de desarrollo integral y de felicidad. Dicho de otro modo, con Pareto la economía se vuelve incapaz de comprender a la persona, quedando limitada al estrecho marco de la individualidad material bajo la forma del *homo oeconomicus*. En consecuencia, el mercado pasa a ser entendido como lugar de relaciones orientadas de forma *no-tuística* por el interés propio, y que no precisa más justificación o referente ético que la optimización de la eficiencia y el respeto a la legalidad vigente. Valores como la honestidad y la confianza son entendidos como meros presupuestos instrumentales para que el mercado pueda funcionar.

En consecuencia, parece evidente que los teóricos del liberalismo *canónico* se basaron en una interpretación sesgada de la obra de Adam Smith. A resultas de esa interpretación, el *homo oeconomicus* pasó a ser la concepción antropológica dominante sobre la que se construyó la posterior elaboración económica, y que el utilitarismo entronizó durante siglos, como mínimo hasta la reflexión rawlsiana, ya en los años 70 del siglo XX. El empobrecimiento de la reflexión económica y sus nefastas consecuencias en términos de justicia son el resultado de esa interpretación viciada de la obra de Smith. Por todo ello, la posibilidad de una nueva lógica socioeconómica debe caminar en paralelo a la asunción por parte de la ciencia económica de una antropología más amplia que la que se ha hecho derivar de la obra de Adam Smith. Para ello sería muy conveniente reinterpretar la obra de Smith, y evitar de este modo construcciones antropológicas tan limitadas como la del *homo oeconomicus*.

3. Confrontación de dos estirpes antropológicas

Como anunciábamos en el epígrafe 1, y para completar la reflexión ya expuesta, ofrecemos ahora una confrontación entre dos visiones antropológicas antagónicas:

- El *homo oeconomicus* surgido de la interpretación liberal canónica de la obra de Smith; sobre esa misma concepción antropológica se construyen el utilitarismo de Bentham y –con matices y evoluciones– el neocontractualismo de Rawls.

- El *homo integralis*¹ que cabe desgranar de la obra del autor francés Jacques Maritain. Esta posición antropológica pretende escapar de una visión del ser humano limitada al aprovechamiento material egoísta; sus planteamientos están en línea con los de la tradición italiana denominada *Economía Civil* y encuentran elementos de semejanza en el Adam Smith de la *Teoría de los sentimientos morales* (o, más correctamente, en una interpretación amplia y armónica de Smith).

Nuestra intención en este epígrafe es confrontar ambas concepciones antropológicas para mostrar la mayor completud y virtualidad de la segunda.

Para elaborar una comparación ceñida de los dos modelos antropológicos, nos basaremos en la conceptualización planteada por Bruni y Zamagni (2004), según la cual los distintos modelos socioeconómicos y su idea de justicia se definen en función de la asunción o no de tres principios: el de *intercambio de equivalentes*, el de *redistribución de la riqueza* y el del *don como reciprocidad*. El cuadro número uno ofrece una esquematización del modo en que actúa cada uno de dichos principios:

CUADRO n° I. Principios y modelos socioeconómicos

	PRINCIPIO		
	Intercambio de equivalentes	Redistribución de la riqueza	Reciprocidad
Medio	Contrato	Política (<i>welfare</i>)	Fraternidad
Virtud	Eficiencia	Equidad	Felicidad pública
Actor	Empresa – Mercado	Estado	Sociedad civil
Bien	Total (suma bien privado)	Público	Común

¹ Di Tommaso no se refiere al *homo integralis*, sino al *homo civicus*. Sin embargo, ambas concepciones pueden ser entendidas como semejantes, toda vez que este *homo civicus* resulta caracterizado como la persona cuyo fin es realizarse en tanto que sujeto co-involucrado en el vínculo social: *L’homo civicus, pertanto, rappresenta il punto di unione tra liberà e responsabilità ed è quello più congruente con la “società dei cittadini”* (Di Tommaso, 2012, p. 181).

En la misma línea, Cesareo y Vaccarini describen el *homo civicus* como aquella persona que es *consciente de que no hay verdadera libertad sin solidaridad, autonomía sin compromiso, sentido del yo sin sentido del otro (e viceversa)* (Cesareo y Vaccarini, 2006, p. 307).

Motivación de la entrega	Dar para tener	Dar por obligación	Gratuidad
Estado social	Sí	Sí	No
Capitalismo filantrópico	Sí	No	No
Colectivismo	No	Sí	No
Economía civil	Sí	Sí	Sí

Elaboración propia a partir de Bruni y Zamagni, 2004, pp. 21–22.

1.– El principio de *intercambio de equivalentes* es el modo habitual de funcionamiento de la empresa. Su medio de expresión más claro es el contrato, a través del cual se pactan las condiciones por las que una parte otorga a la otra un bien o servicio a cambio de una contrapartida equivalente (es decir, *se da para tener*). La gran virtud del principio de intercambio de equivalentes es su contribución a la *eficiencia* económica, y su ámbito normal de aplicación es el mercado. Mediante este principio se persigue el bien privado de las partes que intervienen en la relación contractual. A nivel colectivo, se persigue el *bien total* como agregado de los bienes particulares de los individuos, en línea con el utilitarismo de Bentham. Este principio está presente en casi todos los modelos socioeconómicos, con la excepción de los colectivistas, que limitan el libre intercambio entre las partes y prescriben la colectivización de los medios de producción, con la consiguiente pérdida de eficacia. En el capitalismo filantrópico, los desequilibrios y desajustes producidos por el libre juego de los mercados son tolerados como mal necesario, o a lo sumo son corregidos mediante prácticas filantrópicas por parte de las empresas.

2.– El principio de *redistribución de la riqueza* es el aplicado por los Estados sociales surgidos a lo largo del siglo XX (y particularmente a partir de la segunda guerra mundial, a raíz de la publicación del *Informe Beveridge*) para paliar los graves desequilibrios a los que condujo el capitalismo salvaje. A través de medios políticos, se establecieron sistemas de protección social y bienestar mediante los que se pretendía compensar a quienes resultaban más desfavorecidos en el juego económico. De este modo, los Estados comenzaron a buscar el bien público como expresión de equidad a través de la recaudación de impuestos, lo que posibilita cierta redistribución de la riqueza. Los contribuyentes, por tanto, dan *por obligación*, ya que la legislación fiscal se lo impone. Estas prácticas existen tanto en el Estado social como en las distintas formas de colectivismo. Donde no se hallan estas formas de redistribución es en el capitalismo filantrópico, inspirado por principios estrictamente liberales.

3.– El *principio de reciprocidad* apunta a un modelo social radicalmente distinto, aunque inclusivo de los dos principios anteriormente descritos: contemplando la conveniencia de la eficiencia y el valor de las distintas formas de *welfare*, su objetivo es posibilitar la felicidad pública entendida como el conjunto de condiciones que la población necesita para llevar adelante su proyecto de vida. Esta felicidad pública sólo es entendida desde la relacionalidad, en la que cada persona se siente implicada en la suerte de los demás. A través de comportamientos relacionales y crecientes parcelas de gratuidad, se establece en la sociedad el vínculo de la fraternidad, desde el que se articula la búsqueda del bien común. En este modelo social, la libertad es entendida como *libertad positiva*, y remite a la posibilidad de realizar el propio plan de vida y por tanto la posibilidad de ser feliz en el sentido de la *eudemonía* aristotélica (mientras que la libertad en sentido negativo remite a la ausencia de constricciones o limitaciones).

Si ponemos en conexión esta conceptualización con los dos modelos antropológicos que estamos confrontando, podríamos decir que el *éthos* del *homo oeconomicus* tan sólo concibe el principio de intercambio de equivalentes y, a lo sumo, en estadios más avanzados, el principio de redistribución de la riqueza como vía para corregir algunos de los desequilibrios provocados por el libre juego económico. En cambio, el principio de reciprocidad es sólo reconocible por la visión más amplia del *homo integralis*, ya que sólo éste se construye sobre el carácter relacional humano y sobre el vínculo fraterno, de tal modo que la suerte del otro no le resulta indiferente.

Consideramos que este planteamiento está claramente en línea con los postulados de Maritain. En *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Maritain, 1942), el autor afirma que la obra política por excelencia es la *vida buena de la multitud*, la mejora de las condiciones de vida, el progreso material y el espiritual. El objeto que une a la comunidad política es la búsqueda del bien común de toda la población, lo cual comporta derechos políticos, económicos, civiles y cultura espiritual, ya que la obra política es una obra de civilización y cultura encaminada en última instancia a posibilitar la libertad de florecimiento de cada persona. En consecuencia, la sociedad política debe procurar las condiciones económicas, sociales y políticas adecuadas para ese florecimiento. En última instancia, se trata para Maritain de la instauración de una sociedad fraterna como ideal al que debemos tender para aproximarnos tanto como nos sea posible. Este planteamiento resulta completado con la reflexión introducida por Maritain en *Principes d'une politique humaniste* (1944), donde el autor escribe que no basta con crear nuevas estructuras, sino que es precisa la gratuidad y el desarrollo de la amistad cívica y de la fraternidad; es justamente hacia este ideal fraterno hacia donde debe tender –según el autor– la verdadera emancipación política.

El choque con el *éthos* del *homo oeconomicus* se hace aquí evidente; desde una visión antropológica que no toma en consideración los aspectos relacionales del ser humano, es inconcebible la preocupación por la suerte del otro, y por lo tanto resulta impensable la construcción de una sociedad fraterna donde el vínculo cordial sea fuente de felicidad y humanización.

Tanto el *homo oeconomicus* como el *homo integralis* desarrollan su actividad en la economía de mercado, pero podemos entender que dicha economía de mercado es el *género*, el cual aparece en distintas *especies*; a efectos de nuestra confrontación, la *especie capitalismo*, orientada desde la lógica del beneficio propio y la importancia de la dimensión adquisitiva, sería el reino del *homo oeconomicus*. En cambio, la *especie civil*, cuyo *éthos* apunta a la inclusión de todos y a la reciprocidad, constituiría el ámbito de actividad natural del *homo integralis*.

La mayor dificultad que debe afrontar el *homo integralis* es que ha sido expulsado de la reflexión económica, de modo que el *mainstream* o pensamiento único económico nos ha hecho creer durante siglos que el objetivo de la competencia tiene que ser necesariamente la maximización del beneficio o la utilidad, sin que esto apenas haya sido cuestionado:

El reduccionismo que parece sufrir la ciencia económica representa tanto el principal obstáculo para el ingreso de nuevas ideas en la disciplina como una peligrosa forma de proteccionismo en relación no sólo a la crítica que surge de los hechos, sino también a toda innovación proveniente de las otras ciencias sociales (Zamagni, 2008, p. 169).

Dicho de otro modo, para que la ciencia económica pueda tomar en consideración al *homo integralis* es preciso aclarar que la búsqueda del beneficio no es uno de los fundamentos de la economía, sino una posible concepción de ésta. Como afirma Zamagni (2012B, p. 11), salir de *esta economía* no significa salir *de la economía*; creer lo contrario sería un grave error de ingenuidad epistemológica.

Podemos trasladar esta reflexión a la cuestión del *bien* perseguido por cada sistema socioeconómico. Desde la antropología individualista del *homo oeconomicus*, se alumbran sistemas que tienden a la maximización del interés particular; el bien de la sociedad, por tanto, no sería otra cosa que el agregado de bienes particulares.

Desde la posición antagónica propia de la concepción mariteniana, el mercado debe estar orientado al bien común. Para el filósofo parisino, según escribe en *Principes d'une politique humaniste* (1944), la ciudad se basa en la idea de *bien común* como respeto a los derechos de las personas y como búsqueda del máximo desarrollo y libertad compatibles con las condiciones históricas. Sin embargo, la

filosofía política reciente apenas se ha ocupado del concepto de *bien común*; por ejemplo, Habermas, Hayek y Rawls no lo tratan, sino que lo sustituyen funcionalmente por el concepto de *derechos humanos*. Habermas se refiere a *legitimación a través de los derechos humanos*, buscando de este modo el nexo entre democracia y Derecho. Sin embargo, como afirma Possenti, parece dudoso que el concepto de *derechos humanos* pueda sustituir completamente al de *bien común*. Para él, aunque existe acuerdo en que el bien común (cualquiera que sea el nombre que se le dé) es el objetivo político, no existe tal acuerdo para aceptar que dicho objetivo se identifique con los derechos individuales (y aún menos con las obligaciones). Además, el bien común no es un concepto exclusivamente occidental, como sí ocurre a veces con la noción de derechos humanos, ya que es una idea presente en toda experiencia política. Sin embargo, la filosofía moral contemporánea, plenamente alineada en un planteamiento postmetafísico, no consigue hallar una vía apta (más allá de aproximaciones escépticas, procedimentales y similares) para retomar la cuestión del bien común y unirla a la idea de persona. La dificultad para abordar el bien común es consecuencia –según Possenti– de la misma crisis que afecta al concepto de *naturaleza humana* (y, por consiguiente, de *perfección humana*), atolladero del cual el pensamiento político intenta escapar reenviando la idea de bien al ámbito privado y manteniendo en el ámbito público sólo lo relativo a la equidad y los procedimientos imparciales (Possenti, 2007, p. 36 y ss.).

Nel clima morale delle società postmoderne esistono notevoli probabilità che la nozione di bene comune venga declinata in una prospettiva utilitaristica; e che l'idea di vita buona sia rimpiazzata da quella di benessere. Ciò fa il paio con l'assunto che la dimensione fondamentale del bene comune non sia quella morale, ma materiale–corporea (Possenti, 2007, p. 39).

Otro autor que critica el olvido de la noción de *bien común* es Fernández Aguayo, quien sostiene que el término

bien común ha desaparecido de nuestro lenguaje, que se adapta cada día más a la corporativización de la sociedad, a su espíritu utilitarista y a la consiguiente primacía del contrato con respecto a otras formas de relaciones jurídicas y sociales.

Según el autor, actualmente se habla más de *bienestar general* entendido como la suma de los bienes individuales. Esta concepción dista enormemente de la Maritain, para quien el bien común se refiere no al individuo considerado de forma aislada, sino en relación (Fernández Aguayo, 2011, p. 42).

Es de destacar que tanto Possenti como Fernández Aguayo asocian el olvido de la noción de *bien común* con una tendencia social crecientemente utilitarista, en la que importa más la utilidad agregada de los individuos que la construcción de

una sociedad cohesionada, fraterna y corresponsable. Esta es también la visión de Zamagni (2010, pp. 72–73), que diferencia *bien común* y *bien total* con el siguiente símil: es posible entender el bien total como una suma; así, si algunos de los sumandos equivalen a cero, el resultado del agregado puede seguir siendo positivo. En cambio, el bien común es semejante a una multiplicación, en la que, si alguno de los factores es cero, el resultado final será también cero. Es decir, el *bien total* (el principio de intercambio de equivalentes) admite que haya individuos que sumen cero; en cambio, el *bien común* (el principio de reciprocidad) no consiente que haya sujetos reducidos a la irrelevancia económica: *no se puede sacrificar el bien de alguien para mejorar el bienestar de los otros, por la razón fundamental de que ese alguien es siempre una persona humana* (Zamagni, 2012A, p. 236). También uno de los autores clásicos de la tradición civil italiana se expresa en la misma línea. Así, para Filangeri, el bien común implica que la sociedad atienda a la suerte de cada uno de sus miembros:

Le ricchezze esorbitanti di alcuni cittadini, e l'ozio di alcuni altri suppongono l'infelicità e la miseria della maggior parte. Questa parzialità civile è contraria al bene pubblico. Uno stato non si può dire ricco e felice che in un solo caso, allorchè ogni cittadino con un lavoro discreto di alcune ore può comodamente supplire ai suoi bisogni ed a quelli della sua famiglia (Filangeri, 2003, p. 12).

Lo definitorio del bien común es que, en él,

la ventaja que cada uno obtiene por el hecho de formar parte de una comunidad no puede separarse de la ventaja que también otros obtienen. El interés de cada uno se realiza junto al de los demás y no en contra (como sucede con el bien privado) ni prescindiendo del interés ajeno (como ocurre con el bien público). En este sentido, común es lo contrario de propio, como público es lo contrario de privado (Zamagni, 2012A).

En cambio, para el bien total, no existe persona sino individuo, función de utilidad sin rostro ni identidad.

La importancia que Maritain concede a la idea de bien común es decisiva; para él no existe amistad cívica sin proximidad e igualdad. Según expresa en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), la llamada a la igualdad constituye una auténtica vocación a la participación de todos en los bienes. Esta conduce, para el filósofo francés, a la experiencia de la proximidad del otro, auténtica raíz de la amistad social. De la justicia y la amistad nace la igualdad entendida no sólo como participación de una misma naturaleza humana, sino como fruto de justicia y de bien común.

Al contrario que en el planteamiento de Maritain, el éthos del *homo oeconomicus* se mantiene en todo momento dentro de la dialéctica eficiencia–equidad, según

planteaba Arthur Okun en su famoso *bid trade-off*: cuál debe primar y a cuánta de una es posible renunciar en aras de la otra (Okun, 1975). Es preciso reconocer que los avances sociales han producido extraordinarios frutos en materia de equidad; sin embargo, estos frutos siguen siendo insuficientes en tanto que han olvidado la finalidad última de la actividad económica como proveedora de felicidad. Para el *homo oeconomicus* es inabordable la construcción de una ciencia económica *felicitante*, porque no toma en consideración el principio de reciprocidad que permite *traducir en práctica la cultura de la fraternidad* (Zamagni, 2012A, p. 16). El objetivo del *homo oeconomicus*, en línea con el consecuencialismo utilitarista, es lograr una eficiencia cada vez mayor; y éste es precisamente su error, el de creer que la eficiencia sea un criterio objetivo. Muy al contrario, la eficiencia es un instrumento para lograr un fin, y no un fin en sí mismo.

Lo que hace insostenible el planteamiento eficientista del *homo oeconomicus* es que no es posible construir una sociedad auténticamente humana y proveedora de felicidad si sólo si tienen en cuenta los principios de eficiencia (mercado, dar para tener, liberalismo individual) y redistribución (Estado, dar por deber, visión estadocéntrica) si se olvida la fraternidad (dar desde la gratuidad, visión de la persona). Por este motivo, las principales escuelas de filosofía política (la liberal-individualista de Nozick y Hayek, la comunitarista de Etzioni, Sandel y Walzer, y la neo-contractualista de Rawls, Gauthier y Buchanan) demuestran no estar a la altura de los retos actuales, no porque estén equivocadas, sino porque son reduccionistas: ninguna logra satisfacer los tres principios, sino que se limitan a mantener los dos primeros.

En nuestra opinión, los dos primeros principios son positivos pero insuficientes, por lo que es preciso avanzar en la vigencia del tercer principio (reciprocidad). Ya en 1942, el planteamiento de un personalista de la talla de Jean Lacroix (cofundador de la revista *Esprit*) expresaba la misma idea. Para este autor, si el derecho se limita a crear ciertas condiciones de equilibrio en las que realizar los intercambios de servicios, estaría fundando una sociedad puramente utilitarista en la que los individuos actúan *permaneciendo como extraños los unos para los otros*:

Una società umana ridotta a scambi di servizi è, ad un tempo, incomprensibile e impossibile; gli antichi stessi vedevano nell'amicizia il fondamento della Città (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, p.129).

En la misma línea, para Scheler, *al vertice delle forme di socialità c'è l'amore indirizzato verso la persona amata* (Gattamorta, 2012, p. 90). Y también para Muñoz Alonso, quien plantea que la expresión *sociedad humana* es equivalente a la expresión *sociedad fraterna* (Muñoz Alonso, 1955, en Rigobello, 1978, p. 271).

También Maritain (1947) plantea que el bien común no está integrado sólo por los bienes y servicios públicos o de interés social. Además de esto, comprende aspectos intangibles y eminentemente relacionales, como la integración social, la consciencia cívica, las virtudes políticas, la libertad, la justicia, la riqueza espiritual, la amistad y la felicidad. Todo esto constituye, para el filósofo parisino, la *vida buena de la multitud*.

Consideramos que la tradición de raíz italiana denominada *Economía Civil* ofrece la concreción práctica en economía de la antropología mariteniana del *homo integralis*. Su objetivo es el de hacer coexistir en el mismo sistema social los tres principios, de modo que eficiencia, equidad y fraternidad no se mantengan en esferas separadas, sino que convivan unidos, también en el ámbito del mercado. La convergencia de planteamientos con la obra de Maritain resulta evidente; por ejemplo, en *Confesión de fe*:

Esta democracia personalista afirma que todos estamos llamados, en virtud de la común dignidad de la naturaleza humana, a participar activamente en la vida política [...]. La Libertad debe ser conquistada con la progresiva eliminación de las distintas formas de esclavitud. No basta con proclamar la igualdad de los derechos fundamentales de la persona humana. Esta igualdad debe pasar realmente a las costumbres y a las estructuras sociales. Por último, la fraternidad en la sociedad exige que la más noble y generosa de las virtudes tenga cabida en el orden mismo de la vida política (Maritain, 1939).

Siguiendo el planteamiento mariteniano, podemos concluir que toda sociedad que olvide que lo esencial a la vida humana tiene que ver con la amistad fraterna, queda incapacitada para ofrecer al hombre las condiciones de su felicidad y su desarrollo integral. En lo relativo a la economía, si esta rama del saber olvida la componente relacional, se inhabilita como ciencia felicitante. Para evitar esto, se hace necesario reelaborar las bases antropológicas desde las que parte la investigación económica, de modo que quede superada la visión estrecha y limitadora del *homo oeconomicus*. Nuestro planteamiento es que la propuesta antropológica de Maritain ofrece bases filosóficas de gran interés para reelaborar la ciencia económica desde una nueva lógica consecuente con la riqueza y la amplitud de la condición humana y que atienda a su dimensión relacional y a sus fines últimos en términos de felicidad eudemonística. La pregunta que se desprende es obligada, e invita a reflexionar sobre si es posible diseñar un mercado que dé cabida a todos y que tenga en cuenta todas las dimensiones del hombre, no solo la adquisitiva.

4. Conclusiones: necesidad de una nueva lógica socioeconómica

A la luz de todo lo anterior, planteamos en este artículo la necesidad de recuperar paradigmas antropológicos que nos permitan alumbrar un nuevo modo de entender la economía, y así superar *el carácter reduccionista de gran parte de la teoría económica contemporánea* (Zamagni, 2008, p. 169). Como expusimos en el epígrafe 2, con la modernidad se produce una clara división entre técnica y ética. Nuestro planteamiento es que es preciso volver a conectar la técnica económica con la reflexión ética, para lo cual es imprescindible abordar los fundamentos antropológicos del discurso económico.

Cada vez más, los economistas sienten que es preciso reorientar la economía y salir de la neutralidad axiológica. De hecho, las teorías económicas no son neutrales desde el punto de vista de los valores, ya que parten de un lenguaje orientado éticamente y además inducen cambios en el comportamiento de las personas. Dado que el único modelo vigente es el de mercado, la pregunta podría formularse así: ¿es posible humanizar el mercado, entendiendo esta *humanización* como la posibilidad de incluir a todos los hombres y atribuir valor a todo el hombre, en línea con la *integralidad* antropológica defendida por Maritain?

La investigación en la ciencia económica está orientada desde un modelo de pensamiento único que entiende el mercado y la economía como algo que necesariamente es de un determinado modo; las entidades que han decidido situarse en una lógica distinta a la de este *mainstream* han quedado relegadas a la categoría residual de *tercer sector*. De este modo vuelve a concretarse la ya citada separación entre la economía como ciencia que se ocupa del *homo oeconomicus* (tal y como describe S. Mill) y la sociología. Así, en palabras de Tabarro, la ideología del *homo oeconomicus* pone en el centro de su reflexión el egoísmo individual, afirmando científicamente que sólo es posible lograr el crecimiento económico si los agentes son movidos por la codicia (Tabarro, 2010, p. 14). Desde esa caracterización del mercado, no es posible concebir otros fines (como los de justicia económica o redistribución).

Es cierto que este pensamiento único plantea la necesidad de determinados valores, como libertad, honestidad y confianza, pero son más bien valores instrumentales orientados al correcto funcionamiento del mercado y entendidos como aspectos previos a éste, pero cuya garantía no es responsabilidad suya. Esta confianza equivaldría en el pensamiento de Genovesi a la *confianza privada*, descrita por este autor por oposición a una *confianza pública* que, lejos de ser el agregado de las "reputaciones" privadas, es entendida como el *capital social* de

un Estado, concretado en un genuino amor por el bien común (Genovesi, 2013, p. XII) del que el *mainstream* que aquí describimos nada conoce. Para Genovesi, en cambio, esta confianza pública sustancial, no instrumental, es parte fundamental en la riqueza de una nación y el motivo que explica la presencia o ausencia de su desarrollo económico y civil:

Niente è più necessario ad una grande e pronta circolazione, quanto la fede pubblica. [...] Questa parola fides significa corda che lega e unisce. La fede pubblica è dunque il vincolo delle famiglie unite in vita compagnevole (Genovesi, 2013, p. 341).

En cambio, la reflexión económica predominante no experimenta la necesidad de reflexionar sobre la justicia distributiva, como tampoco –a *fortiori*– sobre la concordia o la fraternidad entre los ciudadanos. ¿Qué sucede entonces con los excluidos, con quienes no tienen nada que ofrecer? La única respuesta que ofrece el mercado es que es el Estado quien debe cuidar de ellos a través de políticas sociales. Esto refuerza la idea de mercado como institución éticamente neutral. Si sus resultados no son justos, entonces pueden y deben ser corregidos por el Estado. De este modo, el mercado se ocupa de los intereses individuales (eficiencia, a lo sumo limosna) y el Estado de los colectivos (solidaridad).

Los resultados de esta lógica son claramente visibles: la riqueza mundial ha aumentado de forma nunca vista, pero también lo han hecho las desigualdades. Esta es la gran aporía de nuestro actual modelo de desarrollo: crecimiento económico y progreso civil no han ido de la mano. Por eso el aumento del bienestar no ha aumentado la felicidad pública. La globalización aumenta la riqueza conjunta, pero produce vencedores y vencidos (es decir, reduce la pobreza absoluta y aumenta la relativa). En estas circunstancias, como escribe Joan Robinson, *la mano invisible podría funcionar por estrangulamiento* (Robinson, 1946, p. 99).

Sin embargo, es preciso rechazar una idea única de mercado caracterizado por el aprovechamiento autocentrado, ya que ésta no es la única motivación posible de los agentes económicos. Por tanto, no existe una única idea de mercado, sino una pluralidad de modelos posibles, determinados según los valores culturales que se pongan como base:

Si se pone como base el *éthos* de la apropiación infinita, desde la convicción de que no se debe nada a nadie, sólo es posible la cooperación que proporciona ventajas a quienes cooperan (como los lobos de Hobbes o los demonios de Kant); se trataría de una cooperación interesada que no equivale al reconocimiento de la igual dignidad de todos. Para Cortina, esta lógica del individualismo posesivo es la que funciona con mayor vigor en la vida cotidiana. El que no tiene nada que

ofrecer es automáticamente excluido, invisibilizado, quizás pase a ser objeto de limosna, pero no es reconocido en su dignidad. Se trata de una cosificación de la persona, que vale en función de lo que puede aportar, pero no por sí misma (Cortina, 2007). En cambio, desde un paradigma antropológico integral, el mercado puede ser medio de fortalecimiento del vínculo social y una vía muy eficaz de redistribución de la riqueza, lo cual no puede ni debe ser dejada exclusivamente en manos de la política.

En estas condiciones, ¿es posible hacer realidad un modelo alternativo de mercado que permita la autorrealización de la persona? Es decir, ¿es posible un modelo de mercado que no conduzca a nadie a la humillante irrelevancia económica que impide la autorrealización?

Nuestra tesis es que es posible si dentro de la actividad económica ordinaria opera una masa crítica de agentes movidos por el principio de reciprocidad. Como afirma Maritain en *Confesión de fe* (1939), la incorporación a la actividad cotidiana del fermento del amor y la fraternidad permitiría superar los antagonismos de clase y los totalitarismos, y avanzar más allá de capitalismo y socialismo, ya que ambos parten de una concepción materialista de la vida. Reiteradamente, Maritain alude a la necesidad de que surjan minorías proféticas o *de choque* que, como *levadura en medio de la masa*, despierten a los ciudadanos de sus afanes ordinarios para hacerlos conscientes de la importancia de su responsabilidad, de modo que puedan construir una sociedad orientada desde la fraternidad. Precisamos, por tanto, alumbrar un mercado que sepa estimular los comportamientos prosociales en vez de castigarlos, porque así será no sólo más eficiente sino, sobre todo, más felicitante. En la misma línea, Genovesi plantea que la fe pública es un entramado de reciprocidad genuina, y no solo de contratos (Genovesi, 2013, cap. X, libro II).

Recapitulando todo lo dicho, nuestro planteamiento es que es preciso rediseñar un nuevo orden socioeconómico que rompa con la postura liberal ortodoxa, según la cual las empresas deben limitarse a crear riqueza y que, a lo sumo, serán los Estados los que acometan un proceso de cierta redistribución. La socialidad de la empresa debe tener lugar en la actuación cotidiana de la empresa, también en la fase productiva.² En palabras de Adela Cortina,

Olvidar a Adam Smith, el "Kant" de la economía, ha sido una mala opción. La economía tiene que ser ética en la producción, en el intercambio, en la distribución y en el consumo. No hay ciudadanía política sin ciudadanía económica (Cortina, 2007).

² En la misma línea se posicionan Adela Cortina y la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI (López-Casquete y Margenat Peralta, 2013).

Dicho con otras palabras, la economía capitalista de mercado no está funcionando, y tampoco la economía social de mercado –a pesar de sus innegables conquistas– puede ofrecernos todas las soluciones. Las desigualdades siguen incrementándose, y los actuales sistemas socioeconómicos conducen a situaciones sociales de injusticia y exclusión. Y en último lugar, y quizás sea éste el motivo más importante, es preciso afrontar un cambio de paradigma antropológico que nos permita un diseño de la sociedad, la economía y los mercados como posibilitadores de felicidad. En palabras de Genovesi, la amistad cívica no es un capital que se construye fuera del mercado y que luego el mercado utiliza, ya que el mercado es concebido como parte de la sociedad civil (Genovesi, 2013, p. 341).

Para hacer posible que el mercado sea entendido como lugar *felicitante* y de expresión relacional, es indispensable recuperar un modelo antropológico que nos devuelva el horizonte de fraternidad humana, en línea con la propuesta de las tradiciones personalista y civil. Así, en Lacroix:

L'amicizia è la scoperta di sé stessi e dell'altro in un aldilà che fonde nello stesso tempo la distinzione e l'unione. Non c'è società vitale se i rapporti di diritto non possono aprirsi in rapporti di amicizia (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, p. 130).

Y en Zamagni:

Si el mercado y la actividad económica dan lugar en su interior a otras dimensiones más cualitativas e intrínsecas como la gratuidad y la reciprocidad, no podemos temer al mercado. [...] Al contrario, puede transformarse en lugar de felicidad (Zamagni, 2008, p. 183).

En caso contrario, si permanecemos en la perspectiva limitadora del *homo oeconomicus*, deberemos admitir que la actuación normal de la empresa debe basarse en el principio del intercambio de equivalentes: los bienes y servicios se entregan a cambio de su precio de mercado. Pero este principio, llevado al extremo, produce consecuencias altamente deshumanizadoras en el mercado. El argumento liberal-individualista es que el mercado puede agregar las preferencias individuales sin referencia alguna a la noción de bien común. Este argumento es débil, ya que excluye a los que no pueden contratar o a los que tienen menos capacidad. Como afirma Grant, ¿quiere esto decir que lo que convierte a un individuo en persona es su capacidad de cálculo y de consentimiento contractual? (Grant en Bruni y Zamagni, 2004, p. 20).

Desde la antropología mariteniana, la sociedad sólo puede desarrollarse si incorpora crecientes parcelas de don y reciprocidad. Es decir, para el establecimiento de una sociedad justa no basta con un mercado eficiente y un Estado que afronte cierta redistribución; más allá de las conquistas del Estado social, todo el cuerpo

político está llamado a informar el entramado de relaciones sociales desde el principio del don y la reciprocidad, articulando una auténtica red de fraternidad en el que queden sostenidos también los más desfavorecidos. Es decir, se trata de posibilitar la experiencia de la sociabilidad humana y de la fraternidad dentro de la vida socioeconómica normal, no al lado, ni antes, ni después (Bruni y Zamagni, 2004, p. 18).

La palabra *fraternidad* cayó en desuso a consecuencia de la revolución francesa, que hizo de ella una bandera. Sin embargo, para Maritain, la palabra *fraternidad* está en el meollo de las posibilidades de construcción de una sociedad a la medida de la persona. Una *fraternidad* a menudo conceptualizada como *amistad fraterna* a la que el filósofo parisino recurre una y otra vez como principio inspirador de la acción política. Según el filósofo francés, es posible configurar un nuevo orden socioeconómico que nada tiene que ver con la abolición del capitalismo. Es decir, para el autor, lo perverso no es el capitalismo en sí, sino el modo en que se ha implementado³ en tanto que sistema basado en *el culto al enriquecimiento convertido en forma de civilización* (Maritain, 1936, p. 152).⁴

Para Maritain, el capitalismo promueve la eficiencia y la creatividad personal, pero adolece de la perversión de instrumentalizar doblemente al ser humano: reducido a su condición material de individuo, es considerado por el capitalismo meramente como elemento productivo y como consumidor. Para posibilitar una construcción social a la medida de la persona, Maritain apuesta por los medios que nacen de la fuerza del amor, a los que considera más adecuados a la dignidad de la persona humana:

L'instauration d'un régime digne de la personne humaine et ordonné à sa liberté d'autonomie exige des moyens dignes de la personne humaine et qui conviennent à sa liberté d'autonomie (Maritain, 1933, p. 461).

Si el planteamiento de Maritain es cierto, la presencia de agentes económicos orientados desde los presupuestos de la amistad fraterna puede ir influenciando la lógica de las entidades *for profit*. Lo que resulta evidente es que, en palabras de Tabarro (2010), es preciso refundar no sólo económica y financieramente el sistema, sino también política y culturalmente, a la luz de una idea de desarrollo integral inspirado en un nuevo humanismo de la economía, del mercado y del

³ Zamagni matizaría esta expresión; la perversión no se encuentra en el genus (la economía de mercado) sino en la especie (el capitalismo).

⁴ Esto es lo que actualmente llamamos la civilización del homo oeconomicus.

trabajo. Nuestra tesis es que la antropología de Maritain ofrece una base sólida y suficientemente rica como para iluminar una reformulación de la ciencia económica que la convierta en desarrolladora de todo lo que significa ser humano; y, por tanto, que la convierta en *felicitante*.

5. Bibliografía

EDGEWORTH, F. Y. (1881) *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. Londres: Kegan Paul.

BENTHAM, J. (1969) *An introduction to the principles of morals and legislation*. Nueva York: M. P. Mack.

BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (2004) *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*. Bolonia: Il Mulino.

CESAREO, V. y VACCARINI, I. (2006) *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*. Milán: Vita e Pensiero.

CORTINA, A. (2007) *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nóbél.

DI TOMMASO, G. (2012) "Persona e libertà responsabile" en *La persona nella teoria sociologica contemporanea*. Ed. a cargo de FERONE, E. y GERMANO, I. S. Torino: Harmattan Italia.

FERNÁNDEZ AGUAYO, S. (2011) "Equidad, justicia social y algo más", *Notes et documents* n° 20.

FILANGERI, G. (2003) *La scienza della legislazione*. Nápoles: Grimaldi & C.

GATTAMORTA, L. (2012) "Persona e sociologia fenomenologica di Max Scheler e Alfred Schütz" en *La persona nella teoria sociologica contemporanea*. Ed. a cargo de FERONE, E. y GERMANO, I. S. Torino: Harmattan Italia.

GENOVESI, A. (2013) *Lezioni di economia civile [1769]*. Ed. a cargo de DAL DEGAN, F. Milán: Vita e pensiero.

Maritain, J. (1933) *Du régime temporel et de la liberté*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

– (1936) *Humanisme intégral*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

– (1939) *Confession de foi*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

– (1942) *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

– (1944) *Principes d'une politique humaniste*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

– (1947) *La personne et le bien commun*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) – París: Saint Paul.

MARSHALL, A. (1892) *Elements of Economics of Industry*. Londres: MacMillan and Co.

OKUN, A. (1975) *Equality and Efficiency: The Big Tradeoff*. Washington: Brookings Classics.

PARETO, V. (1966) *Manuel d'économie politique* en *Obras completas*, tomo VII. Ginebra: Droz.

PIGOU, A. (1920) *The economics of welfare*. Londres: MacMillan and Co.

POSSENTI, V. (2007) "La nozione di bene comune e l'universalità", *Notes et documents* n° 9, pp. 36–47.

RIGOBELLO, A. (1978) *Il personalismo*. Roma: Città Nuova.

ROBINSON, J. (1946) *The pure theory of international trade*. RES.

SCREPANTI, E. y ZAMAGNI, S. (2004) *Profilo di storia del pensiero economico*. Roma: Carocci.

SMITH, A. (1941) *Teoría de los Sentimientos Morales*. México: Fondo de Cultura Económica.

– (2007) *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Petersfield (Reino Unido), Harriman House.

TABARRO, C. (2010) *Dalla società del rischio all'economia civile*. Bolonia: Pardes.

WICKSTEED, P. H. (1910) *The common sense of Political Economy*. Londres: MacMillan and Co.

ZAMAGNI, S. (2008) "La economía civil y los bienes relacionales", en Viale, R. (coord.), *Las nuevas economías. De la economía evolucionista a la economía cognitiva: más allá de las fallas de la teoría clásica*. México: Flacso.

— (2010) "Catholic social thought, civil economy and the spirit of capitalism" en Finn, D. K. (coord.), *The true wealth of nations*. Oxford University Press.

— (2012A) "L'economia civile: perché la decrescita non è la soluzione", *News, periodico di Ateneo*, año XIV, n° 2.

— (2012B) *Por una economía del bien común*. Madrid: Ciudad Nueva.