



**PROGRAMA DOCTORADO EN FILOSOFÍA:  
HUMANISMO Y TRASCENDENCIA**

**LA MANO Y EL ALMA.  
FUNDAMENTOS FILOSOFICOS DE LA REALIDAD  
ECONÓMICA DEL SIGLO XXI**

**Autor: Javier Aranzadi del Cerro**  
**Director-tutor: Dr. Ricardo Pinilla Burgos**  
**Codirector: Dr. José Luis Fernández Fernández**

**MADRID**

**Julio 2022**

**Ad maiorem Dei gloriam.**

**INDICE**

Prólogo	5
1. INTRODUCCIÓN	7
1. La realidad económica y social del siglo XXI.	7
2. El ámbito de “lo económico”.	8
3. Objetivo de la tesis.	16
4. Hacia una teoría general de la acción.	20
5. Estructura de la tesis.	24
<b>PRIMER PARTE:</b>	
<b>LA ESTRUCTURA ANTROPOLÓGICA DE LA ECONOMÍA</b>	<b>32</b>
2. ÁMBITO SOCIOCULTURAL DE LA ECONOMÍA.	35
1. Introducción.	35
2. El sistema social.	42
3. El sistema cultural.	48
4. La acción individual	51
3. EL MERCADO COMO INSTITUCIÓN SOCIAL.	59
1. Introducción.	59
2. El marco normativo del mercado. La división de trabajo.	61
3. La dimensión cultural del mercado.	68
4. El dinamismo institucional del mercado.	74
<b>SEGUNDA PARTE:</b>	
<b>LA ESTRUCTURA ÉTICA DE LA ECONOMÍA</b>	<b>86</b>
4.LA ESTRUCTURA ÉTICA DE LA ACCIÓN HUMANA	89
1. Introducción.	89
2, Los bienes.	91
3. Las normas.	93
4. Las virtudes.	99
5. La persona y sus posibilidades de acción.	102

6. La propiedad privada como institución social.	105
7. Los límites del marco antropológico y ético.	
Necesidad de la estructura metafísica de la realidad humana.	111
5. LA EMPRESA COMO ORGANIZACIÓN SOCIAL.	121
1. Introducción.	121
2. El proceso creativo y el emprendimiento.	122
3. La empresa como organización que fomenta la creatividad.	125
4. El trabajo como realización personal.	129
5. Hacia una teoría de la buena gestión empresarial ( <i>eupraxia</i> ).	134
6. Crítica a la teoría de A. MacIntyre.	137
7. El trabajo en el siglo XXI.	139
<b>TERCERA PARTE:</b>	
<b>LA ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LA ECONOMÍA</b>	147
6. LA APROPIACIÓN CAUSAL DE LA REALIDAD	150
1. Introducción.	150
2. La fundamentación filosófica de la causalidad. Análisis histórico.	153
3. El concepto metafísico de causalidad.	162
7. LA HISTORICIDAD HUMANA:	
VIVIR EN EL HORIZONTE DE LA ETERNIDAD.	174
1. Introducción.	174
2. Análisis histórico del tratamiento filosófico del tiempo.	178
3. El concepto metafísico del tiempo humano.	186
8. CONCLUSIONES.	196
BIBLIOGRAFÍA	219

## PRÓLOGO

En 1997 defendí mi tesis en economía, titulada “La aproximación económica al comportamiento humano” en la cual, justo después de la caída del muro de Berlín, comparaba las dos aproximaciones teóricas que la Teoría Económica ofrecía del comportamiento humano. En esa tesis defendía la superioridad teórica de las aportaciones de C. Menger, F. Hayek y L. Mises, de la escuela austriaca de economía, por su fundamentación antropológica, para plantear los problemas económicos, sociales y éticos, frente al paradigma dominante de la escuela de Chicago basado en el *homo economicus* y su planteamiento positivista, mecanicista, y utilitarista.

Si hace 25 años consideré necesario plantear qué tipo de fundamentación antropológica y filosófica tenían los modelos teóricos económicos, hoy en día, más que necesario, lo considero urgente. Constato que domina el mundo una globalización basada en un modelo que explica la realidad humana con un mínimo de base antropológica, ética y metafísica. Lo cual está planteando muchos problemas individuales, sociales, culturales, éticos, teológicos. Es decir, todo el ámbito de la realidad humana se está viendo, hasta tal punto alterado, que se habla de un cambio de época.

En estas páginas presento una propuesta filosófica que cartografía todas las notas de realidad propias de la realidad humana ínsitas en la realidad económica, social y ética de la persona. No es otro mi objetivo que saber dónde estamos. Este trabajo lo presento como si fuera mi habilitación en filosofía siguiendo el modelo alemán. En el cual un doctor, avanzando en su trabajo académico, presenta otra tesis de consolidación y ampliación de su ámbito de investigación. Trabajo académico que abarca 25 años de investigación. Por ello, en este trabajo aparecen ideas y análisis que ya han sido publicados en trabajos míos anteriores. Esto es inevitable. La novedad de este trabajo es que presenta los ámbitos antropológicos, éticos, y metafísicos del ser humano necesarios para interpretar la realidad económica del siglo XXI

No me queda más que agradecer a mis colegas, los doctores José Luis Fernández, codirector y Ricardo Pinilla, tutor y codirector, el tiempo que me han dedicado durante la realización de este proyecto personal. Ambos han sido un

claro estímulo y ejemplo de la excelencia académica y humana que propugna la Compañía de Jesús.

## CAPÍTULO 1

### INTRODUCCIÓN

#### 1. LA REALIDAD ECONÓMICA Y SOCIAL DEL SIGLO XXI.

En el siglo XX el socialismo real pretendía instaurar una sociedad sin mercados donde la persona se reducía a mera materia socialmente reproducible. Ahora, en la tercera década del siglo XXI, el liberalismo tecnocrático propugna un mercado sin sociedad. Reduce lo social a meras transacciones de mercado. Todo lo que el ser humano puede llegar a ser se reduce a derecho de propiedad susceptible de transacción de mercado. Todo se puede comprar y vender. Esta visión desdeña que el fin, el *telos*, de la persona es fin y límite de la acción humana. Para esta visión materialista y tecnocrática la capacidad de transformación de la realidad por el ser humano no tiene límites. Dicho en otras palabras, la libertad humana no tiene límites. Es pura voluntad de poder ilimitado. Lo cual plantea el siguiente dilema: si el socialismo real al negar la capacidad fabril de la persona destruye lo social ¿no destruirá el liberalismo tecnocrático con su negación de los principios metafísicos de la libertad, la libertad individual misma?

Existe una idea generalizada en torno a los fenómenos que son objeto propio de la Ciencia Económica. Muchos convienen en que el objeto de esta rama del saber consiste en investigar los fenómenos de mercado, es decir, inquirir la naturaleza de los tipos de intercambio que existen entre los diversos bienes y servicios. Las dificultades del análisis económico no provienen de que haya incertidumbre al tratar de precisar el objeto de estudio. Los problemas surgen al tratar de explicar en qué consiste el comportamiento económico que origina dichos fenómenos de mercado. Y viceversa, la explicación del comportamiento económico permite delimitar el ámbito en el que se originan los fenómenos económicos.

Si bien es cierto que la economía empezó por el estudio de los fenómenos de mercado, para explicar dichos fenómenos fue necesario salirse de la órbita propia del mercado y de las transacciones mercantiles. La revolución marginalista<sup>1</sup> dentro de la Ciencia Económica supuso una generalización del

---

<sup>1</sup> Sobre la revolución marginalista en la Ciencia Económica ver el capítulo 2.1.

ámbito de la economía resultado de una ampliación de la base antropológica que sustenta la explicación del comportamiento económico. El avance más radical e importante ha sido constatar que todo comportamiento económico se basa en los mismos elementos que constituyen cualquier acción. La explicación que demos del comportamiento económico nos permitirá incluir dentro del ámbito de la economía muchos comportamientos que no son intercambios de mercado, ya que, al hablar de comportamiento económico, se manejan los conceptos de preferencia, valoración, elección, fines y medios. Conceptos, todos ellos presentes en la explicación de cualquier comportamiento humano. Esta coincidencia que, al parecer una obviedad, se suele pasar por alto, determina el ámbito y potencia de la ciencia económica en función de la respuesta que se dé a las tres preguntas siguientes:

1)- Si para explicar los fenómenos de mercado hay que salirse de las transacciones de mercado, ¿cuál es el ámbito de “lo económico”? ¿engloba “lo económico” transacciones mercantiles y no-mercantiles? 2)- Si como hemos dicho, los elementos básicos del comportamiento económico se encuentran en toda acción, es lícito preguntarse ¿cuál es la diferencia entre los fenómenos de mercado y los no-mercantiles? 3)- Íntimamente unida a la segunda pregunta cabe plantearse la siguiente cuestión, ¿se puede reducir todo comportamiento humano a transacción de mercado?

## 2. EL ÁMBITO DE “LO ECONÓMICO”.

En mi libro *Liberalismo contra liberalismo* (Aranzadi 1999) analicé la obra de dos autores: Ludwig von Mises y Gary Becker porque dieron respuestas consistentes a estas tres preguntas. La escuela defensora del mercado más conocida es la Escuela de Chicago, por ser en dicha universidad donde se ha creado un grupo de investigadores dedicados al estudio y difusión de las teorías de defensa del mercado. Existe otra escuela de investigadores que bajo el nombre de Escuela Austriaca ofrece teorías alternativas. Generalmente ambas escuelas se suelen mezclar, aglutinándolas bajo el nombre de defensores del mercado, sin tener en cuenta las divergencias teóricas y metodológicas que existen entre ambas escuelas.

Esta confusión se incrementa al observar que miembros destacados de ambas escuelas pertenecen a las mismas sociedades y fundaciones que promueven las ideas de la economía de mercado. De tal forma, que son los

objetivos de política económica de estas sociedades los que calan en el mundo económico y en la opinión pública en general, pasando por alto las diferencias teóricas de los miembros de dichas organizaciones. Autores como M. Friedman, G. Becker, R. Coase, F. Knight, pertenecientes a la Escuela de Chicago, se mezclan con L. Mises, F. Hayek, I. Kirzner pertenecientes a la segunda. Se tiende a considerar que los argumentos de M. Friedman o G. Becker son compatibles con los de F. Hayek y L. Mises. Esta idea es totalmente falsa y origina grandes confusiones. Para los argumentos a favor de la teoría de Mises me remito a Aranzadi (1999) La razón para volver a este planteamiento, ya publicado, es porque el problema persiste, agravado y con una variante. El problema está agravado porque dado que la economía de mercado ha triunfado, se propugna la construcción de mercados, es decir, la utilización de los precios para resolver todos los problemas sociales. Es el paradigma de la globalización económica y social con un planteamiento economicista.

Con la variante de que esta propuesta teórica, consciente de sus limitaciones teóricas, se justifica por la existencia de la realidad a explicar. Es decir, se propugnan los mercados porque funcionan. Así, sin más. La utilización de los mercados se basa por razones utilitaristas, obviando los fundamentos de la economía teórica. El paradigma de la globalización económica y social tiene un planteamiento economicista con un fundamento de ética utilitarista. Se habla de economías de mercado de partido único como el caso de China. Hace 20 años esta posibilidad se consideraba una contradicción en los términos y hoy en día es la segunda economía del mundo. De tal forma, que estamos viviendo el triunfo de la modernidad en su variante del siglo XXI: una visión antropocéntrica, con una ética utilitarista, con una negación de la metafísica, que propugna como progreso social un materialismo con precios. Como señala H. Marín: "Aceptémoslo. Occidente se presenta de hecho en una forma despojada de normatividad mientras con los derechos humanos no tenga en la mira mucho más...que la exportación de las libertades de mercado. Sin embargo, es crucial notar que la insuficiencia de la globalización mercantil y mediática reside en su pretensión de suficiencia"( Marín, 2019, p. 219).

Así como el marxismo del siglo XX propugnaba una sociedad sin clases, sin economía de mercado y sin precios, el paradigma social del siglo XXI es la

sociedad global basada en el hombre-masa con economía de precios. Mi tesis es la siguiente: *la utilización de los mercados sin una correcta fundamentación antropológica, ética y metafísica no puede más que agravar los problemas individuales, sociales, culturales y éticos*. Por estas razones considero necesario volver, aunque sea repitiendo argumentos ya presentados en obras mías anteriores, al debate teórico para resolver las tres preguntas planteadas.

Empecemos con un breve resumen del planteamiento expuesto (Aranzadi, 1999). El economista elegido de la escuela austriaca es Ludwig von Mises y de la escuela chicaguiana, el autor seleccionado es Gary S. Becker. Tanto Mises como Becker consideran que el ámbito de “lo económico” abarca todo comportamiento humano, aunque la caracterización del comportamiento económico que sustenta esta afirmación es totalmente distinta en ambos autores. En la obra de ambos hay que diferenciar dos temas, íntimamente relacionados con las tres preguntas del párrafo anterior: 1)- La justificación del fin perseguido con la ampliación del ámbito de “lo económico”. 2)- La teoría aportada a tal fin, es decir, la caracterización del comportamiento económico. La doctrina teórica que aporta cada autor determina un método de análisis económico distinto. Veremos cómo Mises y Becker responden a la primera pregunta, analizando a continuación sus respuestas teóricas a las dos preguntas restantes.

El motivo que impulsa tanto a Mises como a Becker para ampliar el ámbito de “lo económico” es la insatisfacción con las teorías vigentes. Así Mises (1981) aborda la crítica al principio de racionalidad económica de la escuela económica clásica porque no tiene en cuenta las motivaciones que no sean expresables en dinero. Argumenta Mises que la teoría económica se ha convertido en ciencia objetiva al ampliar la base subjetiva del comportamiento económico. La característica que define al comportamiento económico es la inerradicable realidad de tener que elegir entre medios escasos y fines alternativos. Por lo tanto, para Mises el ámbito de “lo económico” abarca toda acción donde el actor elija entre distintas alternativas para cambiar la situación vigente del actor. Mises establece en *La Acción Humana* que el principio económico no se caracteriza por el fin perseguido o los medios utilizados. La esencia del comportamiento económico es la inerradicable elección entre distintas alternativas creadas en la acción. Rechaza las siguientes líneas de

investigación: 1)- Es un esfuerzo vano, si partimos del estudio de los fenómenos de mercado, intentar delimitar su ámbito acudiendo a las motivaciones que al hombre impelen a actuar o a la índole de los objetivos que la acción pueda, en cada caso, perseguir. En palabras de Mises: “el distinguir las diversas actuaciones, con arreglo a los múltiples impulsos que las motivan, puede ser de trascendencia para la psicología o para su valoración moral; ahora bien, para la economía, tales circunstancias carecen de interés” (Mises, 1995, p 284). 2)- Otra línea de investigación abocada al fracaso es limitar el campo de la economía a aquellas actuaciones humanas cuyo objetivo es proporcionar a las gentes mercancías materiales y tangibles del mundo externo. Argumenta Mises: “un consejo médico, la ilustración que un maestro nos proporciona, el recital de un artista y otros muchos servicios personales caen, evidentemente, dentro de la órbita de los estudios económicos” (Mises, 1995, p. 284).

Estas dos líneas de investigación no permiten una mejor comprensión de los fenómenos de mercado porque la esencia del comportamiento económico no es el tipo de fin que se persiga, ni el tipo de medio utilizado. Al economista, sólo le compete constatar la existencia de una insatisfacción que motiva a la persona a actuar y que el actor perciba o se dé cuenta de que ciertos bienes, sean materiales o inmateriales, le pueden servir como medios.

Estas consideraciones que hace Mises sobre los caminos teóricos que hay que abandonar están presentes en la obra de Becker: 1)- el acceso económico a la realidad, según Becker, se termina normalmente cuando se topa con los gustos. Así: "en la visión tradicional, una explicación de los fenómenos económicos llega a su término cuando se encuentra con diferencias en los gustos de la gente" (Stigler y Becker, 1977, p. 76). Ante esta visión tradicional Becker ofrece una visión alternativa, en la cual: "el economista continúa la búsqueda de diferencias en los precios o ingresos, para explicar cualquier diferencia o cambio en el comportamiento" (Stigler y Becker, 1977, p. 76). La esencia del comportamiento económico no se basa en cuáles sean los motivos o gustos que definen el fin que se persigue. 2)- Tampoco se circunscribe la economía al estudio de los bienes materiales. El medio económico puede ser tanto material como inmaterial. El siguiente párrafo de Becker es bastante aclaratorio: “la definición de la economía en términos de bienes materiales es la

más estrecha y la menos satisfactoria. No describe adecuadamente ni lo que 'hace' el mercado, ni lo que 'hacen' los economistas. La producción de bienes tangibles provee actualmente menos de la mitad del empleo en los EE. UU. y la de los *outputs* intangibles del sector servicios es mayor en valor que los *outputs* del sector bienes. Es más, los economistas tienen el mismo éxito en comprender la producción y demanda del comercio al por menor, películas de cine y educación que el de carne o coches" (Becker, 1976, p. 4).

Para ambos autores el comportamiento económico no se basa ni en el fin, ni en los medios. La definición de la economía en términos de medios escasos y fines alternativos presenta el siguiente problema que tan acertadamente plantea Becker: "esta definición de economía es tan amplia que a menudo es más una fuente de molestias que un orgullo para muchos economistas, y generalmente se cualifica inmediatamente para excluir la mayoría del comportamiento no-mercantil. Esta definición simplemente define el ámbito, pero no dice un ápice sobre cuál es la aproximación 'económica'" (Becker, 1976, p. 4). Cabe preguntarse, ¿dónde hay que buscar la esencia del comportamiento económico?

La naturaleza del problema económico no queda resuelta por estudiar cuáles son los fines y los medios que se utilizan en el mercado. El ámbito en el que se producen acciones basadas en la escasez de medios y la necesidad de elegir supera el ámbito de los fenómenos de mercado. Tanto Mises como Becker son plenamente conscientes de que en todo comportamiento humano hay elección entre distintas alternativas de acción. En otras palabras, toda elección supone un beneficio e implica un coste. Por lo tanto, el ámbito de "lo económico" abarca para ambos autores muchos más fenómenos que los de mercado. Becker señala distintos fenómenos, que no son de mercado, en los que se produce una elección: "la escasez y la elección caracteriza a todos los recursos asignados en el proceso político (incluyendo qué industria tasar, a qué velocidad incrementar la oferta monetaria y si iniciar una guerra); en la familia (incluyendo decisiones sobre la pareja, el tamaño de la familia, la frecuencia de asistencia a misa, y la asignación de tiempo entre dormir y trabajar); en los científicos (incluyendo decisiones sobre la asignación de tiempo a pensar y la energía mental entre diferentes problemas de investigación) y así, una variedad sin fin" (Becker, 1976, p. 4).

Quede claro que ampliar el ámbito de “lo económico” nos plantea las preguntas segunda y tercera realizadas al inicio de este capítulo. Es necesario precisar qué se entiende por comportamiento económico porque se presentan los dos problemas ya mencionados: 1)- si “lo económico” abarca y supera los fenómenos de mercado, ¿qué diferencia a los fenómenos monetizables de los no-monetizables? En otras palabras, ¿qué diferencia los fenómenos de mercado del resto de los fenómenos humanos? 2)- En función de cuál sea la definición del comportamiento económico, ¿es posible reducir todo fenómeno humano a fenómeno de mercado?

La obra de Mises ofrece repuestas claras a las preguntas segunda y tercera. La segunda pregunta se responde diciendo que la economía se convierte en teoría general de la acción, de tal forma, que el principio de comportamiento económico se convierte en principio de acción. Esta conversión permite diferenciar dentro de la teoría general de la acción entre acciones económicas y no-económicas, entendiendo por las primeras, las constituidas por fenómenos de mercado y por las segundas, las interacciones sociales. Si utilizamos la terminología de Mises, a las primeras acciones las denominamos acciones catalácticas o de mercado y a las segundas acciones praxeológicas o interacciones sociales. La respuesta a la tercera pregunta es negativa. No se puede reducir todo comportamiento humano a comportamiento económico, si entendemos por comportamiento económico el expresable en dinero. Como Mises gustaba mencionar la praxeología o teoría general de la acción engloba a la cataláctica<sup>2</sup> o teoría de mercado.<sup>3</sup>

Gary Becker, en su libro de madurez *The Economic Approach to Human Behaviour* (1976) establece los supuestos que definen el comportamiento económico. En sus propias palabras, "los supuestos combinados de comportamiento maximizador, equilibrio de mercado y preferencias estables, usados implacablemente e impertérritamente, forman el corazón del acceso económico"(Becker, 1976, p. 5). Estos tres supuestos que definen el

---

<sup>2</sup> Sobre la formación del concepto de *catalaxia* en la economía véase Koslowski (1997, pp. 51-52).

<sup>3</sup> G. Zanotti ha reinterpretado la praxeología de Mises dentro de unos fundamentos filosóficos y epistemológicos más amplios formulando una antropología filosófica como base de la economía de mercado. Véase G. Zanotti (2004, 2011). M. Rhonheimer (2017, pp. 299-338.) también realiza una valoración crítica de la praxeología de Mises. En la misma línea de fundamentar una filosofía de la economía véase Ricardo Crespo (2012).

comportamiento económico son suficientes para reducir todo comportamiento humano a comportamiento económico. No hay dudas sobre el objetivo que Becker propone: "no quiero suavizar el impacto de lo que estoy diciendo con el interés de incrementar su aceptación en el corto plazo. Estoy diciendo que el acceso económico ofrece un apreciable marco unitario para la comprensión de *todo* comportamiento humano"(Becker, 1976, p. 14)<sup>4</sup>. Becker aporta una determinación específica del comportamiento económico denominada *homo economicus* que permite responder afirmativamente a la tercera pregunta, siendo posible reducir todo comportamiento humano a *homo economicus*<sup>5</sup>. Este es el modelo que sustenta la globalización basada en el hombre-masa u *homo economicus*.

A esta globalización se la suele acusar de "imperialismo económico"<sup>6</sup> por intentar abarcar áreas tradicionalmente reservadas a otras disciplinas sociales. Esta acusación se puede entender de dos maneras: 1)- Se puede referir a la ampliación de "lo económico". 2)- Se puede referir a la definición de comportamiento económico.

La acusación de "imperialismo económico", si nos referimos al ámbito de "lo económico", carece de fundamento. La constatación de que las categorías que manejamos en economía: fin, medio, valor, preferencia, elección están presentes en todo comportamiento humano ofrece un argumento razonable para buscar una base común a todas las ciencias que estudian el comportamiento humano<sup>7</sup>. En este punto tanto Mises como Becker coinciden en señalar la realidad inerradicable de la elección que existe en todo comportamiento humano. Pero la ampliación de "lo económico" plantea las

---

<sup>4</sup> Las cursivas son mías.

<sup>5</sup>Para Becker el *homo economicus* no se reduce a elegir entre fines materiales con precios monetarios. Amplía su ámbito de aplicación y su comportamiento se caracteriza por el comportamiento maximizador, equilibrio de mercado y preferencias estables.

<sup>6</sup> El autor, del que tengo constancia, que utilizó por primera vez la expresión "imperialismo económico" fue Ralph William Souter en 1933. En su libro *Prolegomena to Relativity Economics: An Elementary Study in the Mechanics and Organics of An Expanding Economic Universe* leemos: "La salvación de la Ciencia Económica en el siglo veinte se basa en un iluminado y democrático "imperialismo económico", el cual invade los territorios de sus vecinas, no para esclavizarlas o deglutirlas, sino para ayudarlas y enriquecerlas y promover su crecimiento autónomo en el mismo proceso de ayuda y enriquecimiento de sí misma". Ver R. W. Souter (1933, p. 4, nota 91).

<sup>7</sup> En su libro *Economía y Libertad* (1974) A. Millán-Puelles establece que la fundamentación de la economía no puede ser otra cosa que una antropología filosófica, que sirva de base para la comprensión de qué es el hombre como ser viviente.

preguntas segunda y tercera. Las dos caracterizaciones del comportamiento económico que hemos presentado como posibilidades de desarrollo teórico son totalmente distintas. Si adoptamos la caracterización del comportamiento económico de Becker se puede afirmar la reducción de todo comportamiento humano a comportamiento maximizador de utilidad en un entorno de equilibrio de mercados. En este caso, la acusación de “imperialismo económico” es totalmente pertinente. Ya que el medio teórico para la ampliación del ámbito de “lo económico” se basa en la aplicación del paradigma neoclásico a todos los aspectos humanos. Como señala Martha Nussbaum (2001) en el prefacio a la edición revisada de su libro de *The Fragility of Goodness* (1986), los cambios más importantes en los años transcurridos desde la primera publicación de este libro, es la elaboración de teorías éticas, basadas en Aristóteles y en otros filósofos griegos, para contraponerlas a los modelos utilitaristas que se utilizan en todas las Ciencias Sociales y en la filosofía. (Nussbaum, 2001, p. XXV).

Dichos modelos utilitaristas recomiendan la liberalización de los mercados y la eliminación de las barreras comerciales, mientras se amplía el ámbito del cálculo monetario a fenómenos que nunca han pertenecido a la economía. Así van apareciendo las economías del derecho y de la familia, etc. Pero ¿cuál es el resultado de aplicar el modelo neoclásico a la resolución de problemas económicos y sociales? S. Ghoshal (2005) reconoce y demuestra las consecuencias de aplicar el modelo neoclásico para resolver problemas empresariales reales. Ghoshal dice:

Combine la teoría de la agencia con la economía de los costes de transacción, agregue versiones estándar de la teoría de juegos y el análisis de negociación, y la imagen del gerente que emerge es una que ahora es muy familiar en la práctica: el mando despiadadamente duro, estrictamente de arriba hacia abajo. Líderes empresariales centrados en el control, obsesionados con el valor para los accionistas y que ganan a toda costa, de los cuales “Chainsaw” Al Dunlap de *Scout Paper* y Dennis Kozlowski de *Tyco* son sólo los ejemplos más extremos. Esto es lo que insinuó Isaiah Berlin cuando escribió sobre los absurdos en la teoría que conducen a la deshumanización de la práctica

(Ghoshal, 2005, p. 85)

Surge la siguiente preguntarse: ¿por qué el modelo neoclásico es considerado como el modelo a utilizar, es decir, el paradigma científico dominante, mientras que otras teorías son sistemáticamente ignoradas? Al analizar la situación actual, Ghoshal se hace la misma pregunta:

Lo más curioso es que, a pesar de la falta de validez aparente y de apoyo empírico, la teoría de la agencia continúa dominando la investigación académica sobre gobierno corporativo... ¿Por qué no repensamos fundamentalmente el tema del gobierno corporativo? La respuesta honesta es porque esa perspectiva no se puede modelar con elegancia: las matemáticas no existen. Tal teoría no produciría fácilmente proposiciones nítidas y comprobables, ni proporcionaría prescripciones simples y reduccionistas.

(Ghoshal, 2005, p. 81)

### 3.OBJETIVO DE LA TESIS.

El objetivo de esta tesis es proponer una explicación del comportamiento humano en todas sus dimensiones porque la crisis actual, con sus constantes escándalos empresariales y financieros, está teniendo un efecto muy peligroso. Está poniendo en tela de juicio el papel de la economía de mercado y la importancia de la empresa como institución social. Como dice Ghoshal: “Mucho más preocupante es la deslegitimación general de las empresas como instituciones y de la gestión como profesión” (2005, p. 76). Y como señala H. Simon y Ghoshal se hace eco:

Nada es más fundamental para establecer nuestra agenda de investigación e informar nuestros métodos de investigación que nuestra visión de la naturaleza de los seres humanos cuyos comportamientos estamos estudiando... Hace una diferencia para la investigación, pero también hace una diferencia para el diseño adecuado de... las instituciones.

(Simon, 1985, p. 292).

Para una correcta interpretación del mercado como institución y de la empresa como organización social tenemos que empezar por el estudio de la teoría de la acción. Este estudio de la acción nos llevará a diferenciar entre ámbitos de acción para poder responder a las preguntas segunda y tercera que hemos planteado. Hoy en día podemos monetizar cualquier aspecto de la realidad individual, social o material. Por ejemplo, se busca cualquier

modificación del cuerpo propio. Se generan intercambios de todo elemento institucional o cultural. Y por supuesto, cualquier elemento material es susceptible de intercambio. Es decir, las posibilidades de transformación e intercambio son infinitas. Definiremos un criterio para saber que áreas de comportamiento o qué aspectos del comportamiento humano pueden ser monetizables y cuáles no. De tal forma, que, si se monetizan ámbitos de realidad que, de suyo, no deberían monetizarse, implican una pérdida ontológica. Podremos responder en la tercera parte de la tesis a la tercera pregunta sobre cuáles son las consecuencias de monetizar o expandir los precios a todas las áreas del comportamiento humano.

Hace 20 años pensaba que, con la teoría propuesta por ciertos autores como Mises, se podría dar un marco teórico que no fuera ni positivista, ni utilitarista. Pero no ha sido así. En el siglo XXI domina una visión totalmente utilitarista de la realidad. Véase como ejemplo el libro de M. Sandel (2013) *Lo que el dinero no puede comprar*, abordando un problema real: ¿podemos expandir la economía de mercado a todas las esferas individuales y sociales? Y si la respuesta es afirmativa, la segunda es: ¿qué clase de mundo estamos construyendo? Como correctamente señaló Keynes: “las ideas de los economistas y los filósofos políticos, tanto cuando tienen razón como cuando están equivocadas, son más poderosas de lo que comúnmente se entiende... De hecho, el mundo está dirigido por poco más” (Keynes, 1956, p. 306).

El trabajo de A. Sen, premio Nobel de economía, es muy significativo porque indica el creciente interés de la economía académica ortodoxa por buscar teorías que expliquen la realidad social sin reducirla a un conjunto de variables que puedan ser manipuladas matemáticamente en aras de maximizar la utilidad<sup>8</sup>. Como dice R. Solomon: “al ignorar características tan 'intangibles' de la vida empresarial como la moral de la empresa y la coordinación a favor de las cantidades medibles enumeradas en las páginas financieras, estamos destruyendo la corporación como comunidad y, en consecuencia, como una institución humana completamente funcional” (Solomon, 1992, pág. 151). Un intento de dar cuenta del mercado mirando simplemente lo que se produce nos mostrará solo información estadística sobre cantidades de bienes y servicios y

---

<sup>8</sup> A. Sen reconoce que se formó como matemático; le dieron el premio Nobel como economista y actualmente profesa como filósofo.

precios. Será información vital para determinar el estado del mercado, pero no explicará el proceso. Para entender la generación de riqueza debemos centrarnos en la motivación, voluntad, preferencias y reglas de los individuos.

Una vez que se rechaza la hipótesis de maximización de utilidad del *homo economicus* la pregunta es saber qué hipótesis antropológicas necesitamos<sup>9</sup>. A. Sen en su conferencia Nobel reconoció las dificultades de las comparaciones interpersonales. Afirma: “La pregunta más importante que debe abordarse es esta: ¿comparación interpersonal de qué?” (Sen, 1999a, p. 357).

<sup>10</sup> A. Sen, en su introducción a la edición aniversario de *La teoría de los sentimientos morales* de A. Smith (2009,) afirma que la obra de Smith tiene un modelo teórico de la naturaleza de los sentimientos morales (parte uno), sobre una estructura política (parte dos), para participar en la deliberación política (parte tres). Así mismo, Amartya Sen, sin citarlo expresamente, hace una crítica bastante acertada al modelo neoclásico dominante. Afirma Sen:

Una gran cantidad eran - y algunos todavía siguen- evidentemente muy encantados por algo que ha venido en llamarse “la teoría de la elección racional”, en la cual se identifica la racionalidad con perseguir el interés propio. Es más, siguiendo esa moda en la economía moderna, una generación entera de analistas políticos de la elección racional y de expertos en lo denominado “derecho y economía” se han dedicado alegremente a este paradigma reduccionista. Y ellos han estado citando a Smith como un supuesto apoyo de su reduccionista y simplista teoría de la racionalidad humana

(Smith, 2009, p. x)

A lo largo de la tesis iremos viendo cómo interpretar el mercado como institución y la empresa como organización, pero dentro de un marco

---

<sup>9</sup> Para una crítica de las hipótesis del modelo económico dominante basada en el *homo economicus* me remito a Aranzadi (1999). Sobre el reduccionismo del modelo neoclásico afirma P. Koslowski: “la concentración de la teoría económica sobre el consumo, sobre la decisión del consumo como propósito humano y, en particular, sobre la acción económica es desequilibrada, ya que la personalidad se forma esencialmente en su acción y ocupación creadora no en su consumo” (Koslowski, 1997, p. 68)

<sup>10</sup> Es imposible abordar aquí el enfoque de capacidades desarrollado por A. Sen y M. Nussbaum (Nussbaum y Sen, 1993). El primer punto debería marcar las diferencias – notablemente diría yo- entre los enfoques de Sen y Nussbaum. Por ejemplo, Sen (2009) presenta lo que considera distintivo de su enfoque y Nussbaum (2011) hace lo mismo. Para una evaluación general y crítica de ambos enfoques, véase H. Richardson (2000, 2007).

antropológico, ético y metafísico<sup>11</sup>. Esta fundamentación filosófica de la realidad económica es necesaria por dos razones.

*Primera: el objeto de estudio.* la caracterización del *homo economicus* no puede recoger ninguna característica que define el ser humano de carne y hueso: la historicidad, el proyecto, el futuro. En resumen, la dinámica propia de la persona queda excluida del *homo economicus*. Características que se despliegan en cualquier comportamiento humano y, si tenemos en cuenta, que un fenómeno en el mercado es resultado de la acción humana, no es necesario salirnos del ámbito de mercado para mostrar la radical insuficiencia del planteamiento neoclásico. Nuestro objeto de estudio, la persona en sus distintas dimensiones de tener, hacer y ser, no nos permite reducciones cuantitativas, si no queremos cercenar la comprensión de todas las dimensiones de la realidad humana. En otras palabras. la realidad objeto de estudio nos va a determinar un método muy específico<sup>12</sup>.

*En segundo lugar: el método.* La ampliación de lo económico que desarrollaremos a lo largo de la tesis es resultado de la ampliación de la base antropológica. Para demostrar que la persona es el objeto de estudio de la economía se nos hacen ineludibles el estudio de las dimensiones filosóficas en que manifiesta el ser humano. Estas dimensiones que se muestran en todo comportamiento humano, sea intercambio de mercado o interrelación social. Es decir, el comportamiento económico no se caracteriza por los medios o fines perseguidos. Abarcando lo económico fenómenos que no son de mercado. De tal forma que surge la segunda pregunta ya menciona en el apartado anterior entre áreas monetizables y no-monetizables del comportamiento humano. Para una correcta integración del mercado fuera de los modelos utilitaristas necesitamos una base teórica mucho más amplia que lo meramente antropológico. Necesitamos una base ética que nos permita entender las razones del comportamiento humano. Surge el ámbito de los fines de la acción humana. Tenemos que entrar en la segunda parte de la tesis, en el ámbito de la ética que estructura el comportamiento humano. Este segundo ámbito nos

---

<sup>11</sup> Es de destacar el último trabajo académico de E. Phelps (2017), premio Nobel de Economía, sobre el desarrollo económico y la prosperidad basado en la creatividad individual. En esta línea hay que encuadrar la obra de Richard Robb (2019) sobre una reformulación antropológica y psicológica del comportamiento humano.

<sup>12</sup> Para tener una visión de conjunto de las diferencias de los paradigmas dominantes en economía se puede consultar Aranzadi (2011).

planteará la comparación entre las éticas utilitaristas, las éticas hedonistas, las éticas de la primera persona o de las virtudes, problema que nos exigirá fundamentar filosóficamente la acción humana. Mejor dicho, la comparación de la estructura ética del comportamiento humano nos introducirá en el ámbito metafísico. Ámbito metafísico en el cual la realidad de la persona mostrará toda su riqueza.

En resumen, la fundamentación filosófica de la economía es una parte de la antropología filosófica. Ahora bien, esta ampliación de lo económico que permite esta transformación de la economía en teoría de la acción no implica que todo fenómeno perteneciente a la antropología filosófica se considere fenómeno monetizable. En esta tesis, dichos fenómenos monetizables constituyen un ámbito parcial de los fenómenos humanos. La fundamentación filosófica de la realidad económica que defendemos en esta tesis es posible porque la economía se convierte en un caso particular de la teoría general de la acción. Necesitamos mostrar la necesidad de analizar la estructura filosófica de la realidad humana<sup>13</sup>. Su estructura invariable: sus dimensiones trascendentales: ámbitos antropológico, ético y metafísico.

#### 4. HACIA UNA TEORÍA GENERAL DE LA ACCIÓN.

Para explicar la estructura analítica de esta tesis debemos empezar por la base: la acción humana y sus principios básicos. Las ciencias sociales, sea Economía, Sociología, Psicología, Derecho, Ciencias Políticas, tienen como realidad objeto de estudio a la persona. Es importante resaltar el trabajo pionero realizado por el equipo dirigido por T. Parsons y E.S. Shills, con la colaboración de E.C. Tolman, G.W. Allport, C. Kluckhohn, H.A. Murray, R. R. Sears, R. C. Sheldon, S.A. Stouffer, publicado con el título *Hacia una Teoría General de la Acción* (1968). Buscaban los elementos comunes de las distintas áreas de investigación de los miembros del equipo. Si tenemos en cuenta la distinta procedencia de los miembros, había sociólogos, psicólogos y antropólogos sociales, y la relevancia de sus trabajos en sus áreas respectivas de trabajo, es razonable que considerasen su trabajo como: "una base para el

---

<sup>13</sup> Ch. Taylor realiza una breve y clara explicación de la necesidad de basar la explicación del comportamiento humano en una antropológica filosófica para superar los reduccionismos metodológicos de la modernidad en la introducción a sus *Philosophical Papers*. Ver Ch. Taylor (1985, pp. 1-12).

desenvolvimiento de las ciencias sociales en general" (Parsons, 1968, p. 14)<sup>14</sup>. Dado el relieve de los miembros de dicho grupo, y la relevancia que dentro de las ciencias sociales ha tenido *Hacia una Teoría General de la Acción*, resumamos brevemente sus ideas<sup>15</sup>. Este resumen nos presentará una primera teoría explicativa de la realidad objeto de estudio, y nos permitirá esbozar los elementos a desarrollar a lo largo del libro.

La tesis principal expuesta en *Hacia una Teoría General de la Acción* es que el ser humano se esfuerza por alcanzar metas. En su búsqueda de metas, el actor se orienta hacia los objetos y esta orientación se supone que comprende tres modos: el cognoscitivo, el catéctico (desiderativo) y el evaluativo. Estos tres elementos conforman un sistema, ya que, "los elementos *cognizados* son evaluados según ayuden o no a conseguir lo que el actor desea" (p. 198).

La teoría de Parsons integra los tres elementos explicativos en un sistema. Un sistema, afirma Parsons:

se caracteriza por la interdependencia de sus partes o variables. La interdependencia se refiere a la existencia de relaciones determinadas entre las partes o variables, en lugar de variaciones al azar. En otras palabras, la interdependencia es un orden en las relaciones entre los componentes que participan en la formación del sistema.

(Parsons, p. 133)

Los elementos desiderativos, cognitivos y evaluativos están internamente relacionados. La explicación de cada uno de ellos requiere la presencia de los otros dos. Es decir, la teoría de la acción se estructura en tres partes: desiderativa, cognitiva y evaluativa, que representan un orden entre sí. Estas tres partes constitutivas definen un sistema de acción. Démosle la vuelta al argumento y preguntemos: ¿cuántas estructuras en la realidad cumplen estos tres requisitos y se les pueden considerar, por tanto, sistemas de acción?

Según Parsons hay tres tipos de sistemas que presentan los tres elementos mencionados:

- Las personas: son sistemas de acción motivada que se organizan alrededor de los organismos vivientes.

---

<sup>14</sup> Todas las citas en el cuerpo de texto son de la misma obra hasta que no cite otra referencia.

<sup>15</sup> Hay otra razón para empezar por la obra de T. Parsons ya este autor denunció en 1934 desde la teoría de la acción el positivismo imperante en las ciencias sociales. Ver T. Parsons (1934).

- Los sistemas sociales: son sistemas de acción que se organizan alrededor de las relaciones mutuas de los actores.

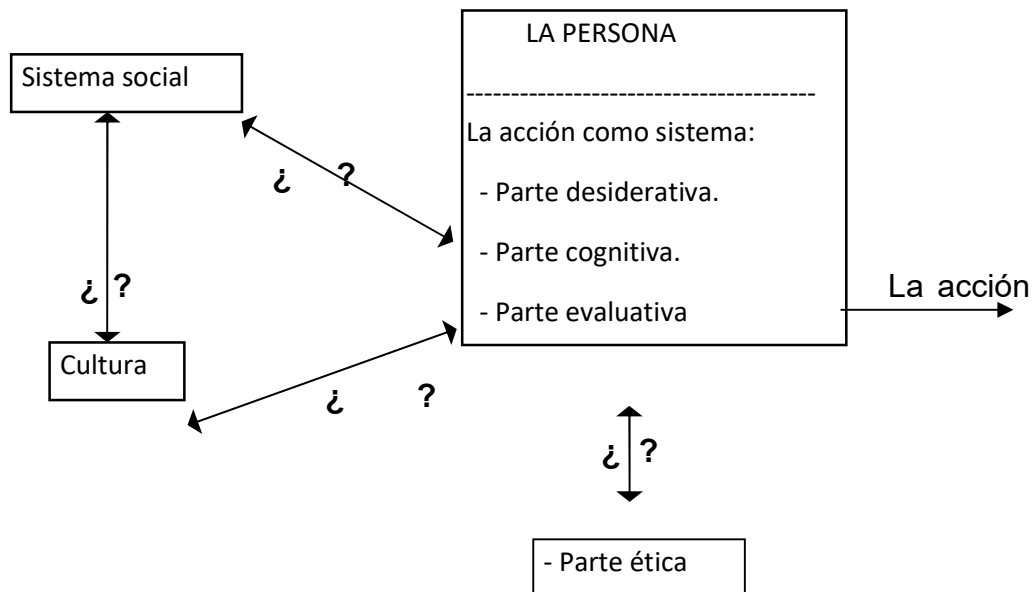
- Los sistemas culturales: son sistemas de patrones simbólicos (estos patrones son creados o manifestados por los actores individuales y se transmiten en el sistema social por difusión y en las personalidades por medio del aprendizaje) (p. 76).

Así dicho, parece que estos tres sistemas son realidades distintas. Parsons se encarga de desmentirlo: "la personalidad, la cultura y el sistema social son analíticamente inseparables y cada uno de los tres implica a los otros dos. Si hay algo emergente, es la *acción*, como categoría que abarca a las tres y ella emerge del mundo orgánico" (p. 278). Ahora bien, si estos elementos son analíticamente inseparables deberán tener unas reglas de integración que garanticen estabilidad al sistema. Analizando la obra de Parsons el control e integración de la acción recae sobre la norma moral. ¿Qué entiende Parsons por norma de valor moral? Afirma: "las normas de valor moral son la mayoría de las normas comprensivas e integrativas para determinar y regular el sistema total de acción... Ellas constituyen el tribunal de última instancia en cualquier problema integrativo dentro del sistema" (p. 97).

La indicación de este texto apunta a la posibilidad de la existencia de una teoría moral o ética integrativa o sistémica que controle las distintas partes de la estructura constitutiva de la acción. Más indicaciones sobre esta teoría ética y sobre cuál es la relación de las partes constituyentes no se aportan con claridad en *Hacia una Teoría General de la Acción*.

Vamos a centrarnos en las conclusiones a las que llega Parsons. Afirma que su objetivo principal ha sido la descripción "de los complejos conceptos descriptivos de la estructura de la acción" (273). Ahora bien, Parsons es consciente de que estos conceptos tienen "hipótesis dinámicas implícitas" (p. 273).

Con el siguiente esquema podemos representar los elementos analíticos aportados por Parsons y los interrogantes que plantea su integración:



*Esquema (1.1). Estructura de la acción de T, Parsons.*

El esquema representa los tres subsistemas de acción que distingue Parsons: la persona (situada en el centro del esquema) inserta en una sociedad con una cultura (elementos representados a la izquierda), genera la acción individual (representada por la flecha que surge de la confluencia de los tres subsistemas). Las flechas dobles representan las relaciones de interdependencia que existen entre la sociedad, la cultura y la persona. La obra de Parsons se ha centrado en la descripción de los subsistemas, sin desarrollar la estructura dinámica que existe entre los componentes del sistema. Los interrogantes en las flechas que unen los subsistemas indican que, en la obra de Parsons, las implicaciones dinámicas del funcionamiento del sistema están por desarrollar.

También representamos el elemento ético que Parsons considera el regulador del sistema. La relación de la ética con el resto del sistema no queda clara en *Hacia una Teoría General de la Acción*, por lo que es pertinente situar los signos de interrogación que plantean la relación de la ética con la estructura dinámica de la acción.

De este esquema surgen varias preguntas. En primer lugar, si la persona actúa en un contexto sociocultural, queremos una visión de conjunto de las relaciones íntimas entre persona, sociedad y cultura. En segundo lugar, nos

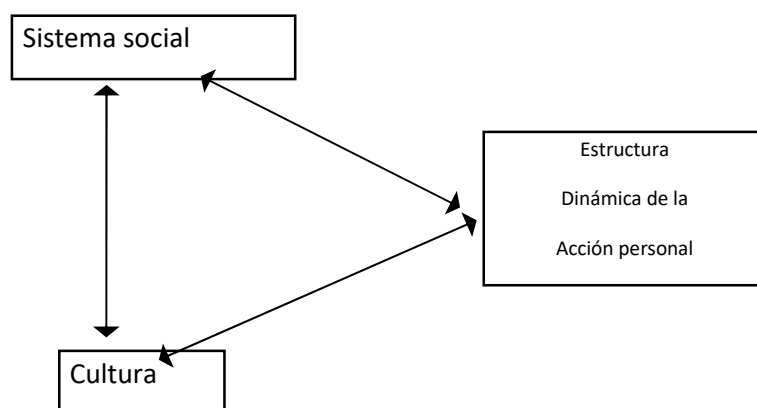
interrogamos sobre el papel de la ética como elemento integrador de la acción. Y, en tercer lugar, analizaremos la relación entre los elementos desiderativos, cognitivos y evaluativos que cada persona realiza en su vida. Se plantean, por lo tanto, las cinco preguntas siguientes:

- 1) - ¿Cuál es el papel fundamental y constitutivo de la sociedad para la acción personal?
- 2)- ¿Cuál es el papel analítico de la cultura en este sistema?
- 3)- ¿Cuál es el papel integrador de la ética?
- 4)- ¿Cuál es la relación entre los elementos desiderativos, cognitivos y evaluativos presentes en la acción individual?
- 5)- ¿Cuáles son las posibilidades reales de acción de la persona?

## 5. ESTRUCTURA DE LA TESIS.

Como señala Zubiri, “cuando hemos demostrado una cosa, no sólo la hemos mostrado, sino que hemos de-mostrado en ella su necesidad” (Zubiri, 1994, p. 67). Ahora nos toca mostrar la necesidad de los tres ámbitos: antropológico, ético y metafísico para responder a las preguntas planteadas al final del apartado anterior que nos permitirán entender las relaciones entre los elementos planteados en el gráfico (1.1) y nos permitirá introducir la estructura de la tesis.

### 1 PARTE: ANTROPOLOGIA DE LA ECONOMÍA



*Esquema (1.2). El marco antropológico de la acción: el marco socio-cultural*

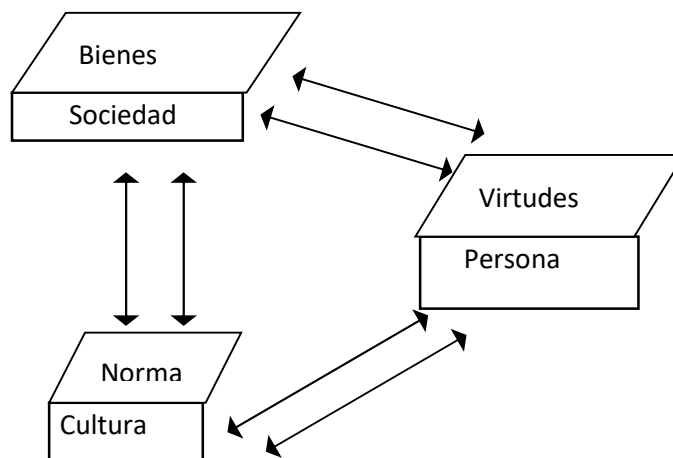
El esquema (1.2) que muestra el marco sociocultural de la acción individual nos permitirá responder a las preguntas una y dos del epígrafe anterior y resolver los interrogantes que en el esquema (1.1) hay entre el individuo, la sociedad y la cultura. A nivel fenomenológico el análisis a desarrollar es que la persona es un *ser-con*. Éste *con* denota una estructura esencial a la persona. Todo individuo realiza su vida con otras personas: es el aspecto social de la vida individual. A su vez el individuo realiza la subida con cosa-sentido, que denominamos cultura, y obviamente, realiza la vida consigo mismo. Podemos afirmar que el ser humano es ser social; es ser cultural, y ser individual.

Analizaremos el análisis de la realidad económica partiendo de las cosas tal como se presentan en nuestra realidad diaria. Lo primero que nos sale al paso es que tenemos necesidades. Esta categoría aristotélica, este tener por adscripción al cuerpo, es la primera *héxis* o hábitud del ser humano.

Aristóteles define la mano como instrumento de instrumentos. La mano es un instrumento sin fin específico. Curiosamente, como señala Leonardo Polo (1993), la economía, la crematística, procede de *khrao*, tener a la mano. El ser humano es un ser con manos. La persona crea la realidad económica porque provee sus necesidades creando instrumentos con la mano y para la mano. Genera el plexo instrumental. El ámbito de las cosas pragmáticas. Entramos en la primera parte de la tesis: la antropología de la economía. En el segundo capítulo, analizaremos esta estructura abierta de la persona. Esta radical apertura del ser humano. Ser persona es ser con otras personas (sociedad); con cosas-sentido (cultura); conmigo mismo (individualidad)

Con este esquema en el tercer capítulo, analizaremos como la economía de mercado es una institución social. Es, en términos de Ortega y Gasset, un *área pragmática* que mantenemos socialmente y se transmite culturalmente. Desarrollaremos la tesis antropológica: *la economía de mercado como una posibilidad que mantenemos en común socialmente y transmitimos culturalmente.*

## II PARTE: ÉTICA DE LA ECONOMÍA



*Esquema (1.3). El marco clásico de la ética.*

El marco clásico de la ética nos permitirá responder a la tercera pregunta planteada al final del apartado anterior y nos permitirá resolver el interrogante que aparece en el esquema (1.1) entre la parte ética y la estructura dinámica de la acción individual. En el cuarto capítulo, veremos cómo las posibilidades se estructuran en este marco moral. La posibilidad que elija puede ser moral o inmoral, pero nunca amoral. En las posibilidades se dan las tres dimensiones claves de la vida moral: perfección, deber, felicidad. Definamos, por lo tanto, la ética como el sistema que evalúa las posibilidades de acción. El marco originario de la acción sitúa al ser humano en la sociedad. Las instituciones sociales permiten cubrir sus necesidades a través de una tipificación del comportamiento. La importancia de la teoría de la acción para la economía se manifiesta a este nivel. Si no existiera este poseer corpóreo tampoco existiría la economía. Todo el sistema ético no es una propiedad real del hombre, es una posibilidad real que el hombre ha decidido mantener en común.

Las normas sociales de comportamiento y los bienes que se pueden conseguir mediante su cumplimiento son dos elementos éticos. El sistema social de adscripción de bienes está estructurado en normas. Estas normas permiten la provisión de las necesidades básicas y derivadas. Pone al alcance del actor un elenco de objetos deseables dentro del tipo de persona que la sociedad considera el mejor. Nos aparecen los elementos que constituyen la

ética como sistema: normas, bienes y virtudes. Elementos que aparecen en el esquema (1.3). Si en la primera parte de la tesis, el ámbito antropológico, definíamos a la persona como un *ser-con* señalando la relación entre acción individual acción individual, instituciones sociales y cultura. El sistema clásico ético relaciona cada elemento del ámbito antropológico con un elemento ético. Así las instituciones sociales proveen bienes, pero a su vez lo realizan con una cultura que provee normas y la acción individual se rige por las virtudes. La estructura filosófica de la persona en el nivel en el nivel antropológico se refleja en la estructura dinámica de la ética clásica.

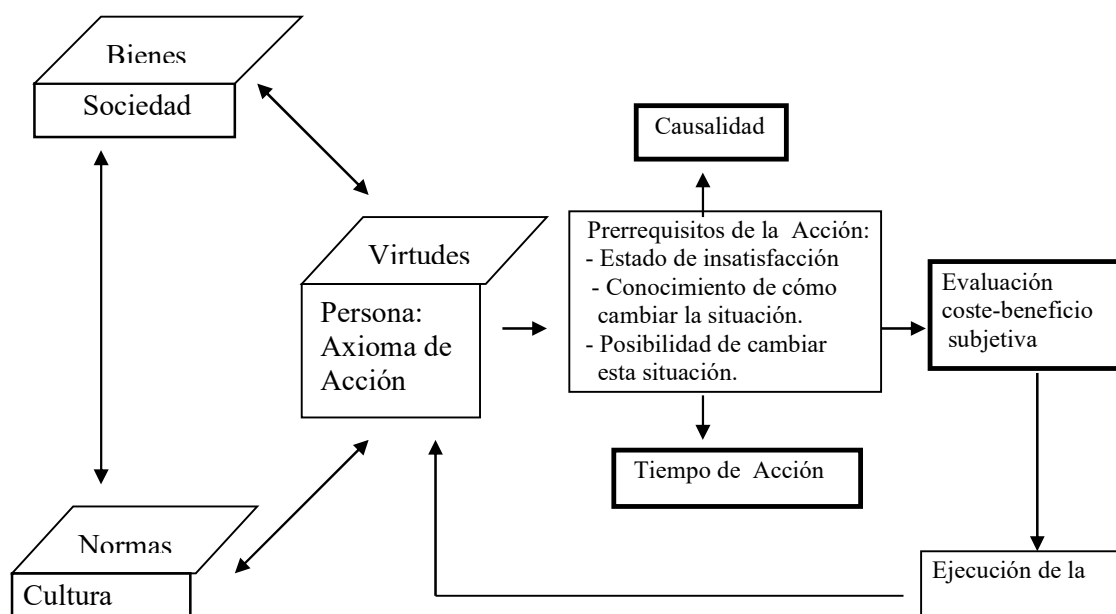
Este esquema nos permite retomar la relación que existe entre la ética y la acción presente en el esquema (1.1). La relación que existía en dicho esquema entre la ética y los demás elementos constitutivos de la acción no quedaba clara en dicho esquema, aunque Parsons admitía la posibilidad de la existencia de una teoría moral o ética integrativa o sistémica que controlase las distintas partes de la estructura constitutiva de la acción. En el capítulo cuarto analizaremos la ética como sistema de bienes, normas, y virtudes para superar los reduccionismos de la ética utilitarista imperante.

En el capítulo quinto analizaremos la empresa como organización social y la realización personal en el trabajo utilizando el marco ético introducido en el capítulo cuarto. En el mundo clásico, para Aristóteles, el trabajo, la actividad productiva, *poiesis*, toda actividad donde hay una separación clara entre medios y fines porque su fin es la producción de bienes externos, era algo reservado a los esclavos. Mientras las acciones perfectivas o *praxis*, donde no hay una separación entre medios y fines porque su fin es la realización personal, estaba reservada a los ciudadanos libres. Esta separación tan taxativa entre acciones formativas y las acciones que solo producen bienes externos condenaba a los esclavos a una merma ontológica. En cambio, con la modernidad, el individuo y sus derechos universales, adquieren autonomía plena y gracias al avance técnico y científico, el trabajo adquiere un puesto central. Aparecen relaciones más complejas a analizar entre aspectos externos e internos de toda acción.

En el capítulo quinto aplicaremos el sistema clásico ético a la empresa como organización. La razón de ser de la empresa no es la maximización de beneficios, como propugna el paradigma económico dominante. La razón de

ser de la empresa como organización es el incremento de las posibilidades de acción de sus trabajadores. El trabajo que cualquier persona realiza no se agota en la consecución de un salario monetario, sino que apunta a la realización personal de cada individuo. La segunda tesis, la tesis ética que desarrollaremos es: *La moralidad que rige la economía y la sociedad es libre creación de un ser racional histórica y culturalmente siempre en evolución, no sujeto normativamente a instancias previas naturales*

### III PARTE: METAFÍSICA DE LA ECONOMÍA.



*Esquema (1.4). El marco ético de la acción individual en su realidad sociocultural: la apertura humana a toda la realidad*

En la parte central del esquema (1.4) aparecen los elementos que constituyen la acción individual: elementos desiderativos de cambiar un estado insatisfacción. El conocimiento de cómo cambiar esa situación. Y el elemento volitivo: La voluntad de querer cambiar la situación. Curiosamente estos tres elementos son los que constituyen la acción libre tal como define Aristóteles. La acción libre, es más la acción de acuerdo con las virtudes: “son aquellas que son de cierta manera... el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente”

(Aristóteles, *EN*, II,1105a33-36). Estos son los mismos elementos que aparecen en el centro del esquema (1.1) apuntados por Parsons y que nos remiten a las dos últimas preguntas del apartado anterior a saber: 4)- ¿Cuál es la relación entre los elementos desiderativos, cognitivos y evaluativos presentes en la acción individual? 5)- ¿Cuáles son las posibilidades reales de acción de la persona?

Para responder a estas dos preguntas, que constituyen el ámbito de la acción libre, hay que ampliar el ámbito ético para dar cabida a dos categorías metafísicas de la realidad humana: la causalidad y la temporalidad tal como aparecen en la parte central del gráfico (1.4). Para mostrar la necesidad de introducir la causalidad y la temporalidad en nuestro análisis consideremos el ejercicio de la “máquina de la experiencia” propuesto por Robert Nozick (1974). Supongamos que una persona, por ejemplo, Ud. pudiera estar conectado a una "máquina de experiencias" que, al estimular su cerebro mientras flota en un tanque, le brindaría todas las experiencias que elija, con toda la variedad que pudiera desear. Pero debe enchufarse de por vida o no hacerlo en absoluto. No más divagaciones sobre creencias morales, simplemente estar en el nirvana. La pregunta es: ¿se conectaría Ud.? Quizás nos demos cuenta de que el placer no es el único punto de la existencia humana. Que, la vida de placer no puede realmente contar como una vida de plenitud. Como señala Nozick, hay dos problemas importantes a tratar:

(1) - *La actividad tiene su propio su razón de ser.* Queremos hacer ciertas cosas y no solo tener la experiencia de hacerlas. Estamos recuperando el punto de vista de la primera persona, el punto de vista de la persona que actúa. Aristóteles enfatiza fuertemente el hecho de que la vida de *eudaimonia* es una vida de actividad: “es un estado verdadero y razonado de capacidad de obrar respecto de las cosas que son buenas o malas para el hombre. Pues mientras el hacer tiene un fin distinto de sí mismo, la acción no puede; porque la buena acción misma es su fin” (Aristóteles, *EN*, 1140b4-6). Queremos sentirnos actores de nuestra propia vida. En el capítulo sexto analizaremos la causalidad. Cada individuo tiene posibilidades de acción. De estas posibilidades se apropia de una y rechaza el resto. Esta apropiación está determinada por el tipo de persona que se es. En otras palabras, nuestros actos causan nuestros hábitos y actividades y nuestras actividades causan

nuestra personalidad Así podemos decir que formamos nuestra personalidad por apropiación causal. Por lo tanto, es necesario desarrollar un concepto de causalidad que encaje con esta estructura dinámica de la acción.

(2) - *El mantenimiento de la propia identidad es un bien.* Como dice Nozick.

Una segunda razón para no conectarnos es que queremos ser de cierta manera, ser cierto tipo de persona... No hay respuesta a la pregunta de cómo es una persona que ha estado mucho tiempo en el tanque. ¿Es valiente, amable, inteligente, ingenioso, amoroso? No es simplemente que sea difícil saberlo; no hay forma de que lo sea. Conectarse a la máquina es una especie de suicidio.

(Nozick, 1974, p 43).

Nozick está señalando un aspecto importante de la vida humana. Queremos ser de cierto tipo. No sólo nos preocupa cómo se ocupa nuestro tiempo, sino también lo que somos. Como dijo Aristóteles: “nadie elige poseer el mundo entero si antes tiene que convertirse en otro” (*EN*, 1166a 19-22).

Apunta N. Sherman:

Para Aristóteles, la racionalidad requiere que los agentes piensen en mismos como conectados con el futuro, como persistentes con el tiempo, y como tomar decisiones que motivan... El hecho de que los planes futuros limitan el presente y forzarlo a alinearse con proyectos a largo plazo indica mejor la fuerza de este sentido temporal de coherencia.

(Sherman, 1989, p. 75)

A continuación, en el capítulo séptimo, analizaremos el tiempo. Cada individuo ajusta su realidad presente a su realidad futura, ajuste que se hace a través de ideas, propósitos y proyectos, siempre con miras a un fin. A un fin que, en el sentido más amplio y general, abarque la vida en su conjunto. El ser humano no vive en el tiempo, su historicidad es algo más radical: el presente del ser humano está hecho del pasado y del futuro. La realidad humana no sólo está en el tiempo, sino que el tiempo está en ellas. De suerte que la persona no solamente tiene un pasado y tiene un futuro, como en el mundo físico, sino que

está hecho en su presente de pasado y futuro. El análisis de la realidad humana que empieza en el ámbito antropológico con el tener a la mano como categoría aristotélica, termina con la idea aristotélica que el alma es en cierto sentido todas las cosas. Lo cual abre la antropología a la metafísica. La persona no es voluntad de poder ilimitada. La libertad humana es afirmación voluntaria del ser. La persona es pretensión de realidad; pretensión de participar en el Ser.

PRIMERA PARTE

LA ESTRUCTURA ANTROPOLÓGICA DE LA ECONOMÍA

Puesto que está erguido por naturaleza, no tenía ninguna necesidad de miembros delanteros, sino que a cambio de ellos la naturaleza lo dotó de brazos y manos... Así, Anaxágoras afirma que el hombre es el más inteligente de los animales por tener manos, pero lo lógico es decir que recibe manos por ser el más inteligente. Las manos son, de hecho, una herramienta, y la naturaleza distribuye siempre, como una persona inteligente, cada órgano a quien puede utilizarlo. Y, en efecto, es más conveniente dar flautas a quien es un flautista que enseñar a tocar a quien tiene flautas, pues a lo mayor y principal la naturaleza añade lo más pequeño, y no a lo más pequeño lo máspreciado y grande. Si realmente es mejor de esta manera, y la naturaleza hace lo mejor entre lo posible, no por tener manos es el hombre el más inteligente, sino por ser el más inteligente de los animales tiene manos. El más inteligente, de hecho, podría utilizar bien más herramientas, y la mano parece ser no un solo órgano, sino varios: es como una herramienta en lugar de otras herramientas. A quien puede, pues, adquirir el mayor número de técnicas, la naturaleza le ha otorgado la herramienta más útil con mucho, la mano. Pero los que dicen que el hombre no está bien constituido, sino que es el más imperfecto de los animales (pues afirman que está descalzo, desnudo y no tiene armas para el ataque) no tienen razón. Los otros animales tienen un único medio de defensa, y no les es posible cambiarlo por otro, sino que es preciso que duerman y lo hagan todo, por decirlo así, calzados, y no pueden quitarse nunca la armadura que llevan alrededor del cuerpo, ni cambiar el arma que les tocó en suerte. Al hombre, en cambio, le correspondió tener muchos medios de defensa, y le es posible cambiarlos y aún tener el arma que quiera y cuando quiera. La mano, entonces, se convierte en garra, pinza, cuerno y también lanza, espada y cualquier otra arma y herramienta, pues es todo esto por poder coger y sostenerlo todo.

Aristóteles, *Las partes de los animales* IV, 10, 687a-687b5.

## INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA ANTROPOLÓGICA.

En el capítulo segundo veremos las estructuras antropológicas que constituyen al ser humano como un ser abierto. De tal forma, que lo social y lo cultural son cosas internas al ser del hombre, es decir, vamos a definir al ser humano como el *ser-con* donde esté “con” es constitutivo del ser de la persona: la persona realiza su vida con otras cosas (cosas-sentido); con otras personas, y consigo mismo. Analizaremos la triada conformada por cosas-sentido o cultura; con otras personas y las instituciones sociales y la persona en su acción individual.

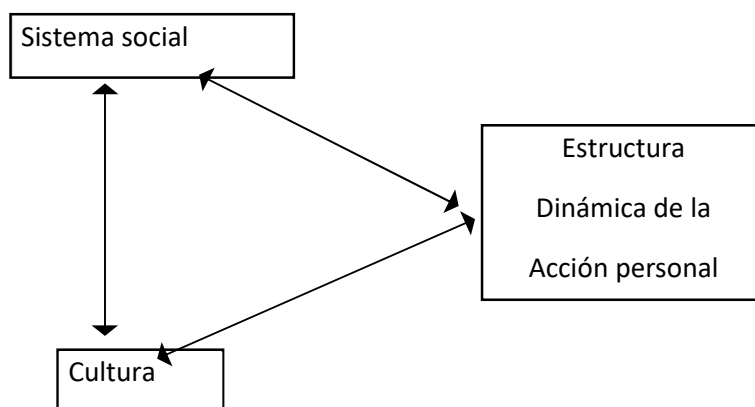
En el tercer capítulo aplicaremos esta estructura sociocultural de la acción personal para analizar el mercado como institución social.

## CAPITULO 2

### ÁMBITO SOCIOCULTURAL DE LA ECONOMÍA

#### 1. INTRODUCCIÓN

Nuestro estudio de las instituciones sociales y la cultura se circunscribe en un ámbito muy determinado. Nos limitamos rigurosa y metódicamente a describir lo que las cosas son patentemente, es decir, cómo se nos manifiestan en el ámbito de la realidad radical primaria que es nuestra vida. Constatamos que la acción individual se realiza en una sociedad y cultura determinadas. Es en la convivencia y en la participación común de unos valores, creencias, conocimientos, donde se configuran las estructuras de medios y fines que constituyen la acción individual. Es totalmente adecuado definir, por lo tanto, al hombre como *con-ser*. Señalando con esta expresión la esencial apertura de la persona a sus semejantes mediando la sociedad y la cultura. Es decir, toda acción individual es, de suyo, social y tiene un significado cultural. Como afirmaba E. Husserl: "La humanidad en general es, por esencia, ser hombre en las humanidades por sucesiones y sociabilidad ligadas" (Husserl, 1991, p. 16). El siguiente gráfico sirve para ilustrar lo que quiero decir:



*Esquema (2.1). El marco antropológico de la acción: el marco socio-cultural*

La relación íntima de la Antropología y la Economía se manifiesta al examinar, explicar, o interpretar la rica realidad de la persona, que se nos muestra en, y a través, de sus acciones. Persona y acción están contenidas en todos y cada uno de los casos del actuar humano (Wojtyla, 1982). Nada más obvio, para empezar,

que reconocer que el ser humano tiene necesidades que satisfacer. A diferencia del modelo neoclásico, cuya hipótesis de comportamiento de la persona es el individuo caracterizado como *homo economicus* que maximiza la función de utilidad, nuestra hipótesis de comportamiento es que *la persona satisface necesidades*.<sup>1</sup> R. Rubio de Urquía señala que semejante intento de reducir todo comportamiento humano a *homo economicus*:

Es como querer fundamentar y constituir una teoría del crecimiento del cuerpo humano en un modelo de mecánica analítica clásica suponiendo, a tal efecto, que el cuerpo humano puede asimilarse a un pequeño número de partículas materiales de masa constante solicitadas por un campo de fuerzas. Semejante propósito no constituiría, precisamente un intento progresivo de hacer biología científica, bajo el principio de la científicidad de la mecánica analítica y la presunción de su universal validez explicativa. Constituiría un dislate.

Rubio de Urquía (1993, p. 565)<sup>2</sup>.

Es necesario hacer una breve, pero fundamental digresión<sup>3</sup>. La interpretación de la utilidad basada en la persona fue desarrollada a la vez por Carl Menger (1883), fundador de la escuela austriaca, William Stanley Jevons (1865) y León Walras (1874). La diferencia fundamental entre estos autores estriba en las diferentes interpretaciones que se dieron a dicho concepto. Para la escuela austriaca dicho concepto no es una medida. Este concepto de utilidad subjetiva, tal como se interpreta desde la teoría de la acción o praxeología, pretende explicar el proceso por el cual se adecuan los medios dentro de la acción. Su objetivo lo define Mises con precisión: “la acción no *mide* la utilidad o el valor; limítase a elegir entre alternativas” (Mises, 1995, p.146). Por lo tanto, desde este concepto no es lícito, dentro de la teoría misiana, pasar a cuantificaciones y mediciones de utilidades. En otras palabras, *en la economía basada en la acción humana no existe ningún principio maximizador*

---

<sup>1</sup> Sobre la diferencia entre maximizar y satisfacer ver el acertado artículo de Henry Richardson (2000) titulado “The Stupidity of the Cost-Benefit Standard”. También el libro *Maximizing and Satisficing*, editado por Byron (2004) y R. L. Martin (2020) *When more is not better*.

<sup>2</sup> Es curioso que Rubio de Urquía haya utilizado la palabra dislate porque no hay palabra más apropiada para juzgar la teoría neoclásica. El dislate o disparate formal o teórico no es más que *un enunciado teórico sin paridad en la realidad* (Zubiri, 1982, p. 285).

<sup>3</sup> Me remito para una explicación detallada de la utilidad y la teoría de precios a (Aranzadi, 1999, cap. 9).

*matematizable*. En cambio, Jevons al principio de su investigación dudaba sobre la posibilidad de su mensurabilidad, considerando que eran sólo comparables, en el desarrollo de sus investigaciones trató las utilidades de la misma manera que Walras, es decir, como cantidades perfectamente mensurables (Mayer, 1994, p. 74)<sup>4</sup>.

Este punto es de capital importancia porque a pesar de que los tres autores han pasado a la historia como codescubridores del mismo punto de arranque de la teoría subjetiva del valor, el tratamiento conceptual de la utilidad es distinto entre ellos, principalmente entre Menger, por un lado, y Walras y Jevons, por otro. Por lo tanto, *la construcción de sus teorías y, por consiguiente, los desarrollos teóricos posteriores arrancan de conceptos distintos sobre el mismo tema*<sup>5</sup>. La divergencia entre las teorías genético-causales (Menger, Böhm-Bawerk, Mises) y las teorías funcionales (Jevons, Walras, Marshall, Becker) es más que notable. Para los primeros autores, el camino de progreso fue investigar las relaciones de intercambio entre distintas personas con distintas valoraciones sobre diferentes bienes. Es decir, explicar las relaciones de intercambio dentro de su contexto sociocultural. En cambio, el segundo grupo de autores pensó que había encontrado lo que necesitaba en lo que los escritores posteriores denominaron la ley de la igualdad de las utilidades marginales<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Mayer se refiere al siguiente párrafo del capítulo segundo de la obra mencionada de Jevons, titulado "la teoría del placer y el dolor": "la intensidad de la anticipación presente del sentimiento debe ser, para usar una expresión matemática, *alguna función del sentimiento futuro y del tiempo transcurrido*" (Jevons, 1965, p. 34).

<sup>5</sup>Consultar sobre este tema los siguientes artículos: W. Jaffé (1976); A. M. Endres (1984, 1991). Y los siguientes libros: E. Kauder (1965); K. Pribram (1983).

<sup>6</sup>Si consideramos, como hoy es común entre los economistas, que la esencia de la revolución marginalista consiste en el cálculo de valores máximos de funciones condicionadas, la divergencia entre Menger, por un lado, y Jevons, Walras, por otro, es de tal grado que permite afirmar que la aportación de Menger a esta revolución ha sido nula. Es de destacar la importancia de la labor de J. A. Schumpeter en la formación de esta visión de la revolución marginalista. Hay dos momentos particularmente importantes:

A)- La publicación de su primera obra *Das Wesen und der Haupinhalt der Theoretischen Nationalökonomie* (1908). En esta obra vierte su visión positivista de unidad de método de la ciencia a la economía y es sintomático que le enviara a Walras un ejemplar de esta obra como homenaje de un alumno a su maestro. En la carta que envió se lee: "Sus bellos trabajos marcan una nueva época para la economía científica; en ellos, por primera vez, se trata la teoría económica de una manera verdaderamente científica. *Yo me esforzaré siempre por trabajar sobre las bases indicadas por Ud., de continuar su obra*". Ver W. Jaffé (1.965, p. 378).

Obviamente esta postura de Schumpeter no pasó desapercibida por sus colegas vieneses seguidores de Menger. F. von Wieser comentó críticamente la pretensión de Schumpeter de reducir toda la economía a modelos de equilibrio. Existe copia de dicha crítica en inglés con el título *The Nature and Substance of Theoretical Economics*, en Kirzner (1991, pp. 285-303).

Retomemos el hilo de nuestra explicación. Hemos dicho que hablar de realidad económica es hablar de necesidades. El ser humano necesita procurarse alimento, cobijo, pareja, etc. En nuestra sociedad, estamos *habituados* a proveer nuestras necesidades a través de los intercambios de mercado<sup>7</sup>. Parémonos en la palabra hábito. Hábito procede de *héxis*,<sup>8</sup> la manera de habérselas con las cosas. Esta definición nos pone de manifiesto la forma en que nosotros nos manejamos con las cosas. Afirma Leonardo Polo:

Aristóteles señala que hay una categoría que es exclusiva del hombre: el *echein* categorial (el tener como categoría) ... el hombre tiene un cuerpo tal que puede adscribirse, establecer la relación de pertenencia con cosas... También se podría decir que el hombre es el que habita el mundo. Empleo la palabra *habitar* por el sentido posesivo que tiene el verbo haber.

(Polo, 2007, p. 86)

Lo único que estamos poniendo de manifiesto es que el ser humano hace cosas. Esta capacidad fabril es la que genera todo el abanico de posibilidades que tenemos a nuestra disposición. Es innegable que el desarrollo de la capacidad productiva de los últimos siglos ha generado un incremento de las posibilidades de acción nunca visto en la historia de la humanidad. Es tal la situación de cambio que no es raro oír a una persona de cierta edad decir que el mundo ya no es lo que era. Ciertamente el mundo que se nos ofrece ahora es mucho más amplio y complejo que el de hace un siglo.

Muchos pensarán que no hay ninguna necesidad para organizarse en economías de mercado y que, de hecho, hay otros regímenes económicos basados en la planificación y en el control estatal. Y están en lo cierto quienes así piensan. Pero si meditamos sobre lo que acabamos de decir nos encontramos con algo aparentemente paradójico. Comer, beber, vestirse, son

---

B) - La enorme repercusión que ha tenido la gran obra de Schumpeter (1994) *The History of Economic Analysis* que supuso la coronación del modelo de equilibrio como el paradigma de cientificidad económica.

<sup>7</sup> Sobre el estudio de la importancia de los hábitos dentro de la economía hay que destacar la escuela institucionalista estadounidense (J. Commons, T. Veblen, W. Mitchell) que fue dominante después de la Primera Guerra mundial y que luego desapareció ante la pujanza del modelo neoclásico maximizador y utilitarista. Sobre sobre este proceso de auge y caída del institucionalismo dentro de la ciencia económica me remito a G. M. Hodgson (1998).

<sup>8</sup> Como señala Carlos Valverde la *héxis* aristotélica hace referencia al *habitus* corpóreo. A la categoría aristotélica "posesión" o "condición" haciendo referencia al ser corpóreo de la persona. (Valverde, 2009, p. 881 n. 5).

necesidades esenciales al ser humano. Pero lo que ya no es tan esencial es la forma de satisfacerlas. Es decir, la estructura económica capitalista o la socialista no vienen determinadas por las necesidades que satisfacen. En otras palabras, *no hay ninguna necesidad en la forma de satisfacer nuestras necesidades*. Algo aparentemente paradójico, pero que era de esperar al estudiar personas. Si tratáramos sobre animales, atrapados en el mundo de los estímulos, no hablaríamos de economía. A nadie se le ocurre afirmar que el “trabajo” del león es cazar antílopes. En cambio, el ser humano es cazador, agricultor, ganadero, ingeniero, etc. La economía es privativa del ser humano. La persona ha liberado su comportamiento del apremiante estímulo y ha intercalado entre ésta y su respuesta el mundo de los valores, sentimientos, proyectos, etc. Se ha *construido* un mundo no sólo de estímulos, sino de pensamientos que dirigen su acción. Este abandono del salvajismo hace que la vida del ser humano no se desarrolle entre cosas, sino entre cosas que son transfiguradas por el sentido que les otorgamos y, así, vivimos entre cosas-sentido. Entramos de lleno en el mundo simbólico de la cultura y la sociedad, que es el ámbito donde la economía adquiere su pleno sentido.

Podemos decir, por lo tanto, que el ser humano está ligado a sus necesidades, pero la forma de ligarse a ellas no es meramente animal<sup>9</sup>. No hay nada humano que sea completamente explicable recurriendo sólo a la naturaleza del ser vivo. Como bien señala Martin Buber: “ni siquiera el hambre del hombre es el hambre de un animal”(Buber, 1995, p. 80). La persona se liga a sus necesidades a través del mundo simbólico que comparte con otras personas y que se transmite socialmente<sup>10</sup>. El ser humano no viene

---

<sup>9</sup> Señala A. Millán-Puelles: “Estar sujeto a unas necesidades básicas o primarias, que condicionan la posibilidad de atender a las otras, significa en el hombre estar dotado de un estrato animal a cuyas exigencias hay que proveer con unas capacidades y aptitudes que sobrepasan ese mismo estrato, precisamente porque lo pueden objetivar. *Esta objetivización, imprescindible para que la economía sea un artificio*, es algo que el animal irracional no puede hacer, y no porque no perciba los objetos de sus necesidades, sino porque no objetiva a éstas a su vez, por no contar con la capacidad de concebirlas. Respecto de ellas, su situación es la de estar «ligado», no «ob-ligado», ya que este *ob* supone un trascenderlas –sin dejar de tenerlas- ya que implica el espíritu como capacidad de reflexión (auto-objetivización), esencialmente inviable para un ser desprovisto de la facultad de hacer conceptos.” (Millán-Puelles, 1974, p. 36). Apunta J. Marías sobre la necesidad humana: “el hombre *decide necesitar* ciertas cosas - la expresión es deliberadamente paradójica - porque elige un ser determinado, que no tiene, que no le es dado, y que, por consiguiente, tiene que *hacerse* precisamente con esas cosas” (Marías, 1969, p. 287)

<sup>10</sup> Como señala E. Husserl: “Humanidad en general es, por esencia, ser hombre en humanidades vinculadas por la generación y la socialidad” (Husserl, 1991, p.16) .

determinado por la especie. Es esta la razón de la fragilidad del recién nacido, en comparación con la rapidez con que la cría de cualquier otro animal provee sus propias necesidades. La radical diferencia es que el ser humano tiene que aprender y asimilar todo el entramado simbólico que la sociedad le trasmite y que le permitirá enfrentarse a la vida. Un ejemplo bien sencillo de este contraste nos lo ofrece la mano humana<sup>11</sup>. Comparada con la pezuña del herbívoro no tiene la dureza necesaria ni para huir velozmente, ni para golpear; comparada con la garra del carnívoro no tiene ni el filo, ni la fuerza necesaria para desgarrar. Aparentemente, la mano no tiene ninguna función específica. Es un órgano indeterminado.

En realidad, la mano es una capacidad de acción. Cojamos un palo (Polo, 1993, p. 64). Con un palo se golpea más fuerte que con la mano. Pero un palo es inútil ante un animal grande, por ejemplo, un búfalo. El palo no ofrece, en sí, la solución. Pero la inventiva humana posibilita que, si se afila el palo, se puede utilizar para herir al animal, y alcanzar sus órganos vitales. El ser humano transforma el palo en una lanza. El palo no es la lanza. El origen de la lanza es la transformación del palo en un símbolo cultural. El palo es naturaleza, pero la lanza es un símbolo de comportamiento inteligente, es cultura. La transformación de cosas en instrumentos consiste en actualizar las posibilidades de las cosas. La generación de una posibilidad afecta a todo el sistema de acción. La posibilidad de cazar animales más grandes exige palos de cierto grosor. Se investigan nuevas formas de endurecer las puntas utilizando el fuego. Lo más importante es que su utilización plantea nuevas preguntas. ¿Por qué una lanza es buena para cazar un búfalo y en cambio es ineficaz con animales más rápidos? La lanza es demasiado pesada para cazar gacelas. Hace falta algo más ligero. La solución se encontró en aligerar el peso de la lanza, creando la jabalina. Así, el ser humano aplica su inteligencia a la práctica de la habilidad manual. Las manos se convierten en inventores de instrumentos cada vez más complejos. Aparece el arco y las flechas, se domestican animales, etc. Las manos se convierten en el instrumento de instrumentos y en algo más importante. Para demostrar que una persona está desarmada, extiende la palma de la mano. La mano se convierte en un símbolo; entra de lleno en el mundo

---

<sup>11</sup> Este ejemplo lo extraemos de L. Polo (1993. p. 64).

simbólico. Con la mano se realiza el símbolo de la paz. La mano en conjunción con la cara se vuelve expresiva<sup>12</sup>.

Esta innovación constante pone de relieve la importancia de la inventiva en la constitución de un sistema social. Primero se crea un nuevo instrumento. Luego se generaliza su uso. Por último, se vuelve costumbre su uso. Es una costumbre transmisible y, como tal, se entrega en tradición a las generaciones venideras. Podemos considerar que la realidad económica *es un proceso de creación de posibilidades de acción que se realizan socialmente y se transmiten culturalmente*. Constituye parte de lo que E. Husserl denominó *Lebenswelt* (el mundo de la vida). Indicando ese entramado de relaciones y símbolos que el ser humano hace socialmente y transmite en generaciones. Digamos que el ser humano es un *con-ser*. Dando a entender que la esencia del hombre es ser-con. Es decir, que para constituirse como tal le es esencial otras personas, las instituciones y la cultura. Como señala Zubiri: "este *con* (*con* las cosas, *con* los demás hombres, *con*-migo mismo) no es un añadido, una relación extrínseca que añade al ser humano en el ejercicio de su vida. Esto sería absolutamente quimérico. Es algo mucho más radical. El *con* es un momento formal estructural de la misma vida, y por lo tanto de la sustantividad humana en su dinamismo vital" (Zubiri, 1989, p. 225).

Constatamos que la realidad económica se manifiesta en la acción personal en una sociedad y cultura determinadas. Es en la convivencia y en la participación común de unos valores, creencias, conocimientos, donde se configuran las estructuras de medios y fines que constituyen el quehacer de la economía. Es totalmente adecuado definir, por lo tanto, al ser humano como *con-ser*. Señalando con esta expresión la esencial apertura de la persona a sus semejantes mediando la sociedad y la cultura. Es decir, toda acción individual es, de suyo, social; tiene un significado cultural. En resumen, el estudio de la economía, y de cualquier ciencia social en general, se fundamenta en el análisis de la acción.

---

<sup>12</sup> La ciencia económica, popularmente, es la forma de ganar dinero. Es la crematística. Esta palabra procede de *khrêma*, que a su vez viene del verbo *krháō*, que significa tener en la mano. Esta es la razón por lo cual para mí *Ser y Tiempo* de Heidegger permite una lectura esencialmente económica ya que describe a la perfección el ámbito antropológico de la economía que estamos tratando. Ahora bien, en la obra de Heidegger aparece el riesgo de perder el acceso al ámbito metafísico, tal como él mismo reconoce, se puede perder el acceso al Ser.

Este esquema simplificado deja constancia de que el ser humano es un *con-ser*, es decir, que para comprender cualquier acción humana necesitamos una visión sistémica. Necesitamos incluirla en el marco persona-sociedad-cultura para entender su génesis. Con esto no queremos hipostasiar la sociedad, o la cultura, por encima de la realidad individual de la persona. No queremos decir que lo social o lo cultural es una unidad superior a lo individual. Esto nos llevaría a la oposición entre lo individual y lo social. Sería absurdo. Nuestro objetivo es demostrar que la realidad individual es sólo comprensible desde su totalidad, es decir, ser persona, ser social, ser cultural. Como señala Zubiri: "como realidad sustantiva no hay más que los individuos que la componen... Los individuos son el sustrato de lo social, pero lo social es pura y simplemente una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad" (Zubiri, 1998, p. 259 y ss.).

Por lo tanto, esta relación entre persona-sociedad-cultura pertenece al nivel antropológico de la economía. Ya que la acción es privativa del individuo, el cual ordena los medios para la consecución de los fines. Pero, marco originario de la acción porque la acción individual sólo es entendible desde el mundo de vida, del cual el individuo forma parte. Dicho esto, hablaremos de marco originario de la acción para denominar la relación persona, sociedad y cultura. Es importante resaltar este punto porque una tendencia a dar excesiva importancia al sujeto aislado de la cultura y la sociedad no puede tener otra consecuencia que la destrucción del mundo de la vida. Hecha está puntualización, cuando analicemos esta relación tripartita se nos hará más clara la estructura interna de la acción individual, entendida como la adecuación de los medios que han de llevar a la realización del fin perseguido.

## 2. EL SISTEMA SOCIAL.

La aproximación a la sociedad viene por el estudio del ordenamiento del mundo de la vida. Este ordenamiento, según W. Pannenberg: "son las formas regulares de la vida en común de los individuos, a las que se les da el nombre de instituciones"(Pannenberg, 1993,p. 500). El sistema social se centra en la persona y en su relación con las demás personas. El hombre no se limita a encontrarse con los demás, como se encuentra con una piedra. Como señala Zubiri: "cada hombre tiene en sí mismo, en su propio sí mismo y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres"(Zubiri, 1989, p. 251). El sistema social y su ordenación en instituciones parte de la acción individual en

su aspecto primario: la convivencia. Las instituciones se derivan de la interacción humana. Pero las instituciones trascienden a la persona y el sistema social adquiere un sentido cultural que le constituye como forma regular de vida. No quiero decir con esto que, en su proceso de constitución, las instituciones adquieren su plenitud cuando se las caracteriza como elemento cultural. Corroboraría la idea de Parsons de dar preeminencia al sistema cultural sobre el social. La idea para desarrollar es que la nota propia de las instituciones, el ordenamiento de las formas de vida no es nota característica de la cultura. La cultura la necesita para su mantenimiento. Ahora bien, el sistema social ordena la vida en común cuando adquiere un sentido cultural.

En este apartado vamos a analizar la importancia que tiene para la acción individual la existencia de las instituciones. Importancia que se centra en el reconocimiento por parte de los actores de unas expectativas recurrentes previas a toda acción. Marco de referencia que W. Pannenberg define como: "las formas regulares de la vida en común de los individuos, a las que se les da el nombre de instituciones" (Pannenberg, 1993, p. 500). En el estudio de las instituciones existen dos corrientes: la primera consiste en considerar a la sociedad como superior a la persona. En la sociedad se ve la superioridad de la *naturaleza humana* sobre el individuo particular. La sociedad adquiere sustancia al precio de hacer desaparecer a los individuos con sus características personales. Las personas, como individuos, son absolutamente intercambiables. Todo lo personal desaparece bajo la superioridad de la *naturaleza humana*. La segunda corriente se centra en reducir las instituciones a la actividad singular de las personas. Las instituciones son consideradas un producto de la acción humana.

La primera corriente pone de relieve el carácter trascendente de las instituciones. Apunta al problema de la estabilidad del sistema institucional. Toda acción se desarrolla en un marco de instituciones que coordina las expectativas recurrentes. Pero este enfoque no se hace cuestión del origen de las instituciones, las considera algo necesario y, por lo tanto, son un dato externo a la acción individual. A este problema lo voy a denominar, siguiendo la terminología al uso en la teoría económica "problema del conocimiento A"<sup>13</sup>. En este enfoque, la actividad creadora de las personas ni se plantea. Mantenerse

---

<sup>13</sup> Sobre este problema del conocimiento y su tratamiento en la economía ver Aranzadi (1999, cap. 4)

sólo en la primera postura, sin reconocer ningún papel activo al hombre en la evolución de las instituciones, tiene un precio altísimo: la persona desaparece. Sin las personas, ¿cómo explicar el origen, continuidad y transformación de las instituciones? Es necesario el segundo enfoque para explicar las instituciones como piezas básicas de la acción humana. Que sea pieza básica, no implica que el mantenimiento de las instituciones sea reducible a la acción de una persona en particular. Se necesitan los dos enfoques. El segundo enfoque acierta al señalar que las instituciones se mantienen mientras ofrezcan una solución a la creatividad individual. A este problema lo denominamos "problema del conocimiento B". Ambos problemas van intrínsecamente unidos. La solución del problema "A" implica la solución del problema "B" y viceversa.

El análisis de la interacción de los individuos como base de las instituciones tiene tres momentos constitutivos: el primer aspecto, la satisfacción de las necesidades; el segundo, la estabilización del comportamiento y el tercero, la objetivación de las instituciones .

*- Primer constituyente: la satisfacción de las necesidades.*

El estudio de las instituciones parte del primer trabajo realizado por B. Malinowski (1970). La aproximación a las instituciones la realiza basando su diversidad en la satisfacción de las necesidades fundamentales del ser humano. Necesidades como alimentación, reproducción, seguridad, higiene, crecimiento. Todas estas necesidades tienen el carácter básico por la pertenencia de la persona a la especie humana. Una persona no puede dejar de proveer sus necesidades básicas si quiere conservar la vida. El éxito de estas instituciones vendrá medido por el grado de satisfacción de las necesidades. Este éxito permite el desarrollo y surgimiento de nuevas necesidades que, a su vez, originan instituciones auxiliares. Así, las instituciones se coordinan para la satisfacción de más de una satisfacción a la vez. Malinowski afirma que: "la formación y el mantenimiento de instituciones auxiliares que coordinan otras es el mejor medio para la satisfacción simultánea de toda una serie de necesidades" (Malisnowski, 1970. p.100).

A esta afirmación de Malisnowski, Pannenberg le plantea dos problemas: 1)- Si no es posible identificar la satisfacción de una necesidad particular con una institución determinada, "las instituciones singulares no pueden correlacionarse de manera exclusiva con las necesidades singulares. Evidentemente su

existencia tiene que descansar también sobre otras causas" (Pannenberg, 1993, p. 504). Pannenberg apunta con esta crítica a la imposibilidad de estudiar las instituciones en función del fin que permiten conseguir. En el estudio de las instituciones se plantea el mismo problema que surge en la economía si planteamos su estudio dividiendo las necesidades que se quieren satisfacer. La clasificación de las instituciones en función de las necesidades no permite unir cada institución con una necesidad, y en la economía no hay forma de separar el comportamiento económico del extraeconómico en función de los fines que se persiguen. Por lo tanto, para la comprensión, tanto en los fenómenos de mercado, como de las instituciones, hay que partir de la acción humana. 2)- Las necesidades de alimento, cobijo y unión sexual se procuran sin necesidad de las instituciones. Una sociedad puede que se construya sobre el robo, la piratería o el saqueo sistemático de los pueblos vecinos. Por lo tanto, no se puede reducir la explicación de las instituciones sociales a la satisfacción de las necesidades. ¿Qué aportan en realidad a la satisfacción de las necesidades de los hombres las instituciones? "¿Qué rendimiento especial es, pues, de suyo?" (Pannenberg, 1993, p. 517). La respuesta a estas preguntas nos introduce en el siguiente constituyente de las instituciones.

- *Segundo constituyente: la estabilización del comportamiento.*

Pannenberg desarrolla, basándose en la obra de Parsons (1968) y de Berger-Th. Luckman (1983), la importancia que tiene para el sistema social la estabilidad de las instituciones. La causa de la estabilidad de las instituciones la centra en el comportamiento pautado de las personas. Parsons centra la cohesión del sistema social en el rol. El rol o, mejor dicho, los roles que puede desempeñar una persona los define: "como el sistema organizado de interacción entre el ego y el alter" (Parsons, 1968, p. 37). Simultáneamente al rol surgen *las expectativas de rol*: "son las expectativas recíprocas respecto de las acciones mutuas"(Parsons, 1968, p. 37). La característica propia de las instituciones es: "la integración de las expectativas de los actores en un sistema apropiado de roles interactivos que poseen un patrón normativo y compartido de valores"(P. Berger-Th. Luckman, 1983, p. 38).

En este modelo las instituciones constituyen un sistema integrado donde las expectativas de los roles están normadas. Esta norma ha de interpretarse como una estabilización recíproca de la conducta. Esta conducta se convierte en

hábito. Señalan P. Berger-Th. Luckman al respecto: "desde esta perspectiva, se llega siempre a una institucionalización allí donde los hábitos comportamentales de una multiplicidad de individuos se coordinan entre sí en un modo típico y constante" (P. Berger-Th. Luckman, 1983, p. 51). Para explicar este proceso Pannenberg utiliza el siguiente ejemplo tomado de Berger y Luckmann: "Sean dos individuos, A y B. A observa la conducta de B. Atribuye motivaciones a las acciones de B, y a la vista de las repeticiones de esas acciones, tipifica los motivos como recurrentes. Lo mismo ocurre con A respecto de B. Esto quiere decir que A y B empiezan a interpretar roles de cara al otro" (Pannenberg, 1993, p. 508).

Se podría considerar que la institución queda constituida cuando la conducta queda normalizada. La estabilidad de la institución reposa sobre la normalización de *las expectativas de rol*. Pero cabe plantearse, ¿qué permite que la persona clasifique un comportamiento como recurrente? El proceso de repetición de los comportamientos permite que la expectativa, la espera, se tipifique. La reiteración del comportamiento explica cómo se produce la institucionalización, pero no abarca la integración de una expectativa de rol dentro del sistema social. Para clasificar un acto como recurrente se supone que la motivación primaria se repite. La motivación nos remite al sentido que una persona otorga a una cosa. Reconocemos un comportamiento como recurrente cuando lo atribuimos a motivaciones también recurrentes. El reconocimiento de una pauta de comportamiento implica poder darle un sentido. La persona ha de ser capaz de identificar motivaciones y respuestas. En otras palabras, para reconocer una pauta de comportamiento es necesario distinguir entre medios y fines. Ahora bien, esta distinción no implica un criterio de maximización. Lo único necesario es reconocer que para conseguir los fines que sean, la sociedad ofrece los medios para su consecución.

El siguiente texto recogido por Pannenberg de la obra de Berger y Luckmann, es aclaratorio:

los individuos realizan sus acciones especializadas e institucionalizadas en el contexto de su biografía. Más ésta es un todo reflejo en el que las acciones especiales no aparecen como sucesos aislados, sino como partes de un universo que tiene sentido para el sujeto, y cuyos contenidos significativos no están restringidos al individuo, sino que se hallan articulados socialmente y

son objetos en los que todos participan. Es sólo describiendo este rodeo a través de las totalidades comunes de sentido como se comprende la necesidad de integración institucional

(Pannenberg, 1993, p. 510)

Resumamos lo expuesto hasta el momento: el estudio de las instituciones partió de la satisfacción de las necesidades primarias. El éxito en la provisión de satisfacciones origina la aparición de instituciones auxiliares. La relación entre las instituciones no permite relacionar unívocamente las necesidades singulares con cada una de las instituciones. La simultaneidad en la satisfacción de necesidades denota una mayor complejidad de las instituciones. El segundo constituyente centró el estudio de las instituciones en su papel de normalización del comportamiento. La interpretación del comportamiento como recurrente, necesitó de un marco de sentido común donde integrar las actividades. Para estudiar la importancia de la unidad de sentido como aglutinador del sistema social introducimos el tercer constituyente de las instituciones.

- *Tercer constituyente: la objetivación de las instituciones sociales.*

Cuando una persona reconoce un comportamiento de otra persona como recurrente y ajusta su propia conducta en consecuencia, ambas personas crean un nexo de sentido. Pero este nexo de sentido sólo es posible cuando ambas personas concuerdan en la conciencia común de sentido. ¿Cuál es esta conciencia de sentido? Pannenberg apunta: "son configuraciones de sentido duraderas para la vida común de los hombres... tienen evidentemente que ver con la reciprocidad de la conducta de los hombres en situaciones concretas y concurrentes, o en relaciones que se dilatan temporalmente sin solución de continuidad" (Pannenberg, 1993, p. 510). Esta configuración se plasma, por ejemplo, en el lenguaje. Cuando la reciprocidad de la conducta se articula, adquiere su independencia del individuo y entra en el mundo simbólico. Adquiere un sentido cultural. Es de esta manera, partiendo de las necesidades primarias, como a pesar de las diferencias concretas, las instituciones existen en todas las culturas.

Esta dimensión cultural de las instituciones sociales es de máxima importancia. La unidad de sentido de las instituciones permite el dinamismo de estas. La institución no sólo ha permitido alcanzar los fines deseados en el pasado, sino que tiene que permitir en cada acción presente conseguir los fines

que cada persona se marque. Usando la terminología económica introducida, “el problema del conocimiento A” se soluciona porque las instituciones solucionan en el presente de cada acción “el problema del conocimiento “B”. La unidad de sentido da la estabilidad y la independencia de las personas particulares al sistema social. Nuestro objetivo es, entonces, explicar cómo en el dinamismo de la acción las instituciones resuelven “el problema del conocimiento “B”.

### 3. EL SISTEMA CULTURAL.

El ser humano no vive simplemente en el mundo natural. La característica propia del ser humano es interpretar y configurar la naturaleza. Vivir en común y la existencia de relaciones entre los miembros del grupo no es privativo de la persona. La diferencia de la persona respecto de los animales es la interpretación de la naturaleza. En el apartado anterior vimos como el ser humano desde su nacimiento se encuentra inmerso en un orden institucional que le proporciona medios de acción. Afirma Pannenberg: "la forma específicamente humana de la vida en común se halla, por su parte, constituida ya por el concepto de un mundo común que denominamos cultura"(Pannenberg, 1993, 395). Por lo tanto, todo orden institucional tiene que resolver “el problema del conocimiento A”. Pero este mantenimiento sólo es posible si la persona puede realizarse en su vida. Esta capacidad creativa que interpreta el mundo es comportamiento culto. En otras palabras, *la cultura es la capacidad creadora de la persona objetivada.*

La primera aproximación al tema sería definir el término cultura. El antropólogo americano C. Kluckhohn (1952), colaborador de T. Parsons en *Hacia una Teoría General de la Acción* (1968), realizó junto con su colega L. Kroeber una recopilación de acepciones del término cultura. Esta situación, más que dar un marco sobre el que asentar la discusión de la acción, "demuestra la complejidad del problema y la insuficiencia de las soluciones propuestas"(Pannenberg,1993, p. 396). Podemos considerar las actitudes, los conocimientos, los valores, el lenguaje, la técnica, la comida y las normas de educación, como elementos culturales. ¿Cuál es el elemento común de todas ellas? Podríamos considerar que la característica común es la transformación de la naturaleza. Esta aproximación parece demasiado reducida, ya que: ¿cuál es la transformación del medio que implica el lenguaje y el vestido? Por supuesto

que hay elementos culturales cuyo objetivo declarado es la transformación del medio, como es el caso de la técnica. Pero no es lo radical que da unidad a la cultura. La búsqueda de lo que cualifica a diversas formas vitales, como cultura, nos lleva a preguntarnos por los fundamentos que da unidad a un estilo de vida. Mises consideraba que lo unificante de la cultura no eran los conocimientos de todo tipo, sino la interiorización de lo donado por la tradición para utilizarlo en el proceso de humanización individual. Apunta claramente a dos aspectos: la tradición y el individuo. Apunta a la dimensión histórica de la cultura, como tradición, que se ofrece al individuo para hacer su vida.

De la exposición del apartado anterior, parece que la sociedad alcanza su plenitud cuando las instituciones sociales adquieren una dimensión cultural. El sistema social, formado por las instituciones, entre las que destaca la comunidad de sangre, territorio, trabajo en colaboración y la especialización de las capacidades, tiene un aspecto cultural. Como señala Malinowski: "la cultura es un todo edificado a base de instituciones en parte autónomas, y en parte coordinadas" (Malinowski, 1970, p. 79). Según esta visión, el sistema social es reducible al sistema cultural. La sociedad adquiere su cohesión por la cultura. Esta idea es compartida por Parsons: "el procedimiento correcto, es tratar al sistema de orientación cultural como una parte integrante del sistema real de acción, del cual sólo puede ser separado analíticamente. La cultura, en sentido antropológico, es la condición, el componente y el producto de los sistemas de acción"(Parsons, 1968, p. 279). Podríamos concluir, si detuviéramos a este nivel nuestro estudio, que la sociedad es reducible a la cultura. Pero como señala Pannenberg, la inversa también es válida: "la interpretación del concepto de cultura tampoco puede hacer abstracción de que ésta adquiere siempre su configuración en el ordenamiento de la realidad social" (Pannenberg, 1993, p. 399). Por lo tanto, *la cultura no es reducible al sistema social y el sistema social no es reducible a la cultura*. Necesitamos la cultura y la sociedad para explicar la acción individual. Podemos afirmar: *la persona descubre, culturalmente, medios de acción en la sociedad*.

Es importante incidir en que no hay tradición poseída colectivamente. La tradición limita su entrega al individuo. Cada acción individual es una solución "del problema del conocimiento B" y, en consecuencia, también lo es del "A". Recordemos: el problema "A" plantea la estabilidad de las instituciones sociales

y el “B” plantea la independencia de las personas particulares al sistema social. Vamos a introducir un concepto que utiliza J. Huerta de Soto (1992): el *Big Bang Social*.<sup>14</sup> Con este concepto se refiere a la expansión de medios y fines que en una sociedad se produce por la interacción de millones de personas. A través de las acciones individuales se va alterando culturalmente lo recibido, expandiendo el campo de interacciones sociales e intercambios de mercado (solución “del problema del conocimiento B”). Este concepto es extremadamente apropiado para comprender la definición que damos de sociedad, como *proceso o estructura dinámica*. Es perfectamente adecuado porque el devenir de este proceso es lo que hemos denominado el *Big Bang social*. *Esta expansión de interrelaciones posibles de todo tipo es el resultado de la concurrencia de miles de personas interactuando en la solución de “los problemas del conocimiento A y B”, tal como estamos explicado*

La actividad creadora es formación y transformación a partir de algo recibido, no es creación *ex-nihilo* absoluta<sup>15</sup>. La transformación de las instituciones es el proceso de cambio de las existentes. En otras palabras, “el problema del conocimiento A” existe porque existe el “B”. Pannenberg señala:

La creatividad del hombre sirve básicamente para captar y exponer estados de cosas que sólo en ese *medium* [la cultura] son captables y exponibles, pero que no deben, sin embargo, su realidad al capricho del crear humano. Lo que se acumula en el proceso de la tradición de la cultura es el tesoro de acceso a la realidad; y sólo se conserva en la tradición lo que promete seguir ampliando y profundizando el trato con la realidad experimentable.

(Pannenberg, 1983, p. 402)

Explicar este proceso por el cuál, la cultura se estudia como una reactualización de aproximaciones a la realidad ofrecidas por la tradición a la persona, nos lleva a centrarnos en la forma que tiene una sociedad para resolver “el problema del conocimiento B”.

---

<sup>14</sup> J. Grondin comenta: “podemos recordar también que quien formuló la hipótesis del Big Bang fue un sacerdote católico, Georges Lemaître (1894-1966) aunque le dio otro nombre” (Grondin, 2010, p. 30).

<sup>15</sup> En filosofía, el término de creación *ex-nihilo* se reserva para Dios. Es la única realidad que puede crear desde la nihilidad absoluta. En cambio, el hombre nunca se encuentra en la nada absoluta. El término más acertado para el hombre es cuasi-creación. Sobre este tema ver Zubiri (1998).

#### 4. LA ACCIÓN INDIVIDUAL

Este problema está presente en la obra de Mises, lo define con claridad y precisión. En *Theory and History* encontramos el siguiente párrafo:

lo fundamental de la cultura es la asimilación de las ideas que elevaron a la humanidad de la rutina pasiva de los meros animales a la vida del razonamiento y a la especulación. *Es el esfuerzo individual para humanizarse a sí mismo alimentándose de la tradición de todo lo mejor que las generaciones anteriores han legado.*

(Mises, 1957, p. 294).

Este texto sugiere que la tradición es una entrega de modos de estar en la realidad; de posibilidades de acción que la persona recibe. Curiosamente la palabra tradición procede de *paradósis, traditio*, cuyo significado es entrega (Zubiri, 1974). La tradición no es la aceptación acrítica de usos pasados. Así como la entrega de las características físicas se transmiten genéticamente, lo radicalmente humano, las formas de estar en el mundo se entregan en tradición.

El ser humano, al nacer, se instala en el mundo y se le dota de unas formas de estar en el mundo. La entrega, en cuanto procede de los progenitores "es formalmente una continuación de lo que éstos han querido entregarle desde sí mismos" (Zubiri, 1974, p. 25). La entrega por los padres, de lo que ellos consideran mejor o simplemente lo que han conocido, tiene un receptor que en sí mismo vive otra realidad. El hijo por el mero hecho de ser humano es otra realidad distinta de la de los padres. Al decir distinta nos referimos, tanto a las diferencias corpóreas específicas del hijo con respecto a sus padres, como a distintos ámbitos sociales en los que el hijo realiza su vida. La pervivencia de las instituciones, como medios que se ofrecen al hijo para conseguir sus fines, depende de su aceptación por el receptor. Es decir, la continuidad de las instituciones la decide el receptor. Dice Zubiri: "la continuidad es el resultado de un acto positivo del recipiendario sobre lo entregado: el acto de recibirlo y de revivir desde sí mismo lo recibido" (Zubiri, 1974, p. 25). Es el heredero quién decide si lo recibido le permite enfrentarse a la realidad. Cuando una cultura no ofrece respuestas aceptables para las generaciones futuras es cuando entra en transformación.

El individuo, en cuanto perteneciente a la especie humana, tiene que dar respuesta a los mismos problemas a los que se enfrentaron sus progenitores:

comida, vestido, educación, relaciones sociales, etc. En función de la progresiva apertura de la persona a mayores ámbitos de actividad tiene que plantearse si acepta la solución recibida, si la transforma o la rechaza. El hecho de ir recibiendo las tradiciones o buscar en la historia soluciones a problemas que se plantean implica una transformación progresiva de la tradición. El problema clave es que la persona opta por las posibilidades ya recibidas, las transforma o crea nuevas posibilidades desde lo recibido<sup>16</sup>. Las posibilidades de acción son posibilidades en plural porque nunca tenemos una única posibilidad de acción. Los elementos de la cultura se pueden combinar de otra manera a la realizada por la tradición. Un ejemplo sencillo, pero bastante aclaratorio, sería la insatisfacción de un joven poeta con las formas poéticas existentes; el mismo lenguaje permite nuevas combinaciones que den origen a nuevas composiciones de rima y ritmo, a nuevos versos.

Ante un objeto de un siglo anterior la pregunta primera es, ¿qué era o significaba? Nos interrogamos sobre el sentido que tenía para una acción humana. Ante utensilios cuya utilidad no llegamos a comprender, la tradición nos dice qué actividad humana se podía realizar con dicho utensilio. El objeto adquiere sentido dentro de una acción. Se convierte en un medio de acción. Cojamos, por ejemplo, los arados romanos. Ciertamente que tenían sentido. Eran el medio utilizado en la agricultura. Pero, dentro de la teoría de la acción la pregunta relevante es: ¿tienen sentido en mi realidad actual? Si realmente lo que quiero es sacar el máximo rendimiento a un terreno, ¿tiene sentido que utilice ahora el arado romano? Ciertamente no. Por lo tanto, el sentido que las instituciones pasadas tuvieron para nuestros antepasados no es el fundamental en la teoría de la acción. Que una institución fuera un medio en el pasado no implica que lo siga siendo en el presente. Dentro de la teoría de la acción las instituciones deben tener un sentido presente. Tal como dice Zubiri:

---

<sup>16</sup> Por esta razón Zubiri define al hombre como un optante cuasi-creativo. Cuasi porque no es creación *ex-nihilo*. Creación porque genera con los recursos recibidos, nuevas posibilidades que no estaban al alcance de sus progenitores. Señala J. Marías: "la vida es *invención circunstancial*; no es creación, porque nunca es 'de la nada' sino un *hacerse con las cosas*; pero no es mera 'realización' porque consiste en la prevención de las posibilidades como tales. Este carácter de *quasi-creación* tiene una correspondencia temporal que afecta al hombre como imagen de Dios, *imago Dei*" (Marías, 1995, p. 185). Para la apertura del ser humano a Dios me remito al apartado (7.3) "El concepto metafísico del tiempo humano".

No nos importaría [el sentido de las instituciones] en nuestro problema si no fuese el sentido de unas acciones humanas, las cuales no solamente tienen que tener un sentido *tenido*, sino que por su propia índole tienen que *tener* algún sentido para ser lo que son: acciones humanas. Por tanto, sentido no es entonces el sentido *tenido*, sino el sentido que hay que tener, el *tener sentido*. Con lo cual, el sentido no es el sentido que se tiene, sino *la realidad misma de tener sentido*.

(Zubiri, 1974, p. 36)

Es dentro de esta explicación donde adquiere importancia la frase de Pannenberg: "la tradición como el tesoro de acceso a la realidad". Este mundo simbólico como medio de cohesión de la cultura nos centra el estudio en el individuo. Ya hemos mencionado que la cultura es estrictamente tradición, y que la tradición es una entrega de modos de estar en la realidad. La tradición no sólo entrega el sentido *tenido*, sino que entrega la realidad presente de una posibilidad. Esta posibilidad ha de tener sentido real para el receptor. Cuando lo recibido no es sentido como una posibilidad real, se transforma. La solución "del problema del conocimiento B" radica en que las personas tengan la posibilidad de desarrollar su capacidad creativa. Si con las instituciones existentes no consideran que vayan a alcanzar sus fines las transforman creativamente.

Este sentido que adquiere una institución permite que perviva, aunque la realidad que la originó haya desaparecido. Muchas instituciones se convierten en tradición, pero en sentido peyorativo. No son una entrega a las generaciones venideras que deba ser reactualizada. Se convierten en repetición de comportamientos, sin razón aparente. Esta posibilidad nos plantea el problema del mantenimiento y desaparición de las instituciones. Puede darse el caso en el que la desaparición de una institución no cree ningún problema<sup>17</sup>. Esta situación

---

<sup>17</sup> MacIntyre ofrece como ejemplo el asombro del capitán Cook y sus hombres al observar el contraste que existía entre la libertad sexual que mostraban los polinesios y la estricta separación de sexos a la hora de comer. Era tabú comer juntos. Preguntados sobre el origen de esta prohibición, no eran capaces de dar ninguna explicación razonable. Esta prohibición que regulaba el comportamiento de los polinesios había perdido hasta el sentido que había tenido. No es de extrañar la inexistencia de consecuencias sociales cuando Kamemeha II abolió los tabúes en 1819. Ver A. MacIntyre (1981, p. 105).

Una explicación a esta situación la ofrece J. A. Marina. Tiene la impresión "de que muchas normas son resúmenes contundentes de soluciones a problemas ya olvidados. Soluciones que

se dará siempre que las necesidades primarias estén cubiertas y la institución haya perdido su sentido como posibilidad de acción real. Otros cambios o transformaciones crearán tensiones en el sistema social.

Esta creatividad humana no está exenta de tensiones. Por un lado, las instituciones tienden a perpetuarse y, por otro lado, la persona tiende a transformar lo existente. Como señala E. Cassirer:

en todas las actividades humanas encontramos una polaridad fundamental posible de ser descrita de diversas maneras. Podemos hablar de una tensión entre estabilización y evolución, entre una tendencia que conduce a formas fijas y estables de vida y otra que propende a romper este esquema rígido. El hombre gira entre estas dos tendencias, una de las cuales trata de preservar las viejas formas mientras que la otra intenta producir nuevas.

(Cassirer, 2018, 328)

El mundo vital es construcción con ladrillos que legan las generaciones pasadas. Puede que se hagan nuevas construcciones, pero los materiales los encontramos en la transmisión social. Este conflicto aparece en cada nueva generación. La entrega de las generaciones anteriores de lo que ellas consideran mejor o, simplemente, de lo que han conocido, tiene un receptor que vive otra realidad. Se entiende ahora la frase: "la realidad queda retenida en el pasado". Pero si tomamos el tiempo humano en su triple dimensión: pasado, presente y futuro, la primera es inseparable de las otras dos. El ser humano recibe del pasado formas de estar en el mundo que proyecta en el futuro desde su acción presente<sup>18</sup>. Por lo tanto, es actuando como cada persona realiza su vida, e interactuando con los demás como conforma el plexo social. Y si tomamos la idea orteguiana de generación, cada quince años la sociedad va plasmando sus cambios en nuevas realidades propias. Es esta nueva generación la que ha de decidir si acepta las tradiciones recibidas y las revive desde su propia situación; o decide cambiarlas. El motor del proceso institucional sea el mercado u otra institución, es la revisión crítica de lo recibido. Es la asimilación presente la que decide si la institución entra en crisis o pervive en su forma tradicional.

---

podrían explicarse, pero cuya eficacia aumenta si se imponen por la vía expeditiva de la obligación moral" (Marina, 1995, p. 49).

<sup>18</sup> El tiempo humano como categoría metafísica se desarrolla en el capítulo (7).

En este capítulo he defendido la siguiente tesis antropológica: la sociedad es *un proceso de creación de posibilidades de acción que se realizan en las instituciones sociales y se transmiten culturalmente*. Ahora podemos reformular esta premisa y postular lo siguiente: *un marco institucional y cultural será más eficiente cuantas mayores sean las posibilidades de acción individuales que genere*. Es decir, el problema del conocimiento nos permite aventurar un criterio de coordinación social en función de las posibilidades de acción.

Considero necesaria otra breve digresión para seguir comparando nuestro planteamiento con el paradigma dominante en el modelo economicista. Cada ámbito de la realidad humana implica un criterio de eficiencia. En el modelo neoclásico dominante el criterio de eficiencia se reduce a la maximización de utilidad; en el caso de las organizaciones a la maximización de los beneficios y en el caso de las instituciones en la maximización de la utilidad social. El ámbito ético se reduce al modelo utilitarista basado en el *homo economicus* y el acceso a la metafísica ni se menciona. Si nuestro punto de partida se basa en la radical insuficiencia las hipótesis antropológicas, éticas y metafísicas de dicho modelo hemos de desarrollar un criterio de eficiencia alternativo. Este criterio de eficiencia basado en la acción humana debe tener tres niveles. Un primer nivel antropológico que estamos desarrollando en este capítulo. En la segunda parte, desarrollaremos un criterio de eficiencia ético y en la tercera parte en el nivel metafísico, se planteará un criterio de eficiencia basado en el Ser. Realmente no son tres criterios, sino el mismo criterio basado en la estructura dinámica de la realidad de la persona, pero explicitado para cada uno de los tres ámbitos: antropológico, ético, y metafísico.

Los tres ámbitos de la realidad humana: el tener que es el ámbito antropológico; el hacer que es el ámbito ético y el ser que es el ámbito metafísico, son ámbitos de la realidad íntimamente relacionados entre sí. La realidad humana parte del tener corpóreo. Se manifiesta en el hacer y se constituye en el ser persona. Hay, por lo tanto, hay una continuidad entre los distintos ámbitos de la misma realidad<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Como bien explica Julián Marías: "la teoría de la vida humana no es una preparación o propedéutica para la metafísica, ni una fundamentación de ésta, sino que es desde luego la *metafísica*, es decir, la busca desde la certidumbre radical acerca de la realidad radical" (Marías, 1953, p. 41)

Retomemos la línea argumentativa en el ámbito antropológico. El primer aspecto de este criterio de eficiencia institucional es que es dinámico. La coordinación radica en el proceso de interacción social que va eliminando situaciones ineficientes. Así, una situación social y cultural será más eficiente si incrementa las posibilidades de acción individuales. Es decir, una situación será más eficiente cuando las expectativas de acción de una persona aumenten. Y viceversa, una situación social y cultural será más ineficiente si las posibilidades de acción que permite al individuo son más limitadas. Es decir, si nos referimos al problema de conocimiento "A" podemos decir que disponemos de un criterio de evaluación de las instituciones sociales y de las distintas culturas. Ahora bien, a este criterio le podemos dar la vuelta y afirmar que la acción individual *será más eficiente cuanto mayor grado de coordinación social genere*. Es decir, si sólo afirmamos la primera parte y nos quedamos en el incremento de posibilidades personales podría entenderse que una sociedad es más coordinada cuanto mayor grado libertad de acción disponemos. Podríamos afirmar paradójicamente que una sociedad está más coordinada cuanto mayor es el número de asesinos, borrachos, ladrones, etc. Algo que nadie acepta. Es decir, esta primera formulación del criterio plantea un elemento que es necesario, pero no es suficiente. Este primer aspecto nos remite al problema de conocimiento "A" y plantea la valoración del orden institucional. Pero, a lo largo de este capítulo hemos demostrado que este primer problema exige la solución del problema del conocimiento "B". Es decir, el orden institucional se mantiene por las acciones individuales que plantea el segundo problema. Por lo tanto, es necesario completar el criterio de coordinación desde la óptica individual y afirmar: la acción individual *será más eficiente cuanto mayor grado de coordinación social genere*. De esta manera, podemos afirmar que todos los comportamientos que normalmente consideramos insociales o perjudiciales como el robo, el asesinato, el fraude o la drogadicción son ineficientes porque con ellos es imposible que una sociedad funcione. Es decir, con semejantes comportamientos es imposible resolver el problema del conocimiento "B" y en consecuencia no hay orden institucional, es decir, tampoco se resuelve el problema "A".

Una primera conclusión de este apartado es que este criterio de coordinación es sistémico. Dado que hemos desarrollado la relación entre acción individual,

instituciones y cultura, el criterio admite tres formulaciones. Podemos formular el criterio de coordinación refiriéndonos a cada uno de los elementos. 1)- Respecto a las instituciones sociales el criterio es: *las instituciones sociales serán más eficientes cuantas mayores posibilidades de acción individual permitan.* 2)- Respecto a la cultura: *Los mecanismos de transmisión cultural serán más eficientes cuantas más posibilidades de acción fomenten.* 3)- Respecto a la acción individual: *la acción será más eficiente cuanto mayor sea su aporte a las instituciones y a la cultura.* Si tenemos que cuenta que esta separación es analítica y que la única realidad existente es la persona en acción podemos resumir los tres criterios en sólo uno: *la coordinación mejora si el proceso de creación de posibilidades de acción individuales que se realizan en las instituciones sociales y se transmiten culturalmente se amplía.*

En segundo lugar, este criterio sistémico permite hacer frente a una crítica frecuente. Normalmente se critica que los resultados de una institución y cultura sólo son admisibles desde dentro de estos prerequisites institucionales y culturales. Así, por ejemplo, se acepta el funcionamiento del mercado siempre que aceptemos como válidos la propiedad privada como prerequisite institucional o institución asociada<sup>20</sup>. Si por razones morales rechazamos la propiedad privada el resultado de mercado es inaceptable y hay que considerar que su supuesta eficiencia es falsa y, sobre todo, injusta. ¿Es válida esta objeción? Desde el criterio dinámico y sistémico expuesto es rechazable ya que los prerequisites institucionales son parte esencial de la acción individual. Las instituciones y la cultura no son datos externos a la acción y, por lo tanto, son susceptibles de valoración. Hay claramente instituciones y culturas superiores a otras. El único dato que es irreductible, es decir, axiomático es la acción como realidad primaria. Esta realidad primaria es la acción humana que consiste en la intencionada persecución de ciertos fines valiosos con medios escasos. Por lo tanto, el criterio de eficiencia basado en la acción humana es perfectamente válido para la evaluación institucional<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Esta es la línea argumentativa que desarrollaremos en el capítulo cuatro para analizar la importancia institucional de la propiedad privada. Ver el apartado (4.4) titulado “la propiedad privada como institución social”.

<sup>21</sup> Una idea similar la expone P. Koslowski (1997). Afirma: “la moralidad del capitalismo solo puede ser justificada por la naturaleza del objeto, e. d., por la función de la economía y las posibilidades que la misma ofrece para la realización del ser humano” (Koslowski, 1997, p. 25)

Obviamente, en cuanto tratamos la acción humana los juicios valorativos entran en escena. Pero este criterio de coordinación basado en la realidad primaria de la acción humana es independiente de los juicios morales ya que apunta a la estructura formal de la realidad humana. Por decirlo en otras palabras es previo al juicio moral concreto. Este juicio moral material vendrá como resultado de una valoración histórica de una sociedad y cultura determinadas.

## **CAPITULO III**

### **EL MERCADO COMO INSTITUCIÓN SOCIAL**

#### **1. INTRODUCCIÓN.**

El mercado como institución social tiene que cumplir las tres funciones que explicamos en el capítulo anterior. En primer lugar, tiene que satisfacer necesidades humanas. En segundo lugar, el mercado tiene que proveer normas sociales y, en tercer lugar, tiene que adquirir un sentido cultural. El primer aspecto del mercado, la provisión de necesidades no creo que necesite más tratamiento que la constatación de qué es la realidad en la que vivimos. En cambio, las otras dos funciones, el sentido normativo del mercado y el sentido cultural sí que exigen un análisis detallado.

El sentido normativo del mercado como institución cumple una función. En el apartado segundo vamos a aplicar el concepto de expectativa de rol desarrollado en el capítulo anterior, para explicar que la división del trabajo es una expectativa de rol, por lo cual, en una sociedad de mercado moderna todas las personas se especializan, dando por hecho, que en ese plexo de interrelaciones sociales puede proveer por sus necesidades a través de un trabajo remunerado.

El elemento cultural del mercado como institución nos remite al sistema de precios. Así como la división del trabajo es un elemento fundamental para analizar el mercado como institución social, esta división del trabajo va unida a una división de información que se trasmite culturalmente.

Por último, en el cuarto apartado remitiremos estos elementos institucionales y culturales del mercado a la acción individual. En el mercado aparecen las dos tendencias antagónicas presentes en toda institución. Por un lado, la existencia del mercado como marco de la acción individual nos remite al “problema de conocimiento “A” y, en segundo lugar, el mantenimiento del mercado por la acción individual nos remite al “problema del conocimiento B”.

Antes de continuar, creo que aclarará mucho al lector tener presentes desde el principio las diferencias teóricas entre el planteamiento defendido en esta tesis y la aproximación al mercado y a la empresa defendidas por el paradigma

neoclásico dominante. Ronald Coase<sup>1</sup> fue galardonado con el premio Nobel de Economía gracias a sus dos artículos “The Nature of the firm” (1937) y “The problem of social cost” (1960) (Probablemente el artículo más citado en todas las Ciencias Sociales después de la Segunda Guerra Mundial). Ronald Coase, en su primer artículo rechaza la división del trabajo como causa explicativa de la existencia de la empresa. Su argumento es breve y contundente. En sus palabras: “[este argumento] es inadmisibles. Lo que tiene que ser explicado es por qué una fuerza integradora, el empresario, debería ser sustituido por otra fuerza integradora, el mecanismo de precios” (Coase, 1937, p. 398.).

En palabras de su alumno y sucesor Oliver Williamson, premio Nobel de economía, *la empresa surge cuando el mecanismo de los precios falla* (Williamson, 2002, p. 179). Esta afirmación es muy discutible ya que el sistema de precios es, como vamos a explicar en este capítulo, el mecanismo que utiliza el mercado como institución para transmitir información. Yo este sistema de precios nos remite a la persona que lo utiliza, sea trabajador, sea empresario. Es decir, en nuestra explicación, *el empresario es quien coordina (o descoordina) utilizando el sistema de precios en su entorno sociocultural*. El mercado es la institución, es el marco institucional, en el que las empresas actúan como organizaciones. En otras palabras, *el sistema de precios es el sistema que utilizan las empresas*. En nuestra explicación, el sistema de precios y la empresa no son dos sistemas de coordinación social alternativos. *En nuestra explicación el mercado y el sistema de precios son instrumentos esenciales para que la empresa funcione. Como demostró Mises no puede haber empresas o cálculo económico sin precios y mercados*. Por lo tanto, contraponer, como hace Coase, y toda la teoría de la empresa basada en los costes de transacción, el mercado como sistema de precios<sup>2</sup> y la empresa como organización, como dos formas alternativas de coordinación social, me parece un disparate teórico. Es similar a afirmar la siguiente disyuntiva: o existe el lenguaje o existe la persona de habla. Cuando lo que existe es la persona

---

<sup>1</sup> R. Coase reconoce: “que la aproximación económica puede ser aplicada con éxito en otras ciencias sociales está demostrado por el propio trabajo de Becker”. Y cita a pie de página como libro más significativo de Becker *The Economic Approach to Human Behaviour*. Ver R. Coase (1988, p. 2).

<sup>2</sup> Para una explicación del sistema de precios y su importancia dentro del mercado me remito a Aranzadi (1999, cap. 10).

que tiene que aprender un lenguaje. en un entorno sociocultural, para poder comunicarse. No tiene mucho sustento teórico y aplicación práctica el dilema entre el lenguaje como institución y la persona de carne y hueso que habla. Hay que explicar por qué existe la persona que habla<sup>3</sup>.

También es muy curioso que O. Williamson en sus artículos (2000, p. 600; 2002, p.173) cite la siguiente frase de H Simon: “Nada es más fundamental al establecer nuestros objetivos de investigación y estructurar nuestros métodos de investigación que nuestra visión de la naturaleza de los seres humanos cuyo comportamiento estamos estudiando” (Simon, 1985). Curioso, porque justamente Herbert Simon rechaza las hipótesis antropológicas del modelo neoclásico. Dice H. Simon: “No puede haber ninguna duda que las hipótesis microeconómicas de esta teoría – los supuestos de racionalidad perfecta- son contrarias a los hechos. No es una cuestión de aproximación; Ni siquiera remotamente describen el proceso que los seres humanos usan para tomar decisiones en situaciones complejas” (Simon, 1979, p. 510).

## 2. EL MARCO NORMATIVO DEL MERCADO.

### LA DIVISIÓN DE TRABAJO.

El valor económico es algo que predicamos de las cosas con referencia a la persona. Cuantas más interrelaciones creemos o descubramos entre las cosas, mayor será su valor. Así, por ejemplo, si consideramos una pieza de caza sólo como alimento, despreciamos sus tendones y huesos como materias primas para fabricar instrumentos, su valor como mercancía será menor. Es decir, *la complementariedad y coordinación de las distintas partes del animal respecto de los objetivos humanos determina el valor del bien económico.* Cualquiera de estos bienes, tan básicos, cumple dos funciones. Primero, la carne de la pieza tiene una utilidad directa: saciar el hambre. Tiene lo que los economistas denominamos valor de uso. En segundo lugar, dado que la carne sacía el hambre de cualquier persona, cualquier excedente que se tenga se puede intercambiar por otro bien. A este segundo valor de la carne lo

---

<sup>3</sup> No es de extrañar que ante esta situación Sumantra Ghoshal escribiera su artículo “Bad for Practice: a Critique of the Transaction Cost Theory” (1998) En este artículo hace una crítica la utilización de la hipótesis de *homo economicus* neoclásica como hipótesis antropológica para el estudio del comportamiento humano. Para tener una visión del conjunto de la obra teórica de Sumantra Goshal y su importancia teórica es altamente recomendable el artículo de H. Rocha (2008).

denominamos valor de cambio. El valor económico se compone de estas dos esferas: valor de uso y valor de cambio. Así, la carne, los huesos y los tendones pueden ser consumidos directamente (valor de uso) o pueden ser intercambiados (valor de cambio). El éxito y mejora de las técnicas de caza determina la necesidad de nuevas lanzas, flechas, vestimentas. Y las mejoras en la producción de estas herramientas permite ampliar el abanico de piezas cazables. En resumen, la complementariedad en la satisfacción de las necesidades apuntada por Malinowski, que está en el origen de las instituciones, se plasma en dos tipos de relaciones económicas de conveniencia de los objetos al hombre: 1) la relación con el sujeto propietario (valor de uso), y 2) la relación o relaciones con otras personas potenciales (valor de cambio).

Cierto es que el valor de uso ha preponderado en las economías poco desarrolladas, pero el desarrollo del mercado y su institucionalización es resultado del incremento del valor de cambio y la ampliación del plexo instrumental. En el capítulo anterior explicamos el concepto de expectativa en el proceso de institucionalización. Con esta concepción de expectativa se puede explicar el origen de la división del trabajo, base del progreso económico<sup>4</sup>. La división del trabajo es una *expectativa de rol*. Es un caso particular, de gran importancia, del proceso de institucionalización. La división del trabajo es un rol en cuanto permite especializarse en una tarea, esperando el intercambio de los bienes producidos por cada uno. Esta posibilidad de intercambio en la que se basa la economía de mercado; esta tipificación de la esperanza en el intercambio se basa en que la división del trabajo se ha normalizado, se ha institucionalizado. Aparece clara la relación entre los dos problemas del conocimiento. *La decisión de especializarse (el problema del conocimiento (B) se basa en que la división del trabajo sea la norma de comportamiento (problema del conocimiento A)*

La importancia de la división del trabajo en el proceso general de interacción es destacada por Pannenberg. En su análisis de las distintas teorías sobre las instituciones destaca la importancia que en la obra de Gehlen, principalmente en *Urmensch und Spätkultur* (1977), se da a la división del trabajo como

---

<sup>4</sup> Para un desarrollo de las dimensiones del trabajo consultar el capítulo (5).

determinante de la duración y la resistencia al tiempo de las instituciones. ¿En qué basa esta afirmación? En la satisfacción de las necesidades básicas que están en la base de la formación de las instituciones. Afirma: "tales necesidades dan lugar a que el proceso de habitualización de las acciones dé inmediatamente paso a la cooperación en la división del trabajo, dirigida al objeto de satisfacerlas" (Gehlen, 1977, p. 507). He aquí un elemento fundamental: *la concurrencia de las expectativas de las personas es un proceso dinámico*. Si planteamos la existencia de las instituciones desde un punto de vista de equilibrio estático, esta vía nos lleva a separar los dos problemas del conocimiento. En cambio, dentro de un marco dinámico se aprecia que las expectativas concurren porque la persona que impulsa la acción tiene cauces para desarrollarse. *La fundamentación de las categorías fundamentales de la economía, tales como la producción basada en la división del trabajo, es extraeconómica. Su explicación requiere la interpretación de la economía dentro de un marco antropológico más amplio*<sup>5</sup>.

En la obra de L. von Mises están las bases para realizar esta ampliación. Ciertamente que en el modelo de Mises hay errores, pero también ofrece los elementos necesarios para subsanarlos. La importancia de la división del trabajo en Mises se amplía y pasa a ser división de información. No es tan importante la división del trabajo en sí, como la división del conocimiento necesaria para producirlo. Es esta división la que obliga al ser humano a pautar su comportamiento con otros individuos para compartir conocimiento y especializarse, con el consiguiente aumento de la producción. Esta idea es prácticamente igual que la expuesta por Gehlen y recogida por Pannenberg. Esta idea de la importancia de la división de la información en la obra de Mises, ha sido expuesta y desarrollada por J. Huerta de Soto (1992)<sup>6</sup>. Al tratar el carácter y contenido básico de la aportación de Mises, dice, "la aportación esencial de Mises se circunscribe ya, por primera vez dentro del análisis teórico sobre los procesos de creación y transmisión de información práctica que constituyen la sociedad"(Huerta de Soto, 1992, p. 172). Como indica Huerta de

---

<sup>5</sup> Es de destacar la explicación de los precios que realiza Julián Marías señalando su dimensión social. Ver J. Marías (1954b, pp. 97-106).

<sup>6</sup> La importancia del desarrollo de J. Huerta de Soto se centra en el origen y características de la información, que trata en los capítulos II y III de su libro. En este capítulo es relevante la transmisión de la información, como constituyente de la institucionalización.

Soto, Mises habla de una división intelectual del trabajo y muestra que esta idea ya estaba presente en el artículo de Mises, "Economic Calculation in The Socialist Commonwealth"<sup>7</sup>, de 1920. Huerta de Soto recoge el siguiente párrafo: "la distribución del control administrativo sobre los bienes económicos entre los individuos de la sociedad que participan en su producción exige una especie de división intelectual del trabajo que no es posible sin un sistema de cálculo y sin un mercado" (Huerta de Soto, 1992, p. 172).

El mercado se ha desarrollado en la medida en que se ha renunciado a la agresividad contra otras personas. Como señala W. Röpke (1989) la forma social de lucha contra la escasez se puede organizar de tres maneras. La primera es la éticamente negativa de la violencia y el fraude. La segunda es la éticamente positiva de la entrega altruista por la que se proporcionan medios sin contraprestación. La tercera relación no se basa ni en el egoísmo, en el sentido que favorezca el bienestar propio en perjuicio de un tercero, ni en la entrega altruista, en el sentido que el propio bienestar se desatienda en beneficio de los demás. Es más bien una relación éticamente neutral, en la cual, en virtud de una reciprocidad contractual, se persigue la finalidad de incrementar el bienestar propio con los medios para incrementar el ajeno. Una persona que establezca un negocio con el firme propósito de engañar a sus clientes no se mantendrá mucho tiempo. Y en el extremo contrario, una persona que base su negocio en la entrega caritativa de su producto no tendrá mucho futuro. Su única posibilidad de éxito es dar un servicio de calidad, una prestación que se vea correspondida por otra contraprestación. Esta forma éticamente neutral tiene un claro componente normativo. En el primer caso, puede que el robo esté bien visto mientras se perpetre contra una persona de otro clan, asociación o clase social, manteniéndose una estricta moralidad con los miembros del propio grupo. En este caso, hay una fuerte moralidad interna acompañada de una falta total de moralidad externa frente a los extraños; frente a los que no son sus iguales.

El proceso de secularización del fondo moral cristiano ha ampliado la esfera de la moral interna, reduciendo su contenido. El principio de contraprestación

---

<sup>7</sup> Este artículo se publicó por primera vez en alemán con el título "Die Wirtschaftsrechnung im Sozialistischen Gemeinwesen" en la publicación *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

se ha generalizado como base de las relaciones sociales, y el fraude y el comportamiento altruista se han ido reduciendo paulatinamente. La idea de la igualdad de todos los hombres ha ampliado el ámbito en el que el fraude se considera una inmoralidad, y, por otro lado, el principio de lucro ha ocupado el lugar de la caridad de origen religioso. De esta manera, se ha configurado el mercado como una institución con un contenido ético mínimo, pero con una *norma universal que ha facilitado su implantación actual: el principio de contraprestación*<sup>8</sup>. Por lo tanto, el mercado tiene un componente normativo, que le es propio como toda institución, consistente en la normalización del comportamiento. Los intercambios son posibles porque se espera la contraprestación como base de la cooperación. Ahora bien, el principio de contraprestación se puede vulnerar dentro del mercado. Es decir, se pueden producir comportamientos éticamente negativos. Pero esta situación sólo puede degenerar en anomía, en la falta de normas. Así como el lenguaje da el medio y las normas para la formación del pensamiento, pero no determina el habla de la persona, que cae dentro de la esfera de su responsabilidad; el mercado establece las normas de los intercambios, pero no determina el comportamiento de la persona; éste cae dentro de la esfera de su libertad. Como señala Higinio Marín:

que el sistema socio-cultural de las sociedades modernas se reduzca casi al mercado ha sido siempre objeto de los mayores reproches, pero en cierto sentido se trata de la forma de organización tolerable por el descubrimiento y ensanchamiento máximo de la idea de subjetividad, de libertad y racionalidad en la que nos movemos.

(Marín, 2007, p. 329)

La etimología de las palabras es un mundo fascinante. Investigar en su origen es remontarnos a la realidad que las originó. Ortega y Gasset afirmaba: “la operación de hacer resucitar mediante ciertas operaciones de las ciencias fonética y semántica en la muerta, desalmada palabra de hoy, el sentido vivido,

---

Volumen 47, abril de 1920, pp. 86-121. El contenido de este artículo se puede encontrar en español en el libro de Mises (1989).

<sup>8</sup> La sociedad moderna se basa en la división del trabajo. Se basa en el principio de intercambio basado en la contraprestación. Este aspecto básico de la modernidad ha sido criticado desde los tiempos de Rousseau como fuente de todas las desgracias y como origen de todas las alineaciones, dado que cada ser humano depende de otras personas para realizar su vida. Sobre este punto ver R. Spaemann (2013, pp. 27-49).

vibrante, enérgico que tuvo un día, es lo que se llama descubrir su etimología” (Ortega y Gasset, 1995, p. 214). Las palabras nos transmiten un sentido, que muchas veces desconocemos. Su repetición constante, mecánica, va puliendo la realidad inicial, enérgica, aristada. Y es que el uso de comunicarnos nos hace perder de vista el acto original en el que se nombró por primera vez una realidad. *Las palabras no tienen, por lo tanto, una etimología por ser palabras, sino por ser resultado de actos humanos.* La etimología nos remonta al acto originario; nos remonta al ámbito de la acción humana. En este capítulo estamos estudiando el mercado a partir de las interacciones humanas con el objetivo de satisfacer las necesidades, y hemos analizado el proceso de normalización del comportamiento que conlleva, demostrando que el mercado es una institución social, ya que provee necesidades y pauta el comportamiento. En resumen, este análisis se ha basado en el estudio en las interacciones humanas. Vamos a repetir este trayecto, pero por otro camino; vamos a avanzar por la etimología. ¿A qué acto humano nos remitirá la palabra mercado? De entrada, constatamos que la etimología y nuestra indagación del mercado se basan en la misma realidad originaria. Si cogemos el diccionario leemos que mercado es el lugar y la fecha para comerciar. Esta última palabra procede del latín *commercium*. Formada por el sufijo *cum* (con) y la raíz *merx* (mercancía). La actividad originaria que nombra la palabra comercio se realizaba con mercancías en un lugar y fecha determinados. Si volvemos otra vez al diccionario, la preposición *con* denota el medio o la manera de hacer algo, o el instrumento empleado; también expresa reunión o compañía. Si unimos todos los datos tenemos que el mercado era el lugar donde se realizaba una actividad pública. Era la costumbre social de reunirse en un lugar determinado para conseguir un objetivo común. Cada cual buscaba las mercancías que quería y el mercado era el lugar donde se realizaba la actividad encaminada a tal fin. En este segundo camino de investigación reconocemos los mismos elementos que en el primero: necesidades humanas y comportamiento coordinado. Lo que no nos muestra la etimología es que esta realidad originaria se ha fortalecido con el paso del tiempo. A diferencia de la debilidad de muchas palabras, ante la que nos vemos forzados a recurrir a su etimología para entenderlas, la importancia actual del mercado no necesita más que mirar a nuestro alrededor. La antigua actividad circunscrita a un lugar

determinado y a unas mercancías físicas se ha desarrollado de tal forma que ya no está limitado a un lugar, ni fecha determinada; ni mucho menos a las mercancías físicas. A diferencia de otros usos sociales prácticamente desaparecidos de los que en su palabra nos queda el recuerdo del sentido inicial, el mercado es una institución social en plena expansión.

En este ámbito, el ser de las cosas que nos interesa no es su ser en sí, sino su ser para: *su servicialidad*. El ser en sí del petróleo nos lo dirá la química. Existen sesudos estudios de su composición fisicoquímica que no entran directamente en el ámbito de la economía. Al economista le interesa del petróleo la posibilidad real de viajar a bajo coste. Es correcto definir la economía como la ciencia de la utilidad; *del servir para*. Siempre que se tenga en cuenta, y no se caiga en el economicismo, que la utilidad o valor económico se basa en su relación de conveniencia con los fines del hombre. Teniendo en cuenta esta advertencia, la economía no estudia las cosas por su sustancialidad, sino por su servicialidad; es decir, por sus posibilidades de tener valor económico. Entramos con esta definición en el campo de lo pragmático, que es el de la economía. En él las cosas, en cuanto servicios, es decir, en cuanto bienes económicos, se articulan unas con otras formando el plexo instrumental que denominamos mercado. Ahora podemos definir el mercado *como arquitectura de servicialidad basada en la contraprestación*. Es una gran aportación de Ortega y Gasset la expresión *campos pragmáticos*, tal como la define en su obra *El Hombre y la Gente* (1995). Los *campos pragmáticos* o *campos de asuntos e importancias* articulan las cosas en función de su *ser para*.<sup>9</sup> Siendo el asunto o importancia del mercado articular las cosas en función de su valor económico. Porque el objeto de estudio económico no viene determinado por lo que las cosas en sí sean, sino por su servicialidad, es decir, por su referencia a nuestro mundo vital. Valgan las siguientes palabras de Ortega para defender la importancia del concepto de campo de relaciones dinámicas para las ciencias sociales:

---

<sup>9</sup> Señala Zubiri: “[el hombre] no solo está viviendo sino que parcialmente *está haciendo* su vida... al hombre que hace y a las cosas con que hace, *ta prágmata*... al expresarlo las da a entender a los demás, con quienes entonces discute en delibera esas *prágmata*, que en este sentido llamaríamos ‘asuntos’. De esta suerte... además de hacer posible la existencia de cada hombre, hace posible esa forma de coexistencia humana que llamamos convivencia. Convivir es tener asuntos comunes” (Zubiri, 1994, p. 199)

nuestra relación práctica o pragmática con las cosas, y de éstas con nosotros, aun siendo corporal a la postre, no es material, sino dinámica. En nuestro mundo vital no hay nada material... el hombre vive en un enorme ámbito ocupado por *campos de asuntos* ... y cada cosa que nos aparece, nos aparece perteneciendo a uno de estos campos. De aquí que apenas la advertimos, fulminantemente hay en nosotros como un movimiento que nos hace referirla al campo, región, o, digamos ahora, *al lado de la vida* a que pertenece.

(Ortega, 1995, p. 87)

### 3. LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL MERCADO.

Se considera que los trabajos que originaron el estudio de la información por la escuela austriaca son los famosos artículos de Hayek: “Economics and Knowledge” (1937) y “The Use of Knowledge in Society”(1945). En estos artículos, Hayek define por primera vez el problema económico por excelencia: la coordinación de los individuos en las interacciones sociales<sup>10</sup>. *Problema que se origina, no por la problemática técnica de la combinación de los factores productivos en una sociedad con división del trabajo, sino por la división entre todos los miembros de la sociedad de la información relevante para la resolución del problema económico.* Este planteamiento de la economía es originario de Mises<sup>11</sup>. Si utilizamos las categorías praxeológicas que hemos explicado en esta primera parte del libro, el planteamiento misiano se centra en reconocer que la creatividad de cada persona es el motor de la actividad humana. Por lo tanto, el problema económico se centra en explicar cómo cada persona crea y descubre la información que es relevante para sus acciones<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Si bien es cierto que se reconoce a Hayek la primera formulación completa del problema, la importancia de la información está implícita en la obra de Menger. Como señala A. M. Endres: “en los *Principios* [de Menger] el progreso económico está apuntalado por el crecimiento del conocimiento que conecta los bienes económicos con la satisfacción de las necesidades humanas”. (Endres, 1991, p. 287).

<sup>11</sup> En el primer artículo, “Economics and Knowledge” (1937) la referencia a la paternidad de Mises del planteamiento está en una nota a pie de página y en alemán. En el segundo artículo la referencia es más explícita; aparece en el cuerpo del texto y en inglés. Reconoce que: “la tesis de que sin sistema de precios no podríamos preservar una sociedad basada en la división extensiva del trabajo fue avanzada hace veinticinco años por von Mises”. (Hayek, 1976, pp. 50 y 89, respectivamente).

<sup>12</sup> Hayek lo planteó en los siguientes términos: “la peculiar característica del problema de un orden económico racional está determinada precisamente por el hecho de que el conocimiento de las circunstancias del cual debemos hacer uso no existe nunca de una forma concentrada o integrada, sino solamente como *bits* dispersos de conocimiento incompleto y frecuentemente contradictorio que poseen los individuos por separado”. (Hayek, 1976, p. 77).

En otras palabras, *se trata de estudiar la actividad que desarrolla la creatividad individual en la percepción proyectiva de los medios y los fines.*

Hemos de explicar qué es lo que la creatividad individual maneja. Esta creatividad es la capacidad de suscitar, descubrir y modificar información. Si la proyección es una representación subjetiva de los elementos relevantes de cada acción, el elemento básico del proyecto es ese conocimiento que manejamos. Por lo tanto, el estudio de las características de la información nos va a permitir desarrollar el papel fundamental que desarrolla la creatividad en el proyecto.

#### *Las características de la información*

La información que se maneja en el proyecto reúne una serie de características propias: es práctica, privativa de cada actor, es tácita y es transmisible:

##### 1- Conocimiento subjetivo de tipo práctico, no científico:

Es una información que el hombre va adquiriendo a través de la práctica. En palabras de Hayek: “existe un cuerpo de conocimiento muy importante, pero desorganizado que posiblemente no pueda ser llamado científico en el sentido de conocimiento de reglas generales: el conocimiento de las circunstancias particulares de espacio y tiempo” (Hayek, 1976, p. 80). El conocimiento relevante para el actor no es, por lo tanto, el conocimiento objetivo y atemporal que se formula en leyes físicas. Este cuerpo de conocimiento, que denominamos científico, poco nos puede aportar sobre nuestros deseos y voliciones. Para actuar tendremos que basarnos en las percepciones particulares sobre valoraciones humanas concretas, tanto de los fines que pretende el actor, como de su conocimiento en torno a los fines que él cree pretenden otros actores.

##### 2- Conocimiento privativo y disperso:

Cada persona que actúa, lo hace de una manera personal, puesto que intenta alcanzar unos fines según una visión y conocimiento del mundo que sólo ella conoce en toda su riqueza y variedad de matices. Por tanto, el conocimiento al que nos estamos refiriendo no es algo que esté dado, que se encuentre a la disposición de todos por igual. Este conocimiento es un precipitado que la persona tiene en la memoria. Todos los eventos pasados son guardados en la memoria como recuerdos. Mises hizo una breve referencia

a la memoria en *La Acción Humana*. Considera que la memoria es "un fenómeno de conciencia, condicionado, consecuentemente, por el *a priori* lógico" (Mises, 1995, p. 43). Esta referencia apunta a la verdadera importancia de la memoria en una teoría de la acción<sup>13</sup>.

La memoria es un sistema dinámico. Constituye el acceso personal e intransferible a la realidad. Desde ella se gestiona toda la información. J. A. Marina distingue tres fuentes de información (Marina, 1993, p. 123): 1)- sistema de información inmediato, es la fuente de información directa. Son los conocimientos que la persona posee y es lo que tradicionalmente se ha denominado memoria. 2)- Sistema de información mediato, constituido por todos los soportes materiales de información: libros, archivos, videos, etc. 3)- El ser humano dispone de una tercera fuente de información: la realidad entera. Se obtiene información de las cosas que rodean a la persona. Las tres fuentes de información las gestiona la memoria. La memoria, si no dispone de la información necesaria para un proyecto, activa la búsqueda en todo tipo de documentos sobre el tema. Si la información cosechada no es suficiente, se dirige a la misma realidad para estudiarla. Cualquier información procede de una de las tres fuentes. Si, por ejemplo, una persona quiere saber de qué color es el vestido de la infanta María Teresa pintado por Velázquez puede recurrir a su memoria, verlo en una fotografía o ir al museo del Prado a ver el cuadro. Toda esta información sobre la realidad se sedimenta en la memoria. En otras palabras, el acceso a la realidad radica en la memoria. Si una persona no conoce un idioma extranjero, toda la información disponible en dicho idioma es como si no existiera. Como señala J. A. Marina, "sólo vemos lo que somos capaces de ver, sólo entendemos lo que somos capaces de entender" (Marina, 1993, p. 124).

Todos los conocimientos de acceso a la realidad dependen del significado que la memoria otorga a la realidad. Cada persona constituye su estructura de medios y fines a partir de la información que maneja desde la memoria (Marina, 1993, p. 125). Ni la memoria, ni el mundo son estáticos. El hombre es un ser-en-el-mundo. Vive en la realidad hecha consciente. Se integra lo percibido en el momento con lo recordado. Estos son los límites de la conciencia: lo percibido

---

<sup>13</sup> En el capítulo séptimo analizamos la importancia de la memoria en el apartado (7.3) titulado "El concepto metafísico del tiempo humano"

y lo recordado. Los conocimientos no constituyen un almacén donde se apilan conocimientos. La memoria es activa, ofrece las formas de acercarse a la realidad. En resumen, *recordar es realizar el acto que pone en estado consciente una información poseída*. Recordar una información sedimentada en la memoria actualiza su sentido. Dentro de la acción, se cuestiona el sentido pasado de la información: *se interroga si realmente tiene, en el aquí y ahora de la actividad, sentido*. La memoria es creadora no sólo por ser un sistema dinámico, sino porque se maneja dentro de un proyecto gestionando la posibilidad.

La memoria ordena el pasado con vistas a la acción futura. Organiza el pasado con el presente de manera que el pasado no se pierda. La capacidad creadora del hombre integra la información que posee en la memoria con los fines proyectados en el futuro irreal. Este es el nexo que une el proyecto con la realidad. El ser humano nunca parte de cero, dispone de su experiencia que le permite cubrir el hueco que existe entre el fin futuro y el presente. Del pasado recordamos trozos; estos trozos son discontinuos entre sí; aislados no tienen sentido. Adquieren sentido cuando se integran en un proyecto<sup>14</sup>.

### 3- Conocimiento tácito:

Decir que la información es tácita pone de relieve su carácter dinámico. La información aparece en la memoria en bloques integrados que asimilan la realidad. La asimilación se produce por selección dentro de una cantidad ingente de información. Es un problema peliagudo al que nos enfrentamos, ¿por qué consideramos sugerente una cosa?, ¿Cómo podemos percibir algo que no existe todavía? El conocimiento tácito funciona como un gigantesco sistema anticipador. Incluso el conocimiento más altamente formalizado y científico es siempre resultado de una intuición o acto de creación, que no son sino manifestaciones del conocimiento tácito. En la base de toda investigación científica está la sorpresa. La sorpresa, tal como la define J. A. Marina, "es el sentimiento producido por la inadecuación de lo percibido con lo esperado" (Marina, 1993, p. 144). J. A. Marina cita el trabajo de A.C.S. Peirce, un investigador intrigado por el singular instinto de adivinar que tiene el hombre. El

---

<sup>14</sup> Señala L. Polo (1993, p. 58) que la memoria ahorra trozos de tiempo. En este capítulo analizamos el proyecto desde su ámbito antropológico. En el capítulo (7) realizaremos el análisis metafísico del proyecto con su relación con la temporalidad del ser humano.

número de hipótesis que se pueden manejar en un estudio científico es infinito. Resulta inaudito que se elijan hipótesis acertadas. Este autor se veía obligado a admitir la existencia de una especie de instinto que ponía límites a las hipótesis admisibles y que se manifestaba como un sentimiento (Marina, 1993, p, 134)<sup>15</sup>.

La información tácita y privativa de cada persona depende de la experiencia que tenga cada persona. Por muy perfecto que sea nuestro conocimiento teórico, el perfeccionamiento necesario para aprender a resolver un trabajo con éxito ocupa mucho de nuestro tiempo. No sólo nos es necesario dicha formación teórica, sino que es de un valor incalculable el conocimiento que obtengamos de las formas de vida de otras personas, de las particularidades de cada región y todas aquellas circunstancias, que Hayek denomina “conocimiento de espacio y tiempo”.

#### 4- Conocimiento transmisible,

La información, aunque sea tácita, es comunicable. Se comunica a través de las interrelaciones sociales. En este epígrafe nos vamos a centrar en la transmisión de información en general. Para el estudio del sistema de precios como sistema transmisor de información básico de la economía de mercado me remito a Aranzadi (1999, cap. 10).

En el capítulo segundo hemos introducido los problemas “del conocimiento A y B”. Vamos a repasar, someramente, la solución que planteamos porque está en íntima conexión con la forma de transmisión del conocimiento práctico, privativo y tácito que constituye la estructura informativa del proyecto. El “problema del conocimiento A” planteaba la estabilidad de las instituciones sociales y el “B” planteaba la forma de garantizar los resultados de la creatividad a cada persona. Problemas que se plantean de la siguiente manera: toda acción parte de un marco sociocultural (problema “A”). Pero, a su vez, todo marco sociocultural es transformado por las acciones individuales (problema “B”). La solución que ofrecimos se basaba en demostrar la íntima unión que existe entre ambos problemas: es necesario un marco institucional

---

<sup>15</sup> Sobre este mismo tema señala J. Huerta de Soto: “Esta misma idea ya fue expuesta hace bastantes años por Gregorio Marañón: relataba una conversación privada que tuvo con Bergson poco antes de su muerte y en la que el pensador francés le confesó lo siguiente: ‘Yo estoy seguro que los grandes hallazgos de Cajal no fueron más que comprobaciones objetivas

(solucionar el problema "A") para que el individuo pueda actuar (resolver el problema "B"). Pero también es cierta la recíproca: que la persona actúe (solucionar el problema "B") institucionaliza las expectativas de las personas (solucionar el problema "A"). Concluimos afirmando la solución del problema del "conocimiento A" exigía la solución del problema "B".

Vamos a replantear ambos problemas centrándonos en la información: si partimos del problema "A", es decir, de la estabilización de las instituciones sociales, reconocemos que a través de la cultura cada persona recibe la tradición de su sociedad. Lo recibido son posibilidades de vida que han servido en el pasado y que las generaciones precedentes entregan a sus descendientes. Estas formas de vida son un precipitado de respuestas que la sociedad ofrece a las nuevas generaciones. Con lo que hemos expuesto en este capítulo, *reconocemos que este cúmulo de conocimiento, que constituye el problema del "conocimiento A", es información práctica, privativa, tácita que se transmite*. A través del proceso de interrelaciones sociales, la persona va recibiendo información sobre normas, hábitos y comportamientos que son resúmenes de respuestas utilizadas en el pasado a problemas cotidianos. Todo este conocimiento que cada persona recibe en el curso de sus relaciones mutuas se va sedimentando en la memoria. La persona va acumulando toda la información que recibe.

Ahora bien, ya hemos visto que recordar es actualizar el sentido que tenía la información recibida. Cada persona se cuestiona si dicha información le sirve aquí y ahora para ejecutar sus proyectos. Esta situación nos plantea el problema del "conocimiento B". Nos enfrentamos al problema de garantizar los resultados de la acción individual a cada persona, ya que la aceptación de la información transmitida depende del receptor. Dicha información ha de reactualizar su sentido y ser, realmente, una posibilidad de acción presente. Si la persona, con dicha información, puede alterar su situación de partida y alcanzar sus fines, la utilizará; si no, la modificará o la rechazará. Por tanto, las instituciones y normas se mantienen mientras garanticen el desarrollo de la capacidad creadora de los miembros de la sociedad.

---

de hechos que en su cerebro había previsto como verdaderas realidades". Ver Huerta de Soto (1992, p. 59, nota 26).

Si unimos los resultados del capítulo segundo con lo expuesto en este capítulo, observamos que la estructura informativa del proyecto tiene una estructura operativa en dos dimensiones: primera dimensión, *la información posee un sentido tenido*. Es decir, en un pasado posibilitó una acción. Corresponde al problema del “conocimiento A” constituido por el precipitado de normas, hábitos y comportamientos que cada persona recibe en tradición. Segunda dimensión, *toda información ha de tener sentido proyectivo*, es decir, ha de posibilitar realmente una acción. Este conocimiento es el material que maneja la capacidad creativa individual y que constituye el problema del “conocimiento B”.

Las dos dimensiones no son más que la reformulación de “los problemas del conocimiento A y B” desde el punto de vista de la *estructura dinámica de la información*. Esta nueva formulación apoya la tesis que defendimos en el capítulo segundo de la imposibilidad de separar ambos problemas. En realidad, sólo existe uno: *la coordinación social de individuos que actúan con información práctica, privativa, tácita y comunicable*. Atendiendo a esta visión, el problema “A”, que formula la estabilidad de las instituciones, se plantea en términos del sentido pasado que dichas instituciones representan. El problema “B”, que formula la creatividad individual, se plantea en términos del sentido proyectivo que toda información práctica y privativa ha de tener en el presente de acción. La importancia de la información en la acción estriba en su estructura dinámica. Se objetiva como cultura y, así, se aprende el sentido *tenido* de la información (problema “A”). Pero en un segundo momento, la información ha de iniciar una acción: ha de tener sentido actual y real; en otras palabras, ha de ser información en el aquí y ahora de un proyecto (problema “B”). Ambas dimensiones conforman la información como una estructura dinámica. *Una estructura que es estable porque se transmite culturalmente y abierta al futuro de cada individuo porque es proyecto*.

#### **4. EL DINAMISMO INSTITUCIONAL DEL MERCADO.**

Las instituciones adquieren su pleno desarrollo cuando poseen un sentido cultural. El término institución designa, desde E. Durkheim, los modos de conducta establecidos por la sociedad e introducidos en la vida social, que están ya dados de antemano a cada individuo como estructuras. Tal como afirma José Antonio Marina (1995, p. 53), cada cultura transmite unos deberes

y lo hace a través de las instituciones socializadoras. La estructura de estos deberes no es un modelo mental para usar, *sino un modelo para realizar*. Da la impresión de que muchas normas son resúmenes contundentes de soluciones a problemas. Es por esta razón por la que el mercado se siente como una imposición. Pero esto no ocurre solamente con el mercado. Cualquier institución se percibe como el peso de lo pretérito; como soluciones a problemas pasados, que ya no tienen poder resolutivo. Se plantea la situación siguiente: por un lado, se ve en las instituciones y en la cultura la preeminencia de la sociedad sobre el individuo; por otro lado, resulta conflictivo cómo el individuo puede crear y transformar las instituciones. En el estudio de las instituciones existen estas dos corrientes. La primera consiste en considerar a la sociedad como superior a la persona. Se ve en la sociedad la superioridad de la *naturaleza humana* sobre el individuo particular. La sociedad adquiere sustancia al precio de hacer desaparecer a los individuos con sus características personales. Las personas, como individuos, son absolutamente intercambiables. Todo lo personal desaparece bajo la superioridad de la *naturaleza humana*. La segunda corriente se centra en reducir las instituciones a la actividad singular de las personas. Las instituciones son consideradas un producto de la acción humana. Ambas posiciones tienen algo de verdad. La primera pone de relieve el carácter trascendente de las instituciones. Ninguna institución ha sido creada por un individuo; las instituciones sobreviven a los individuos. Pero esta postura tiene un precio altísimo, la persona desaparece. Sin las personas, ¿cómo explicar el origen, continuidad y transformación de las instituciones? Es necesario el segundo enfoque para explicar las instituciones como piezas básicas de la acción humana.

Necesitamos los dos enfoques para entender el dinamismo del mercado. El primero manifiesta la importancia de las estructuras de mercado ya consolidadas, que tienden a perpetuarse. Son las empresas las que tienen una cuota de mercado y quieren mantener su situación ofreciendo un producto competitivo. Dentro del proceso de mercado este primer enfoque representa la tendencia a la homogeneización de los bienes, a la competencia mediante la reducción de los costes. El segundo enfoque manifiesta las dificultades de innovar; de introducir o desarrollar un nuevo producto, servicio, organización empresarial, etc. Este segundo enfoque representa la tendencia a la

innovación. Ambas engloban diversos fenómenos que podemos representar en la tabla (3.1):

HOMOGENEIZACIÓN	VARIACIÓN
Satisfacción de necesidades	Necesidad de cambio
Lo impersonal	La persona
Tendencia a la producción en serie	Tendencia a la innovación
División social del trabajo	La realización personal en el trabajo
La seguridad	El riesgo
Mercados consolidados	Mercados en expansión

*Tabla (3.1) Tolerancia institucional del mercado*

José Antonio Marina (1998, p. 45) introdujo el concepto de “tolerancia semántica” para expresar el margen de tolerancia, de fluidez, de variación, de borrosidad en el significado de cada palabra. Vamos a introducir el concepto de “tolerancia del mercado” para analizar la tensión entre la homogeneidad y la variación que convergen en las fuerzas del mercado (Aranzadi, 2008). Éste se puede expandir y, de hecho, la globalización de los mercados está de moda. Pero el límite de la tolerancia del mercado está en que siga siendo institución; es decir, en que dé estabilidad a las personas. Los grandes creadores empresariales fuerzan los límites del mercado introduciendo nuevos productos, nuevas tecnologías que expanden las posibilidades del plexo instrumental que constituye la economía. Pero el cambio constante fuerza la asimilación de nueva información, configurándose poco a poco la sociedad de la información. Esta fuerza dinamizadora, núcleo del mercado, implica una disposición al cambio de empresa, de ciudad, de actividad. Es muy significativo que en Estados Unidos la media de empleos que desempeña una persona a lo largo de su vida profesional sea mucho más alta que en Europa. En nuestro continente predomina la estabilidad y la homogeneización sobre la creatividad y el cambio. Pero, por otro lado, la sociedad necesita una estabilidad en sus instituciones. Tienen que existir unas expectativas mínimas en toda institución para que se pauten el comportamiento de las personas. Nadie en su sano juicio dedicaría seis años de formación en una profesión que tuviera unas

posibilidades de supervivencia de tres años. ¡Al terminar su formación estaría ya obsoleto! Es decir, para proyectar sus posibilidades vitales, una persona debe tener un punto fijo desde el que otear el futuro. Se necesita una estabilidad en la división del trabajo para que las personas puedan desarrollar sus proyectos. La acción individual no es, por lo tanto, mero torbellino, *sino trascender el marco dado, establecido*. Toda innovación necesita del mercado establecido sobre el que resalta su individualidad.

Joseph Alois Schumpeter (1967), economista austriaco, hablaba de la destrucción creadora, dando a entender con este concepto que toda innovación económica era un abandono del equilibrio económico. Cada cambio impulsa las relaciones del mercado imposibilitando que se alcance el estado de reposo que caracteriza a la estabilidad económica. Esta expresión ha tenido enorme éxito, pero no capta la esencia del problema. Más que destrucción habría que hablar de retención y expansión de posibilidades. La destrucción ocurriría cuando una necesidad antes satisfecha no pudiera serlo con el nuevo producto. La innovación creadora no puede ser una reducción, sino una ampliación de satisfacción de necesidades

Para comprender estas dos tendencias vamos a situarnos, otra vez, en el ámbito de la acción humana en el que las dos tendencias se manifiestan. Toda persona se encuentra con unas relaciones económicas dadas sobre las que tiene que desarrollar su actividad. Nos encontramos con el mercado como institución en sus dos vertientes: en primer lugar, el mercado aparece como algo dado, como una tradición en su sentido peyorativo. Es la forma, nos guste o no, en la que las generaciones pasadas han pautado su comportamiento para satisfacer sus necesidades. Constatamos que son relaciones sociales, es decir, que no hay ninguna necesidad, ningún determinismo para que la producción siga esas pautas. Es la inercia del sistema que tenemos que superar. Se nos llena la cabeza de nuevas formas de organización que nos parecen más racionales y eficientes. Pero, en segundo lugar, las instituciones, las tradiciones, son las formas de acceso a la realidad que las generaciones pasadas legan a las venideras.

El mercado como medio institucional, como estructura de *campos pragmáticos*, basa su dinamismo basado en la integración de homogeneización y variación. Si nos ceñimos al mercado, ¿cómo podemos denominar a esta

actividad creativa que desarrolla toda persona en la acción? L. Mises, introduce el concepto de *empresarialidad* para designar la capacidad creadora que toda persona posee. El término empresario, tal como lo emplea Mises, significa:

individuo actuante contemplado exclusivamente a la luz de la incertidumbre inherente a toda actividad. Al emplear este término no debe olvidarse que cualquier acción se halla siempre situada en el devenir temporal y que, por lo tanto, implica especulación. Los capitalistas, los terratenientes y los trabajadores, todos ellos, son necesariamente especuladores. También el consumidor especula cuando prevé anticipadamente sus futuras necesidades. Son muchos los errores que pueden cometerse en esa previsión del futuro.

(Mises, 1995, p. 307)

En este párrafo aparecen citados todos los elementos que conforman la acción: proyección futura, historicidad de la persona, valoración y error. La persona, por el hecho de ser actor de su propia vida, anticipa, evalúa y yerra. Si hemos partido del individuo de carne y hueso para estudiar el comportamiento económico, la clave para su comprensión está en que tengamos claro a qué nos referimos cuando hablamos de la capacidad empresarial de la persona. Es este concepto dinámico el que hace que la acción económica sea algo activo, creador y humano.

Pensarán ustedes que introducir la empresarialidad como concepto antropológico clave para explicar el dinamismo de mercado es llevar las aguas a nuestro molino; ya que, de hecho, no toda persona es empresaria; y me indicarán que el porcentaje de empresarios es inferior al de trabajadores asalariados. Para responder a esta objeción, presente a la teoría de la empresarialidad, hay que constatar que en esta tesis no tratamos una estructura económica determinada; no es, por lo tanto, una tesis de estructura económica. *Es una fundamentación filosófica de la economía*. Nuestro núcleo teórico no se puede reducir a lo dado, a lo fáctico. No podemos explicar determinada estructura productiva reduciendo al individuo a mera mercancía intercambiable. Esta opción es perfectamente válida. Es una vía ya recorrida por todos los reduccionismos científicos. Así, si nos concentramos en lo físico del ser humano tenemos el materialismo; si nos concentramos en lo psíquico tenemos el psicologismo; si nos centramos en lo social tenemos el biologismo.

Pero en estas vías de investigación, ¿a qué nos queda reducida la persona? ¿No hemos perdido lo radical del individuo que hace que sea persona, en lugar de cosa? ¿No son estos *ismos* visiones unilaterales de sus propios campos de estudio? El materialismo es una reducción de lo físico, cuando esta ciencia maneja hoy en día la teoría del *Big Bang* como explicación de la creación y expansión del universo. El psicologismo es una reducción de la psicología, superada por la psicología existencial; y el biologismo es una visión unilateral de la sociedad, superada por el análisis fenomenológico y existencial. Todas estas reducciones impiden el desarrollo de las ciencias sociales por un error de apreciación. Todo lo humano lo podemos contemplar como hecho aislado. Esta es una pretensión legítima, ya que toda ciencia ha de delimitar su objeto de estudio, ha de decidir cuál es su contenido positivo. Pero si aislamos los hechos de la realidad originante estamos reduciendo a la persona, que es *ser facultativo, a lo fáctico*.<sup>16</sup> Todos estos reduccionismos han sido denunciados dentro de la psicología por Viktor Frankl. Haciendo una crítica al conductismo y al psicoanálisis argumenta: “ésta es también la contradicción interna del conductismo que condensa la conducta libre del hombre convirtiéndola en un estado de cosas, al hombre mismo en un estado de cosas... el psicoanálisis siempre enfoca solamente en lo psicológico como un hecho y se le escapa la visión de la existencia en su posibilidad” (Frankl, 1992, p. 102).

La persona es existencial, se desarrolla en el campo de la vida: con esto se demuestra que no es fáctica, ni perteneciente a la facticidad. El ser humano, como persona, no es un ser fáctico, sino un ser facultativo: él existe de acuerdo con su propia posibilidad, para la cual o contra la cual puede decidirse. En otras palabras, la persona no se manifiesta en un acto aislado, sino en la sucesión de ellos; *no es un acto, sino que se realiza en la acción. Ex-sistir* significa salirse de lo que hay y proyectarse. Como señala V. Frankl: “ex-sistir significa salirse de sí mismo y enfrentarse consigo mismo, y eso lo hace la persona espiritual en cuanto se enfrente como persona espiritual a sí misma como organismo psicofísico” (Frankl, 1991, p. 113). Son estas las razones por las que

---

<sup>16</sup> Afirma V. Frankl: “toda objetivación del ser humano, y esto no hay que olvidarlo, toca solo el ‘ser así’, nunca el ‘ser ahí’. El ‘ser ahí’, la existencia nunca coincide con el ‘ser-así’ no es el ‘ser así’, sino siempre una posibilidad de ‘transformarse en algo distinto’. La existencia humana no se resuelve totalmente en su propia facticidad: ser hombre no significa ser fáctico, sino facultativo” (Frankl, 1991, p. 102)

la ciencia social, en la búsqueda de su ampliación, indaga en la dimensión radical de la persona para poder avanzar en su tarea. No se trata de despreciar lo dado o fáctico del individuo. Fíjense que estamos desarrollando el mercado como *algo dado* al individuo. Se trata de comprender lo dado desde una dimensión superior que lo engloba<sup>17</sup>. Se trata de explicar el mercado como proceso humano. Ampliamos nuestro análisis centrándonos en la capacidad o facultad intelectual creadora, la voluntad, los sentimientos y la ética.

Este estudio que se centra en el ámbito antropológico nos remite a la ética y, también, nos abre ya la puerta a la metafísica. Afirma Zubiri:

Hay una realidad sustantiva, la humana, que no está “por bajo-de” sus propiedades sino justamente al revés, está “por encima-de” ellas puesto que se les apropia por aceptación. En su virtud, yo diría que este aspecto no es *hypo-keimenon*, sino más *hyper-keimenon* algo no solo *sub-stante*, sino también *supra-stante*.

(Zubiri, 1985, p. 159)

Son las mismas palabras que utiliza Zubiri (1998, p. 343) para definir al ser humano hombre como realidad moral. Desde el más nimio acto humano, si vemos el mismo acto como un proceso dinámico, nos aparecen ya los tres ámbitos de la realidad humana: nos aparece el ámbito antropológico, es decir, el ámbito pragmático en el que estamos en este capítulo. Nos aparece el ámbito ético, ya que la persona se apropia, decide hacer suyas unas posibilidades. Y, en una tercera dimensión, aparece la persona actuando y siendo en interacción con toda la realidad: el ámbito metafísico.

Estas son las razones para introducir el concepto de empresariedad: *explicar la capacidad creativa de cualquier persona*. Creatividad y empresariedad son las dos caras de la misma moneda. Crear es inventar posibilidades, es decir, encontrarlas. Lo posible, que aún no existe, surge de la acción de la inteligencia sobre la realidad. Las cosas tienen propiedades reales en las que inventamos posibilidades libres. Y a este modo de obrar, que resuelve problemas nuevos y que permite un ajustamiento flexible a la realidad,

---

<sup>17</sup> Apunta Julián Marías: “lo interesante es que la experiencia consiste en poseer una configuración *proyectivamente*, hacia el futuro... y esto hace que ni siquiera lo que es *ya...*, ni aun lo que ha sido... sea propiamente *dado*; en rigor nada humano es mero dato -y el haberlo olvidado ha sido un error decisivo de las ciencias de lo humano, que por un momento pareció superarse y en el que se está re cayendo-.” (Marías, 1995, p. 49).

lo llamamos inteligencia. Esta inquietud, que convierte a la humanidad en permanente surtidor de novedades ambivalentes, se la atribuimos con razón a la inteligencia. *El hombre posee una inteligencia creadora*. Es decir, la visión del ser humano que estamos defendiendo afirma enérgicamente la subjetividad creadora.

Este salto de dimensión, es decir, pasar de lo dado a su origen en la acción humana introduce el concepto de empresarialidad. *Este salto implica que cada intercambio de mercado no lo consideramos sólo como un acto aislado, sino que ponemos de manifiesto el carácter dinámico de todo fenómeno de mercado*. Éste es algo más complejo y radical que el mero intercambio de bienes por dinero. Si sólo consideramos el intercambio en sí, la realidad que lo originó no aparece reflejada. Este intercambio histórico es la plasmación de un elenco de elementos que han intervenido en su constitución y su ejecución. El porqué de un precio parte de considerar que las personas que intervienen en el intercambio persiguen fines. Fines que son cosas, sean materiales o inmateriales, que son deseables y cuya posesión supone un cambio en el estado de insatisfacción previo al intercambio. Pero, por sí sola, la insatisfacción no desencadena el intercambio. Cada persona tiene que percibir la posibilidad de hacer el intercambio. Por muy insatisfactoria que sea una situación, si no sabemos cómo cambiarla poco podemos hacer. La insatisfacción originaria se plasma en la consecución de un fin que supone un cambio de situación. El conocimiento no sólo activa la posibilidad del intercambio, sino que permite, mediante el cálculo de coste-beneficio monetario, evaluar si los medios de que dispone cada persona son adecuados para la consecución del fin. Así, el acto observado, es decir, el intercambio de mercado es el resultado de la intervención de tres tipos de elementos: 1)- Elementos desiderativos que están presentes en los prerrequisitos de la acción. 2)- Elementos cognitivos. 3)- Elementos evaluativos, presentes en la evaluación coste-beneficio de los medios. El hecho de observar el intercambio no se explica por constatar las circunstancias en las que se ha plasmado. Si decimos que el precio de un kilo de patatas es 2,19 euros no estamos mencionando las causas que lo han originado. El intercambio como acto observado se ha de explicar por la intervención de los tres tipos de elementos que lo determinan.

Estas consideraciones nos llevan a la esencia del fenómeno económico, avanzando en su comprensión y empleando la teoría de la inteligencia creadora. El fenómeno económico que observamos, el hecho histórico del intercambio es *el resultado de un proceso de creación y descubrimiento de fines y medios, de su constante evaluación y ejecución*. El acto económico tiene explicación plena como parte integrante de un proceso dinámico en el que intervienen elementos desiderativos, cognitivos y evaluativos. No hay explicación plena del acto fuera del proceso que lo genera. Por lo tanto, el fenómeno económico adquiere su pleno significado al considerarlo, no como un acto aislado, sino como parte del proceso activo de la persona que lo ejecuta. Este carácter dinámico del acto económico pone de manifiesto que dichos fenómenos son realmente partes constitutivas de un proceso dinámico más complejo: las interacciones humanas.

El fenómeno económico es resultado de un proceso dinámico en el que la asignación es tan sólo una parte constituyente. Éste es reducible a su aspecto asignativo si reducimos la interacción económica a actos aislados. La asignación se produce cuando el fin está decidido por el actor, y quiere fijar los medios al fin. En la vida cotidiana existen miles de situaciones, de indudable importancia económica, que son actos asignativos. Por ejemplo: asignar los turnos de trabajo en una fábrica, dado el número de trabajadores y su coste salarial; asignar una determinada cantidad de dinero entre distintos fines; llenar un camión con el máximo de paquetes posibles. Todos estos ejemplos muestran un aspecto importante de la economía: la asignación. El artificio teórico denominado *homo economicus*, base del modelo neoclásico de la economía, tiene su aceptación en este pequeño ámbito. El *homo economicus* asigna matemáticamente los medios dados a los fines dados. Pero indagar sobre la característica definitoria de la asignación, tanto de los fines, como de los medios, manifiesta el carácter activo de ambos elementos económicos. *Este carácter activo apunta a una estructura más radical y compleja de todo fenómeno económico que lo meramente asignativo*. La evaluación de fines y medios es dinámica; se va alterando, transformándose en nuevas situaciones. De tal forma que cada acto asignativo forma parte de un proceso constituyente voluntariamente mantenido por el actor. El aspecto asignativo del fenómeno

económico se inserta en el proceso dinámico de creación y descubrimiento de medios y fines dentro de las posibilidades de cada actor<sup>18</sup>.

El camino recorrido en este capítulo para explicar el mercado como institución social nos ha llevado al *campo pragmático* de la servicialidad. Campo de interrelaciones sociales que cumple los tres constituyentes en toda institución social: 1)- la provisión de necesidades. 2)- La normalización del comportamiento y, 3)- su objetivación cultural. Es decir, el mercado es una relación del ser humano con el mundo en el que actúa. Pero esta relación individuo-mundo para la satisfacción de necesidades no se reduce a un estímulo-respuesta. Cuando un animal tiene hambre busca comida, y si se le ofrece alimento, lo engulle. Se mueve en un medio de estímulos que desencadena sus respuestas. Es curioso que de los animales digamos que tienen medio ambiente y reservemos la palabra mundo para el ser humano<sup>19</sup>. De esta manera, aparece algo privativo del hombre respecto de los animales: la forma de satisfacer las necesidades. La economía es el artificio creado por el hombre para atender sus necesidades. En vez de relacionarse de una forma directa con ellas al igual que los animales, es decir, en vez de ligarse, introduce el mundo *objetivo* de la institución del mercado. El hombre está *ob-ligado* a satisfacerlas; introduce entre sus necesidades y su satisfacción el mercado como medio mundanal. En esta relación el *ob* implica la capacidad de trascender las necesidades –sin dejar de tenerlas-, requiere la capacidad de crear nuevas formas de satisfacerlas; incluye las dimensiones superiores de la vida de la persona: por una parte, la lógica del raciocinio y del proyecto, y por otra, la posibilidad y el riesgo de elegir. Como apunta Jean Grondin: “toda vida aspira a la supervivencia, ciertamente a mantenerse en vida, pero también aspira a una *sobre-vida*, a un ser-mejor a un ‘ser-más’ en el que la vida tenga más sentido” (Grondin, 2020, p. 77)<sup>20</sup>.

El proceso de transmisión cultural del mercado es el elemento que garantiza la pervivencia de la institución a lo largo del tiempo. Es decir, el sistema de precios es condición necesaria, pero no suficiente para la

---

<sup>18</sup> El recurso económico como oportunidad vital, *kairos*, se desarrolla en el capítulo (7.3).

<sup>19</sup> Véase el magnífico libro de H. Marín (219) *Mundus*. Dicha obra es la culminación, por el momento, de una larga investigación sobre la génesis sociohistórica del individuo partiendo del estudio la antropología de Aristóteles. Véase H. Marín (1993, 2007).

pervivencia del mercado como institución. La durabilidad vendrá determinada por el éxito del mercado como medio de desarrollo de la capacidad creativa de las personas. El mercado tendrá éxito mientras ofrezca posibilidades reales de acción. Cuando no se capta este sentido cultural del mercado, éste entra en tensión. Se considera una imposición, una tradición impuesta sin ningún sentido para la vida de las generaciones presentes. Es la visión totalizadora del mercado. Si, como bien dice Lévinas: “la filosofía es una egología” (Lévinas, 1999, p. 68) nosotros podemos decir que la filosofía dominante de la economía de mercado es una egología.

Esta visión totalizadora manifiesta la importancia de las estructuras de mercado ya consolidadas, que tienden a perpetuarse. Nos presenta el mercado como una institución ya dada a la acción individual. Son las empresas las que tienen una cuota de mercado y quieren mantener su situación ofreciendo un producto competitivo. Dentro del proceso de mercado este primer enfoque representa la tendencia a la homogeneización de los bienes, a la competencia mediante la reducción de los costes. La persona vive clausurada por la lógica de la maximización de los beneficios. Necesitamos un segundo enfoque que manifiesta las dificultades de innovar; de introducir o desarrollar un nuevo producto, servicio, organización empresarial, etc. Este segundo enfoque representa la tendencia a la innovación. La tendencia de generación de nuevos servicios y posibilidades al Otro (en la terminología de E. Lévinas). Representa la insatisfacción personal que ningún bien económico puede colmar.

La necesidad humana no se entendible desde su origen fisiológico. El sentido de la necesidad humana viene mediado por la cultura. Como dice Lévinas: “Ninguna necesidad humana existe, en realidad en el estado unívoco de la necesidad animal: Toda necesidad humana es, desde su inicio, interpretada culturalmente” (Lévinas, 1998, p. 34). Cuánto alimento necesita una persona para sobrevivir nos lo dirá la medicina, así como cuánta agua necesita para no morir de sed. Pero el sentido social de alimentarse nos lo da la gastronomía, que es objeto cultural. Es este mundo cultural, este mundo mixto, tal como lo define Lévinas, el que nos lleva de la necesidad fisiológica

---

<sup>20</sup> Dentro de esta interpretación Grondin define la metafísica: “como una hermenéutica de la racionalidad posible de la existencia” (Grondin, 2018, p. 182).

humana a la dimensión trascendental del ser humano: el deseo en su interpretación metafísica<sup>21</sup>. Como afirma Lévinas: “Hemos planteado la metafísica como Deseo. Hemos descrito el Deseo como la ‘medida’ de lo Infinito que ningún término, ninguna satisfacción detiene (Deseo opuesto a la Necesidad)” (Lévinas, 1999, p. 308).

El problema al que nos enfrentamos es cómo superar la visión reduccionista de la economía que se centra en la maximización de beneficios y buscamos su otro modo de ser. Este camino para acceder al ser de la economía no puede ser otro que incardinar la actividad económica en su realidad originante: la realidad del ser personal. Si seguimos nuestra referencia fenomenológica a la mano como instrumento de instrumentos, tenemos que superar esta visión totalizante de la mano y relacionar con un horizonte de ser más amplio. Horizonte de ser que tiene que relacionar la mano con la totalidad del cuerpo y el alma. Afirma Lévinas: “la significación – en tanto que totalidad iluminadora y necesaria para la propia percepción- es un ordenamiento libre y creador: el ojo que ve está esencialmente en un cuerpo que es también mano y órgano de fonación, actividad creadora por el gesto y el lenguaje” (Lévinas, 1998, p. 25). Genial referencia a la integración de la mano en el cuerpo y genial integración de la producción de bienes y servicios dentro de un *ordenamiento humano de libertad y creación*.

---

<sup>21</sup> Remito al lector a los apartados (6.3) y (7.3) para el análisis trascendental del deseo.

## SEGUNDA PARTE

### LA ESTRUCTURA ÉTICA DE LA ECONOMÍA

Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas -mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, (X, 7, 1177b27-1178a4)

## INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA ÉTICA

Si la mano es el instrumento de instrumentos, el ser humano, la persona es el animal que tiene *logos*. El ser humano es el animal político que se da a sí misma un proyecto de vida. Proyecto de vida que tiene que justificarse. Esta justificación vital adquiere su plenitud recuperando el marco clásico de la ética. Marco clásico de la persona que actúa. Recuperamos la estructura de la ética de la primera persona en sus tres elementos: los bienes o fines, las normas y las virtudes cardinales. Aparecen los bienes que son necesarios para la vida. Aparecen las normas que nos damos las personas en sociedad y estos dos elementos constituyen el medio en el cual se define el proyecto o la imagen de excelencia personal que cada persona intenta realizar en su vida

Este esquema clásico nos permitirá analizar en el capítulo quinto la empresa como organización social y el trabajo como realización personal. Introduciremos un criterio de eficiencia social para la empresa centrado en las posibilidades de acción que fomenta.

## CAPITULO IV

### LA ESTRUCTURA ÉTICA DE LA ACCION HUMANA

#### 1. INTRODUCCIÓN.

Las posibilidades de acción no surgen de una sustancia para actuar sobre otra realidad. Las posibilidades están condicionadas por los recursos con los que cuenta el hombre. Es decir, las posibilidades no son propiedades reales del hombre. Las posibilidades no le vienen dadas al ser humano sin más, naturalmente<sup>1</sup>. Las posibilidades conforman un sistema de capacidades. La capacidad es la constitución de las posibilidades. Y ésta es más o menos rica según sea mayor o menor el ámbito de lo posible que constituye.

La persona ha de justificar la creación de unas posibilidades y la obturación de otras, ha de justificar la posibilidad preferida y ha de justificar, sobre todo, la actitud general frente a distintos sistemas de posibilidades en cuanto esta actitud condiciona la decisión moral de su vida: lo que va a ser de ella, lo que quiere ser ella misma. La persona humana es una realidad moral porque tiene que hacerse a sí misma. El ámbito de realidad constituido por la posibilidad es resultado de la evaluación de dicha posibilidad como el mejor modelo de persona. Las posibilidades se estructuran en este marco moral. La posibilidad que elija puede ser moral o inmoral, pero nunca amoral. En las posibilidades se dan las tres dimensiones claves de la vida moral: perfección, deber, felicidad. Definamos la ética como el sistema que evalúa las posibilidades de acción. En este capítulo analizaremos los elementos que conforman la ética como sistema.

Nuestro estudio de la acción humana parte del tener corpóreo. Así, analizamos la mano como instrumento de instrumentos. Las cosas se poseen por adscripción al cuerpo. El cuerpo humano como recurso de la acción es objeto de distintas posibilidades. Continuamos señalando que el tener corpóreo es fundamental en la satisfacción de las necesidades primarias. El marco originario de la acción sitúa al individuo en la sociedad. Las instituciones sociales permiten cubrir sus necesidades, a través de una tipificación del comportamiento. La

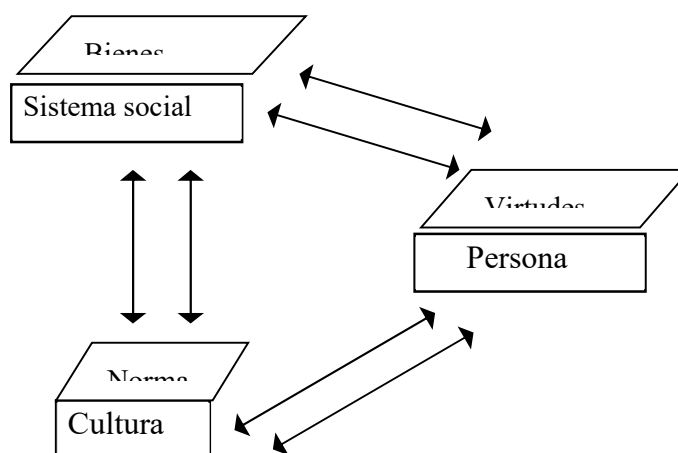
---

<sup>1</sup> Se hace eco W. Pannenberg del siguiente comentario de J. Ritter: "a diferencia de lo que sucede con otros seres vivos, el hombre no alcanza por naturaleza, sino éticamente, la realización de su naturaleza". Ver Pannenberg, (1993, p.559, nota 114).

importancia de la teoría de la acción para la economía se manifiesta a este nivel. Si no existiera este poseer corpóreo tampoco existiría la economía.

La forma característica de esta posesión corpórea es habitar el mundo. El ser humano produce mundos que habita. Habitar es establecer referencias de las cosas con el cuerpo. Las cosas poseen un sentido para el actor. Pero la adscripción implica que el comportamiento está tipificado. Con esto quisimos decir, en el capítulo segundo, que cada cosa tiene de suyo un sentido para una línea de acción. El sentido no lo posee el hombre individual. El sentido es tenido en común. Aunque sólo se recibe individualmente. Esto hace que las relaciones no sean sólo entre las cosas y un actor. Las relaciones son entre las cosas y las personas. Forman lo que denominamos un plexo instrumental. Este plexo se posee en común. Todo instrumento se refiere a otros elementos. Así el clavo se relaciona con el martillo y la madera. Forman una unidad. Una unidad basada en que voluntariamente damos valor de realidad, al sentido de las cosas. *Todo el sistema ético no es una propiedad real del ser humano, es una posibilidad real que el ser humano ha decidido mantener en común.*

Las normas sociales de comportamiento y los bienes que se pueden conseguir mediante su cumplimiento son dos elementos éticos. El sistema social de adscripción de bienes está estructurado en normas. Estas normas permiten la provisión de las necesidades básicas y derivadas. Pone al alcance del actor un elenco de objetos deseables dentro del tipo de persona que la sociedad considera el mejor. Nos aparecen los elementos que constituyen la ética como sistema: normas, bienes y virtudes. Observemos el siguiente esquema:



*Esquema (4.1). El marco ético de la acción personal.*

Este esquema nos permite retomar la relación que existe entre la ética y la acción, y que representamos en el esquema (1.1) del capítulo primero. La relación que existía en dicho esquema entre la ética y los demás elementos constitutivos de la acción no quedaba claro, aunque Parsons admitía la posibilidad de la existencia de una teoría moral o ética integrativa o sistémica que controle las distintas partes de la estructura constitutiva de la acción. En este capítulo vamos a retomar las preguntas (2) y (3) que nos planteamos en el capítulo (1). Segunda pregunta, si como hemos dicho, los elementos básicos del comportamiento económico se encuentran en toda acción, es lícito preguntarse ¿cuál es la diferencia entre los fenómenos de mercado y los no-mercantiles? Tercera pregunta, íntimamente unida a la segunda pregunta cabe plantearse la siguiente cuestión, ¿se puede reducir todo comportamiento humano a transacción de mercado?

La posibilidad de reducir todo comportamiento humano a intercambio de mercado es decir monetizar todos los aspectos de la realidad. De tal forma que desaparezcan las diferencias entre las áreas monetizables y no-monetizables en la sociedad. Lo único que podemos adelantar es que esta posibilidad es muy real. Se pueden monetizar distintos aspectos que, de suyo, no son monetizables: el cuerpo humano, el amor, la inteligencia, la belleza, etc. Pero este camino siempre constituye una pérdida ontológica, es decir, constituye una pérdida del ser persona y, en consecuencia, una pérdida de sus posibilidades vitales.

Retomamos la visión clásica de la ética como sistema. Lo cual nos mostrará que la ética como reguladora de la acción tienen elementos que actúan sobre cada uno de los elementos analizados. Si el análisis de la realidad humana nos he llevado a reconocer que el hombre es un *con-ser*, es decir, que su dinamismo vital en esencia es social y cultural, la ética como sistema de bienes, normas y virtudes integrará todo el sistema dándole cohesión. De tal forma, que la ética no es algo periférico a la acción, sino su lógica interna. Analicemos sus elementos constitutivos.

## 2. LOS BIENES.

En la ética racionalista y utilitarista sólo son alcanzables aquellos bienes deseables dentro del cumplimiento de las normas. Esta situación supone que todas aquellas cosas que poseen un sentido para un actor individual, pero que están fuera del ámbito de acción delimitado por las normas positivas, tienen una

justificación problemática. Su deseabilidad no se puede explicar atendiendo a la razón, porque las normas positivas, derivadas por la razón, no permiten su adquisición.

La consecuencia es que los bienes adquieren un valor en sí mismo. Se desean por la satisfacción que otorgan. La percepción de los bienes empieza a ser emotiva. El ser humano racionalista está atrapado por su visión reducida de la acción. Pero en la realidad se sigue enfrentando a los bienes. Estos bienes no pueden ser interpretados a través de las normas. Se convierten en valores<sup>2</sup>. Se valoran por su poder de satisfacción inmediata. Los bienes adquieren preponderancia, según sea el tiempo de espera para su disfrute. No tiene ningún sentido postergar el disfrute. La ética centrada en los bienes tiene dos efectos fundamentales:

- Primer efecto: las normas no se consideran respecto a la evaluación de las posibilidades vitales. Las normas, en la ética de bienes, se cumplen porque tienen un *valor útil*. Entramos de lleno en el utilitarismo. Dentro de este esquema reducido surge la pregunta, ¿para qué estructurar la vida, si lo que importa son los bienes inmediatos?

- Segundo efecto: la nula consideración de las virtudes en el utilitarismo, como ejemplo humano a seguir, tiene una consecuencia muy importante. Desaparece el objetivo radicalmente humano de la acción, ya que las virtudes permiten estructurar el futuro personal. La decisión de emprender una línea de acción a largo plazo, posponiendo consumos presentes en una decisión de razón práctica, de prudencia. Es apostar por una capacitación progresiva y constitutiva de la persona. El utilitarismo ignora la importancia de las disposiciones internas. La consecuencia directa es que los proyectos largos no se emprenden.

---

<sup>2</sup> El planteamiento económico domina de tal manera la modernidad que hemos pasado de hablar del valor en-sí de las cosas, es decir, del bien en-sí, independientemente de las valoraciones humanas, a plantearlo como cosas para el ser humano; cosas que valen para el individuo. El bien ha pasado a ser considerado valor porque vale para las necesidades de la persona. Este es el ámbito antropológico de la economía, tal como hemos explicado en el capítulo segundo. Pero el valor de un bien, no se agota con ser valor para la persona. El bien puede ser algo deseable en sí-mismo. Apunta Hans Gadamer al respecto: "es sabido que en el siglo XX el concepto de valor, procedente de la economía política, se aplica a la teoría filosófica. Esta interpretación es inadecuada porque 'valor' tiene un significado 'objetivante'. Depende de una valoración, pero no se deriva, como la virtud de Aristóteles, del hábito. La virtud aristotélica caracteriza a la persona no sólo como capacidad de valoración, sino también como formación, hábito, carácter y, en este sentido, es muy distinta del valor" (Gadamer, 1995, p. 31)

Esta situación es característica de nuestra situación económica. Por un lado, la producción está sometida a la racionalización de los costes. Así, se consigue producir grandes cantidades de productos homogéneos a costes bajos. El problema se plantea a la hora de valorar los bienes. En una ética utilitarista la evaluación de los bienes se basa en su capacidad de satisfacción inmediata de necesidades. De esta manera nadie produce para definir un tipo de vida, sino que sólo se produce para suplir a la demanda de bienes. Pero ¿cómo se valoran estos bienes? ¿Qué relación guardan con la posibilidad de acciones?

Al no existir relación entre los bienes y las virtudes, la justificación del proyecto de vida, que, de suyo, pertenece a la ética, queda sin justificar. Esta reducción utilitarista de la ética tiene consecuencias directas sobre los bienes. Los bienes quedan reducidos al tener corpóreo. Todo bien que se basa en una posesión en niveles superiores, ya sea el intelectual, o el virtuoso, es irracional.

Por lo tanto, los bienes deben ser reconsiderados fuera del marco utilitarista. Por supuesto que hay que cubrir las necesidades básicas, pero se han de integrar con las normas y las virtudes para evaluar cuál es el proyecto de vida que queremos ejecutar. La decisión pende sobre las virtudes. La razón práctica resultado de la experiencia, organiza las etapas de los proyectos, organizando el tiempo de vida. Así, el aspecto integrador del sistema ético corresponde a las virtudes. Si el ser humano hace su vida desde sí mismo, el control de la acción reposa dentro de la personalidad. Que el sistema de control sea interno, no quiere decir que no tenga relación con el mundo externo. El contacto con el mundo externo se realiza a través de las normas y los bienes.

### 3- LAS NORMAS

El aspecto normativo de las instituciones ha tenido un tratamiento intenso en determinadas teorías éticas. Las normas se han convertido en centro de la ética, y en el racionalismo la ética se reduce a las normas. El racionalismo ético ha considerado que la norma no sólo debía ser conocida, sino que su mero conocimiento la constituía como tal. Era la búsqueda de la moral autónoma a través de la razón. El máximo desarrollo de esta teoría es la teoría ética de Kant. Con respecto al mundo exterior, con respecto al fenómeno, poco puede decir. Las leyes del conocimiento se proyectan sobre el mundo exterior. Sobre el mundo de la apariencia, la *physis*, se imponen las leyes que permiten el

conocimiento, el *nómos*. Así, se produce la división entre el mundo de la apariencia y la realidad

La consecuencia del racionalismo ético es que las normas son autónomas del resto del sistema ético porque su conocimiento las constituye en preceptos de cumplimiento obligado. Hay que vivir de acuerdo con la razón; de lo contrario se vive por debajo de la racionalidad como un salvaje, como un ser no civilizado, no ilustrado.

Esta referencia es directa a la Ilustración. El ideal ilustrado era buscar las normas de justificación racional. Era la fundamentación de la ética en la razón. La idea central a Kant era considerar que las reglas morales eran iguales que las reglas de las matemáticas. Toda persona racional era capaz de llegar a los mismos principios morales a través del razonamiento. Había que buscar una prueba racional que permitiese discriminar aquellas máximas que tenían justificación racional de aquellas otras que eran meras expresiones de deseos. La prueba en cuestión consistía en preguntarse, ¿puedo querer que todo el mundo actúe de acuerdo con el mismo principio?

La búsqueda de este principio quedó resumida en la famosa frase kantiana, *trata a los demás como un fin y no como un medio*. Pero esta sentencia no explica por qué hay que cumplir las normas. Las normas se convierten en peticiones de principio. Limitan los bienes que se pueden alcanzar. Todo lo permitido es obligatorio y lo demás está prohibido.

El estricto cumplimiento de las normas, separadas de los bienes y las virtudes, las convierte en un reglamento. Se perciben bienes que son perfectamente deseables y la única explicación que se encuentra es su prohibición. Las normas separadas de las virtudes se quedan sin fundamentación. ¿Qué ganamos con respetar las normas? La única respuesta posible es la consideración del efecto externo. Lo cual nos lleva al consecuencialismo: la acción no es buena o mala en sí. La única manera de saber si es buena o no, es ver qué consecuencias se han seguido de ellas. Como señala L. Polo: "las pretensiones, los motivos, los ideales o ideologías de la gente, no se tienen en cuenta" (Polo, 1996, p. 172). Esta visión de la ética es totalmente reduccionista. La ética queda fuera del marco originario de la acción. No considera la acción como un proceso; se centra en los eventos singulares. El siguiente ejemplo es bastante aclaratorio. Supongamos que un individuo asalta a una persona y le roba el dinero. ¿Ha

actuado bien o mal? El consecuencialista nos remite a las consecuencias. Si, por ejemplo, ese dinero le era necesario a la persona robada para comprar unas medicinas que le eran necesarias, el ladrón ha actuado mal. Pero si, por el hecho de robarle, ha evitado que la persona robada emprendiese un viaje en el que se iba a matar, ¡el ladrón ha actuado bien! El consecuencialismo es un criterio de acción totalmente aleatorio.

Las normas éticas no pueden ser positivas. La positividad impone sobre la persona una línea de acción determinada. No deja que la persona se autodetermine. La norma que posibilita la acción ha de ser negativa, del tipo no haga esto o aquello. ¿Por qué? La persona ante una negación se interroga sobre la causa. La explicación de la negación reposa en demostrar que si adopta la línea de acción que prohíbe la norma, las posibilidades de acción se reducirán. Por ejemplo, un mandato moral es: *no mentirás*. Su justificación viene de que la mentira constante lleva a la pérdida de credibilidad. En un sistema social como el actual, la pérdida de credibilidad lleva a la reducción de posibilidades.

Lo cual nos remite a la persona que actúa. La decisión de seguir la norma o transgredirla recae sobre el actor. Simplemente la norma le ofrece un mecanismo de evaluación de las posibilidades. Como señala L. Polo: "las normas negativas son determinables y no concluyentes" (Polo, 1996, p. 118). La determinación la decide el agente y no concluyen el proceso de acción.

La pretensión del racionalismo ético de reducir la ética a un sistema de normas positivas reduce la acción a cumplir un reglamento. Pero, las normas éticas no constituyen un reglamento; no determinan un único camino de acción. El hombre las necesita para evaluar la acción. La norma tipo: "*no haga esto*", lo único que indica es que, si se toma ese camino, las posibilidades de acción se reducirán. Fuera de la negación existen otras líneas de acción que se pueden emprender. Es bastante curiosa la comparación que hace L. Polo entre las normas negativas y la entropía física: "las normas morales tienen un carácter antientrópico. La norma moral dice, no hagas esto porque si lo haces entrarás en pérdida" (Polo, 1996, p. 156).

La autonomía moral de Kant se basa en la suposición de que la "materia" de la moralidad es tan positivamente conocida como la ciencia física de Newton:

que todos saben lo que deben hacer<sup>3</sup>. Por lo tanto, la pregunta para él se reducía a determinar cómo actuar. La respuesta fue bastante simple: por respeto a la ley que uno se establece a sí mismo, por deber. Ahora, esto es puro formalismo<sup>4</sup>. Kant rechaza no solo la primacía de la noción aristotélica de felicidad, sino que, en términos generales, la primacía de la noción de bien y, además, al realizar una "revolución copernicana" en el campo de la ética, reemplaza la noción tradicional de bien por la ética de deber. Hasta su él, la consigna era "*bonum est faciendum*"; Kant dice "lo bueno consiste en lo que se debe hacer". Desde este punto de vista, no es el concepto de bien lo que determina la ley moral y lo hace posible, sino que es la ley moral la que determina el concepto de bien y lo hace posible<sup>5</sup>.

Si analizamos este ejemplo desde la pregunta ética inicial planteada por Sócrates en el *Gorgias* de Platón: "¿Es mejor sufrir el mal que hacerlo?", el consecuencialismo no tiene respuesta, ya que es un criterio de acción totalmente aleatorio. Si la ética se reduce a las normas, se convierten en mandatos positivos. La pregunta ética no es solo una pregunta sobre lo que es correcto o incorrecto al tratar con los demás. La cuestión ética radica en la consideración de la vida como un proceso unitario que vale la pena vivir.

En la visión moderna, la justificación de las creencias morales se vuelve problemática. Lo único que podemos decir es que el ser moral se reduce a un yo emotivista que opta sin ninguna razón por algunos principios determinados. Es el reino de Hume donde reina su ley: de la existencia del ser humano es imposible explicar lo que debe ser de él. Sin ninguna referencia al *telos* de la vida humana, el individuo se reduce a un hecho que carece de nexo con el significado de las reglas morales. De modo que cualquier posible razón para justificar las creencias morales se pierde y el emotivismo se vuelve inevitable. En palabras

---

<sup>3</sup> Claramente, esta posición resulta de la aceptación por parte de Kant de la moral cristiana como un "hecho".

<sup>4</sup> Contra el formalismo extremo de Kant podríamos afirmar que la "forma" suprema o proporción de moralidad es la referencia al significado último de la vida, la referencia al bien.

<sup>5</sup> ¿Fue realmente la doctrina de Kant tan revolucionaria como parece? El voluntarismo medieval ya había postulado contra Santo Tomás de Aquino que lo bueno es lo que es porque Dios así lo desea. La ética voluntarista era una ética del mandamiento, no una ética del bien. Como dice José Luis Aranguren: "la revolución kantiana no consistía tanto en inventar una moral del deber como en secularizar una moral teológica preexistente y hacerlo autónomo" (Aranguren, 1997, p. 190).

de Hume: "la razón es esclava de las pasiones" (Hume, 1998, pp. 9-19). Las consecuencias de esa posición son expresadas claramente por J. Finnis: "Si, por ejemplo, uno supone que la razón es esclava de las pasiones, un mero instrumento para clasificar eficientemente y alcanzar deseos que simplemente se dan antes de todo entendimiento, uno no encontrará ninguna razón para dar a los requisitos de razonabilidad práctica su fuerza arquitectónica y concluyente" (Finnis, 1983, p. 22).

La "falacia naturalista" o la "ley de Hume"<sup>6</sup> se basa en la presuposición de que la razón solo puede hacer aseveraciones sobre "hechos" y no puede por sí misma movernos a la acción. Hume dice que la razón es perfectamente inerte y totalmente inactiva, que su único objetivo es la "verdad" y la "falsedad", nunca el "bien" o el "mal" moral. Las acciones solo pueden ser "encomiables" o "reprensibles", nunca "racionales" o "irracionales". Lo que uno hace, según Hume, depende únicamente de los propios sentimientos o pasiones, mientras que la razón se limita a mostrar los sentimientos como su objeto y, al aprehender las relaciones de causa y efecto, muestra las pasiones como los medios para su satisfacción. Claramente, Hume no puede dejar de sorprenderse de cómo se llega a un concepto como "deber".

La "ley de Hume" contiene una parte de la verdad. Entre "hecho" y "valor" hay una diferencia evidente. El gran éxito de la mecánica newtoniana dio una visión unitaria del mundo. Por lo tanto, era y sigue siendo legítimo buscar aplicar el nuevo método científico en todas las esferas del ser. Así, se podría esperar que el ser del hombre se reduzca a los "hechos" humanos susceptibles de ser experimentados: pasiones, intereses, deseos. Esta visión científica mecanicista y determinista siguió únicamente el modelo de causalidad material y eficiente<sup>7</sup>. En la actualidad, los ejemplos se siguen formulando a favor y en contra de la aspiración positivista de considerar que el único conocimiento científico legítimo del ser reside en el que proporcionan las ciencias experimentales. Pero en esta tradición empirista, como "la razón es el esclavo de las pasiones", la razón no tiene ninguna base sobre la cual formular un juicio de valor. Como dice Alasdair

---

<sup>6</sup> Como dice M. Rhonheimer: "La posición de Hume plantea todavía hoy en muchos filósofos anglosajones una validez incluso canónica" (Rhonheimer, 2007, p. 127).

<sup>7</sup> En el capítulo 6 trataremos la causalidad desde el ámbito metafísico y veremos las cuatro causas aristotélicas.

MacIntyre: "Hume busca fundar la moral en las pasiones porque sus argumentos han excluido la posibilidad de fundarla en la razón" (MacIntyre, 1985, p. 47).

Los términos "fin" y "medio" se han cargado de implicaciones utilitarias modernas en un sentido calculado, calculador y pragmático que obstaculiza la comprensión de la realidad ética. La distinción entre medios y fines es relativa y cambiante<sup>8</sup>. Por lo tanto, los bienes pueden tomarse a veces como fines y otras veces como medios. Esta es la razón por la cual presentamos la relación medios-fin dentro de la dimensión más amplia de posibilidades de acción, que incluye ambas. En la medida en que tengamos en cuenta las virtudes, el concepto de fin que usamos no puede usarse independientemente de ellas, es decir, nuestro esquema no puede acomodar la noción de cálculo o maximización de un fin, entendido como un nivel o estado de satisfacción. Es decir, en la medida en que introducimos la relación medio-fin en el marco clásico, debemos abandonar la visión instrumental de esa relación. En el mismo marco aristotélico, la ética elige y evalúa las diversas posibilidades de acción con las que el ser humano construye su vida. Los extremos adquieren su verdadero valor solo en relación con las posibilidades de las que forman parte. La *praxis* aristotélica es una apropiación de posibilidades. En consecuencia, hablamos de *oportunidades para la acción*. Aunque más que oportunidades, deberíamos hablar de "apropiación", es decir, de autorrealización. En el normativismo kantiano, centrado en el cumplimiento de las normas, la tarea moral se reduce a "ser una buena" persona. Pero en una visión aristotélica debemos hablar de "buena realidad". Es la realidad, en la medida en que es buena, la que nos hace preferirla. Y así, el bien moral es, en una de sus dimensiones, la realidad misma en la medida en que es deseable, y en otra dimensión, la realidad como una posibilidad apropiada. Como afirma Max Scheler en su reacción al normativismo de Kant:

Si el universo se pulveriza primero en una multitud de sensaciones y el hombre en un caos de sentimientos instintivos (que debe ser, además, incomprendible) al servicio de la única preservación de su existencia), claramente un activo y organizador principio es necesario, que, a su vez, se reduce al contenido de la experiencia natural. En otras palabras: la

---

<sup>8</sup> La naturaleza relativa de la distinción entre fines y medios se encuentra ya en Aristóteles. Ver *Ética a Nicómaco*, 1096b16-9; I, 7 hasta 1097a34.

*naturaleza* de Hume necesitaba una razón kantiana para existir, y el *hombre* de Hobbes necesitaba la razón práctica de Kant, si ambos se acercaban a los hechos de la experiencia natural. Pero sin esta suposición fundamentalmente errónea de una naturaleza tipo Hume y un hombre tipo Hobbes, esa hipótesis no era necesaria, ni, naturalmente, era esa interpretación de lo a priori como una "ley funcional" de tales actividades organizadoras.

(Scheler, 2001, p. 104)

#### 4. LAS VIRTUDES.

Las virtudes constituyen un tema bastante complejo de investigación. En este apartado sólo vamos a demostrar que las virtudes son fundamentales para tener una visión íntegra de la ética, y, en consecuencia, de la acción. Si otorgamos el control del sistema ético a las normas, las posibilidades de acción se reducen al estricto cumplimiento de la norma. Por otro lado, si centramos la ética en los bienes, los proyectos de acción se acortan y caemos en el consumismo. Tanto las normas, como los bienes, necesitan de las virtudes para organizarse desde la persona. La persona no puede vivir esclava, ni de las normas sociales, ni del disfrute corporal. Las dimensiones individuales de la cultura y de la sociedad basan el mantenimiento de ambos sistemas en la persona. Son elementos con los que la persona hace su vida. Ahora bien, la persona dirige el proceso desde sí mismo. Las disposiciones internas, las virtudes, son el tribunal de última instancia al que se refiere Parsons (1968) en el capítulo (1). Todo conflicto de evaluación que se presenta en la acción se dirime mediante las consideraciones de razón práctica que la persona considera pertinentes en la evaluación de cada posibilidad de acción.

Dada la importancia de las virtudes se podría reducir la ética a ellas. Pero, esta posibilidad es inviable porque nos reduce a la ética estoica. Dentro del estoicismo todas las cosas relativas al cuerpo pasan a ser indiferentes. De esta manera, el placer, la riqueza, la salud dejan de ser importantes. El ideal estoico del ser humano virtuoso es aquél que se preocupa de apropiarse de su ser racional. Así, la esencia del ser humano en cuanto ser, se centra en su racionalidad. Ante esta postura estoica hay que señalar que lo propio del ser humano es su percepción racional de la realidad. L. Polo (1996, p. 115) señala

que la ética sólo de virtudes está en la base del dualismo cartesiano que divide al ser humano en dos: cuerpo y alma. La debilidad del ser humano viene de su cuerpo. Por lo tanto, ignoremos el cuerpo. Un ejemplo de ética estoica sería la persona que, con una brecha en la cabeza, va al médico a que le cure y el médico le pregunta: ¿le duele a usted mucho? y le responde el estoico, ¿en dónde? (Polo, 1996, 115).

Esta ética reduce al ser humano a mero elemento dentro del mundo físico. Lo único que le preocupa es que el ser humano se fortalezca para no verse afectado por el mundo. Para no verse afectado por la vida la mejor solución es no actuar, ser indiferente. Como señala L Polo: "la ética que se refugia en la virtud, que aspira sólo al fortalecimiento humano, pierde de vista el bien y obedece a la convicción de que no hay normas morales, sino puramente físicas" (Polo, 1996, p. 116).

En resumen, la virtud sin relación con los bienes y las normas se queda sin sentido: *es una posibilidad de acción sin medio de acción*. Si la acción se origina en el mundo en común, la indiferencia ante el mundo exterior corta la conexión del hombre con su medio de acción, con el mundo de la vida. Un proyecto sólo de virtudes es un proyecto sin sentido<sup>9</sup>.

La ética como sistema comprende tres dimensiones. Cada una de ellas ejerce control sobre cada uno de los sistemas originarios de la acción. Las normas y los bienes evalúan el sistema social y el cultural conjuntamente. Si partimos de reconocer que el ser humano tiene necesidades que satisfacer, lo cual es un hecho experimentado, entonces debemos aceptar que la ética es el sistema de normas y bienes socialmente generado que sustenta las posibilidades individuales de acción en su conjunto (Melé, 2005).

Las virtudes ejercen control sobre la persona. La necesidad de la persona del mundo común para hacer su vida relaciona internamente las tres dimensiones de la ética. Como señalaba Parsons en el capítulo (1) la división entre los tres sistemas es analítica, dándose sólo en la realidad, la acción como un todo unitario. Como dice D. Melé: "mientras que la ética basada en principios se centra en cuestiones y dilemas éticos, la ética basada en virtudes tiene un

---

<sup>9</sup> Es muy significativo de la situación actual la proliferación de libros sobre filosofía estoica o, mejor dicho, manuales de autoayuda basados en la filosofía estoica. Esta situación denota la falta de esperanza de muchas personas un conseguir un mundo mejor.

alcance más amplio, ya que se refiere no solo a la evaluación de las acciones sino también, y, sobre todo, al florecimiento del ser humano (Melé, 2009, p. 227).

Las diversas teorías éticas que buscan desarrollar un sistema en un solo elemento de la ética son injustificablemente reductivas. La ética deontológica de las normas, o el utilitarismo o el estoicismo, ninguno de ellos puede dar una visión sintética del objeto formal de la ética. No obstante, dentro del marco general establecido, los estudios pueden realizarse en diversos planos analíticos, ya sean de normas, bienes o virtudes, pero siempre reconociendo que son estudios parciales. El gran problema moral de las sociedades modernas se centra en el estudio de las normas sociales mínimas que en una democracia garantizan la libertad individual para que cada individuo tenga su esfera personal de libertad. Por lo tanto, se habla de un conflicto entre normas sociales mínimas, por un lado, y una ética personal maximalista en busca de la excelencia. Es decir, una moral social minimalista frente a una ética personal maximalista. Esta es la línea argumental de J. Habermas (1999)<sup>10</sup>. Habermas afirma que la ética de virtudes implica la posibilidad de demostrar que cierto tipo de vida es la mejor ya que presupone una visión metafísica del mundo y de la vida humana. Afirmación, a mi entender totalmente correcta, y que plantea la dificultad de desarrollar una ética de virtudes en las sociedades pluralistas contemporáneas. A lo largo de esta tesis defendemos que el objetivo de la ética es el incremento de las posibilidades personales reales de acción en los contextos socioculturales determinados. Y no todas las personas tienen las mismas posibilidades de acción. En otras palabras, hay entornos socioculturales más enriquecedores y posibilitantes que otros. Por lo tanto, estoy de acuerdo con la afirmación de Habermas en considerar que la ética implica un camino de perfección personal. *Pero que esto sea así no implica la obligación de imponer socialmente determinada visión de la persona.* Como indica Rhonheimer (1992) sería volver a la ética de la *polis* aristotélica, Más que una filosofía política de la libertad tendríamos una *polis-ética*. Y esta recuperación parcial de la ética de virtudes es, en ciertos casos, muy unilateral y sirve básicamente a una crítica sesgada

---

<sup>10</sup> Es interesantísima y muy enriquecedora la discusión entablada entre Habermas y Rawls, por un lado (recogida en Rawls (2005)). Y, por otro lado, la protagonizada por Habermas y J. Ratzinger (Ratzinger y Habermas, 2006) sobre la relación entre ética formal y ética de virtudes y el concepto del bien humano.

del capitalismo moderno<sup>11</sup>. Para superar los problemas de la modernidad hay que reconocer que las normas normales no son autosuficientes y su estudio no puede aislarse del estudio de las virtudes relacionadas con la organización de las posibilidades de la acción individual de una manera unitaria.

#### 5. LA PERSONA Y SUS POSIBILIDADES DE ACCIÓN.

Como era de esperar, el análisis del marco originario de la acción nos ha devuelto a la persona y sus posibilidades de acción. Retomemos el esquema (4.1) En este esquema los interrogantes que aparecían en la relación entre persona, sociedad y cultura desaparecen. Así como la relación con el componente ético. Dichos interrogantes desaparecen porque, esperamos, que se hallan aportado elementos suficientes para aclarar las relaciones esenciales que existen entre acción individual, sociedad, cultura y ética. Como señala A. Argandoña: "todo esto implica que la ética puede concebirse como una guía para juzgar a las instituciones en función de su contribución al florecimiento de las personas y de la sociedad" (Argandoña, 2004, p. 198).

Si nuestros razonamientos son correctos nos encontramos en situación de aportar una serie de indicaciones sobre la estructura de los elementos cognitivos, desiderativos y evaluativos que constituyen el núcleo de la acción individual. Elementos que aparecen en la parte central del esquema (1. 1). Las posibilidades de acción de la persona son el resultado de la gestión inteligente de la realidad. La realidad queda expandida por las posibilidades que gestiona la inteligencia al integrarla en proyectos humanos. El ser humano inventa posibilidades, gestando y gestionando la irrealidad del proyecto. Si bien es cierto que lo posible se basa en las propiedades reales de las cosas, no se puede reducir a ellas porque lo posible, que aún no existe, surge de la acción de la inteligencia sobre la realidad. El objetivo de este apartado es explicar la proyectividad humana como la capacidad de crear información<sup>12</sup>, elaborarla y producir respuestas eficaces dentro del marco ético.

---

<sup>11</sup> Para explicar la visión unilateral de la ética de virtudes de MacIntyre y su aplicación crítica al capitalismo ver el capítulo (5. 6) "Crítica a la teoría de A. MacIntyre".

<sup>12</sup> El análisis de la información que la persona utiliza en su capacidad proyectiva la hemos realizado en el capítulo tercero, apartado (3.3). Analizamos la información dentro del mercado como institución. Ahora en este cuarto capítulo vamos a tratar estas características de la información, en general, sea cual sea la institución donde la persona desarrolle su acción.

Proyectar es anticipar una meta. *Toda persona al emprender un proyecto acomete una empresa.* El proyecto es una irrealidad; es una proyección del actor. Éste se proyecta hacia el futuro trascendiendo el presente. El proyecto es una línea de acción a punto de ser emprendida; activa, motiva y dirige la acción. En el origen de todas las ocurrencias proyectivas hay un deseo de actuar. Toda persona, por rutinaria que sea, emprende un proyecto fuera de su zona de desarrollo próximo. El objetivo se percibe de una manera difusa, poco clara. Más que un conocimiento preciso y claro es una sensación de falta. ¿Qué conoce de un objetivo una persona cuando se propone algo? Siempre se parte de ideas muy vagas. J. A. Marina (1993) señala que el objetivo puede ser cualquier realidad sugerente en la que se barruntan muchas posibilidades. Volvamos a resaltar que estas posibilidades no son propiedades de las cosas, sino operaciones incoadas por las personas que cambian el significado de las cosas. Se convierten en sugerentes, interesantes, prometedoras. Percibimos mejoras de la situación en la que nos encontramos. Como señala Mises (1995), en el origen de cada acción está la percepción de una insatisfacción y el conocimiento, por muy difuso que sea, de una situación más satisfactoria que se convierte en el objetivo de nuestra acción.

El fin de cualquier acción tiene dos características esenciales:

1)- *Todo objetivo es la percepción de carencia, unido al deseo de actuar.* La percepción de la meta anticipa el camino a seguir para alcanzarlo. En todo proyecto, la persona se sale de lo dado, de lo estadísticamente previsible. Se adentra en lo irreal, en lo que todavía no existe. Se pretende lo nunca visto<sup>13</sup>. La acción humana al proyectarse se sale de lo dado; no se pretende una repetición del pasado, sino su mejora. Se amplía la realidad personal de cada actor con posibilidades que hasta el momento nunca había intentado. El proyecto es someter la acción humana a la consecución de una irrealidad que todavía no existe, pero que el actor encuentra sugerente.

2) - *El objetivo es siempre una percepción individual.* La misma realidad es concebida de manera totalmente distinta por personas diferentes. La característica de la creatividad es ver posibilidades donde los demás no ven

---

<sup>13</sup> J. A. Marina (1993, p. 152) cita como ejemplo el afán de Valle-Inclán de unir palabras que no habían estado antes juntas.

nada<sup>14</sup>. Este fin que se proyecta en el futuro ejerce sus efectos en el presente. No hay un salto infranqueable entre el fin de la acción y el presente. El proyecto es el plan que hace actual y real nuestro fin que, de entrada, nos aparece lejano e irreal. Entre el futuro y el presente se establece el nexo que dará realidad a nuestras aspiraciones. Por lo tanto, el futuro no es algo utópico, que no tiene lugar en este mundo. Por el contrario, la nota esencial del objetivo que perseguimos es que sea factible, que se pueda alcanzar. De esta manera, *podemos afirmar que el objetivo que nos marcamos en el futuro no es un porvenir, sino un porhacer*<sup>15</sup>.

Una vez que nos decidimos por un fin adecuamos los medios a su consecución. Podemos, por lo tanto, afirmar que proyectar es un *proceso asignativo*. Pero, *teniendo siempre en cuenta que lo esencial del proyecto es su carácter dinámico*. No podemos desligar el carácter asignativo del procesal y considerar que los fines de la acción están dados<sup>16</sup>. Esta separación supone una reducción antropológica fundamental. Si adoptamos la hipótesis de fines dados, olvidamos que nunca existe un único curso de acción; olvidamos que siempre las posibilidades son plurales; que nunca hay una única alternativa de acción. Por esta razón, hablamos de la *creación de posibilidades en plural*. El ser humano es el animal que posee futuro; siempre se enfrenta a múltiples posibilidades de acción. El problema al que hace frente es determinar qué es lo que puede hacer en cada alternativa; determinar el alcance u objetivo de cada posibilidad y compararlas entre sí. Aunque esta idea parece obvia, es importante incidir en que la estructura dinámica de la acción, por su propio dinamismo, determina múltiples fines que compiten entre sí. En otras palabras, no existe la acción en singular, sino *el sistema plural de fines y medios*.

Dentro de los distintos fines a su alcance se decide por el que valora más. Pero en cuanto cambian las circunstancias puede cambiar la valoración y elegir otro fin. Como señala Mises: “cuando se han modificado las propias

---

<sup>14</sup> Un ejemplo claro es el ofrecido por J. A. Marina sobre Einstein: “el mismo Einstein reflexionando sobre su obra dijo que durante todos esos años tenía un sentimiento de dirección, de ir en línea recta hacia algo concreto. Es muy difícil de describir ese sentimiento, pero yo lo experimentaba como una especie de sobrevuelo, en cierto sentido visual” (Marina, 1993, p. 135).

<sup>15</sup> Esta misma idea la expresa magistralmente Julián Marías con las siguientes palabras: “mi vida no es cosa, sino un *hacer*, una realidad proyectiva, argumental, dramática, que propiamente no “es”, sino “acontece” (Marías, 1996, p.126). Me remito al apartado (7.3) “el concepto metafísico del tiempo humano” para un análisis de la historicidad de la persona.

<sup>16</sup> Cf el apartado (3.4) “El dinamismo institucional del mercado”.

valoraciones, permanecer adheridos a unas ciertas normas de acción, anteriormente adoptadas, en gracia sólo a la constancia, no constituiría actuación racional, sino pura terquedad. La acción sólo puede ser constante en un sentido: en preferir lo de mayor a lo de menor valor” (Mises, 1995, p. 124). Si desligamos el fin de su estructura generadora, no realizamos una simplificación intrascendente; realizamos un cambio de base en el estudio de los problemas humanos, abandonamos al hombre de carne y hueso y nos centramos en el *homo economicus*. Es fundamental ligar los fines a la estructura de la acción. La multiplicidad de estos y su carácter dinámico aconseja su estudio desde la teoría de la acción. Si partimos de la visión de los medios y los fines como una estructura dinámica, la función del proyecto es planificar las actividades que hay que ejecutar para la consecución del fin.

El proyecto no es un sueño. En el sueño no hay manera de pasar de la irrealidad a la realidad. En el proyecto las cosas reales constituidas en recursos nos mantienen en la realidad. El proyecto está siempre condicionado por los recursos de la acción. Gran parte de la tarea creadora va a consistir en gestionar las restricciones. Siendo el tiempo una de las principales restricciones. Henri Bergson tiene estas bellas palabras sobre el tiempo:

el tiempo es lo que impide que todo esté dado de un golpe. Retarda o, mejor, es demora. Él debe, por lo tanto, ser elaboración. ¿No será vehículo de creación y de elección? ¿No prueba la existencia del tiempo que existe la indeterminación de las cosas? ¿No será el tiempo esta indeterminación misma?

(Bergson, 1963, p. 1333).

## 6. LA PROPIEDAD PRIVADA COMO INSTITUCIÓN SOCIAL.

En el capítulo segundo estudiamos que el ámbito de la acción individual comprende las interrelaciones sociales y la cultura. Ahora es pertinente introducir un nuevo enfoque, desarrollado por Pannenberg, para una mejor comprensión de la propiedad privada como fundamento de la economía de mercado. De acuerdo con Pannenberg, las instituciones unen dos momentos estructurales distintos en la conducta de los individuos: 1)- cada cual busca afirmarse frente al otro, es el aspecto de particularidad. 2)- En el segundo aspecto, cada cual busca acomodarse al otro, es el aspecto de comunidad. Por sí sola, la particularidad no basta para formar relaciones duraderas, tarde o temprano hay

que acomodarse al otro. Por otro lado, toda estabilización se logra cuando existe cierto grado de particularidad entre individuos. Estas dos esferas se separan con mayor nitidez en las instituciones de la familia y de la propiedad. En la familia prima el aspecto de comunidad; los miembros aun siendo personas están supeditadas al todo común; prima el aspecto de comunidad sobre la individualidad. La conducta de un miembro de una familia no se basa en la reciprocidad entre iguales, "sino en la copertenencia a la comunidad y por la aportación particular de cada uno de ellos; aportación ésta que funda hacia dentro relaciones de reconocimiento y estima mutuos, y, hacia fuera, de solidaridad" (Pannenberg, 1993, p. 518). En cambio, en la propiedad y en la vida económica lo que prima es el aspecto de particularidad, cada cual busca el interés particular de la autoafirmación. Ahora bien, ambos aspectos no son diferenciables en la realidad. Ni en la familia todo es sometimiento a la comunidad, ni en una empresa todo es autoafirmación de cada uno. En el sistema social ambos aspectos son necesarios. Puede que, en una institución como la familia, el aspecto de particularidad esté subordinado, pero la familia como institución se destruye cuando se ejerce presión sobre la independencia de los miembros. A la inversa, la propiedad privada no puede olvidar el aspecto de comunidad.

Estos dos aspectos que se dan en la conducta de los individuos, es decir: la particularidad y la comunidad nos van a permitir comprender la importancia de la propiedad privada *como la institución donde prima la autoafirmación de cada uno frente a los demás, sin olvidar el aspecto de comunidad*. Para demostrar esta afirmación sintetizaremos las aportaciones M. Rothbard (1995), I. Kirzner (1995) y H. H Hoppe (1993)<sup>17</sup> y comprobaremos cómo la propiedad privada, en su interpretación dentro de la teoría de la acción, cumple las tres funciones que Pannenberg atribuye a toda institución.

#### *La propiedad privada y la provisión de las necesidades*

M. Rothbard es el economista que más hincapié hace en la idea de que las cosas se poseen por adscripción al cuerpo. La consideración del cuerpo como recurso es privativo del hombre; el cuerpo se capta como realidad transformable.

---

<sup>17</sup> El trabajo de Rothbard lo interrumpió su temprana muerte. Israel Kirzner publicó sus últimos trabajos a finales de los años 90. Por último, H. H Hoppe (2017) condensa su fundamentación del papel de la empresariedad.

A diferencia del animal que se adapta al medio, la persona transforma su medio. Es curiosa la sensación de perfección de toda cría animal; el cuerpo animal es un elenco de respuestas ya constituidas. El ser humano, en cambio, viene en proceso constituyente. La actividad productiva es posible porque el hombre es capaz de actividad manual. Acierta plenamente Rothbard, cuando señala como primer supuesto del derecho de propiedad, el derecho a la posesión del propio cuerpo y a la transformación del medio por el trabajo<sup>18</sup>.

Esta adscripción corporal es fundamental en la satisfacción de las necesidades primarias. Pero la adscripción tiene una nota característica: la exclusividad. La posesión por una persona de cualquier bien excluye a las demás personas; la propiedad es el derecho a disponer de una cosa excluyendo a los demás. Como bien indica Pannenberg, "la renuncia a la nota de exclusividad en el concepto de la propiedad, que haría de ésta un mero derecho a acceder a la cosa o a participar en ella, desembocaría en la eliminación de la propiedad misma" (Pannenberg, 1993, p. 524).

La característica propia de la propiedad humana se deriva, tal como señala nuestro segundo autor I. Kirzner, del descubrimiento de medios a través del ejercicio de la creatividad, o como señala Rothbard, a través del trabajo personal. La transformación del medio por el trabajo individual es el origen de la propiedad. La propiedad no se origina porque una persona pueda acceder a una cosa, sino porque sobre ella puede ejercer su actividad creativa y utilizarla para una actividad productiva.

Ahora bien, el aspecto de exclusividad no es privativo de la posesión humana, los animales también poseen cosas. Todo animal depredador dispone de su terreno de caza y domina sobre su grupo. Hasta un perro casero tiene su hueso favorito. Recoger alimentos es una actividad fatigosa, pero no es trabajo. Los animales pastan para alimentarse, pero no decimos que trabajen. Un león caza para comer, pero no decimos que el trabajo del león sea cazar. Todo trabajo es una actividad fatigosa. No puede ser de otra manera dada la realidad corpórea del ser humano. Junto al cansancio, lo propio del trabajo humano es darle un

---

<sup>18</sup> La importancia de John Locke y sus libros *Dos tratados sobre el Gobierno civil* (1690) y su *Cartas sobre la tolerancia* (1690), como fundamentos teóricos del derecho a la propiedad y al trabajo como transformación del medio, es tal que Carlos Valverde califica a John Locke como maestro de Europa. Cf. Valverde (1996, p. 140 y ss.).

sentido a la actividad que realiza. Como señala Kirzner, se emprende una acción porque se considera que sus resultados futuros serán provechosos. Por ejemplo, recolectar frutos es conducta inteligente. No se recogen los necesarios para el momento, sino para utilizarlos más adelante. A diferencia del animal que sólo pasta para saciar el hambre presente, el ser humano recolecta para el futuro. Pannenberg ofrece como ejemplo de trabajo la preparación de alimentos (Pannenberg, 1993, p. 526). Se pueden preparar para conservarlos mejor o para satisfacer el gusto. Como indica Pannenberg, "el trabajo proporciona medios de vida no solamente para el instante presente, sino en previsión del futuro y, así, incipientemente, en previsión de la totalidad de la vida" (Pannenberg, 1993, p. 526). Estas consideraciones nos introducen en la segunda función de la propiedad privada como institución.

*La propiedad privada y la reciprocidad del comportamiento*<sup>19</sup>.

Producir más de lo que se necesita en cada instante pone de relieve el aspecto socializador del trabajo. Una persona produce más de lo que necesita de un producto, pero carece de otros. Dentro del mundo común se da cuenta de que otra persona dispone lo que ella desea y que tiene algo para ofrecer a cambio. Se produce el intercambio porque ambas lo perciben como una ganancia. Cada persona valora más lo que recibe que lo que da. La tipificación de este comportamiento permite la división del trabajo y el incremento de la producción. Rothbard resalta que el intercambio es beneficioso siempre, aunque una de las personas que intervienen sea más productiva que la otra en términos absolutos. Comenta:

esta visión de las ventajas de los intercambios, descubierta y descrita por David Ricardo en su *Law of Comparative Advantage*, significa que, en los mercados libres de intercambio voluntario, el "fuerte" no devora ni aplasta al "débil", en contra de una muy difundida opinión sobre la naturaleza de la economía libre de mercado. Ocurre justamente lo contrario, que es precisamente en el mercado libre donde los débiles cosechan las ventajas de

---

<sup>19</sup> La reciprocidad no significa que, en el intercambio, las cosas intercambiadas deban tener el mismo valor. No es una continuación de la idea aristotélica de justicia del intercambio, como igualdad en valor de lo intercambiado. La idea que quiero destacar es que en la relación entre particulares cada cual busca su propio interés, subjetivamente valorado.

la productividad, porque a los fuertes les resulta beneficioso hacer intercambios con ellos.

(Rothbard, 1995, p. 71)

Podemos considerar que la división del trabajo es consecuencia de la reciprocidad de las expectativas de comportamiento entre propiedades privadas. Cada persona puede utilizar en exclusividad su propiedad y esperar la realización de intercambios. Esta idea está en la obra de Mises. En *Theory and History* dice: "la cooperación bajo el principio de la división del trabajo es favorable para todos los participantes. Es una ventaja para todo hombre cooperar con otros hombres, incluso si los otros en todos los sentidos- capacidades mentales y físicas, habilidades, diligencia y valía moral- son inferiores" (Mises, 1957, p. 40). A través de la división del trabajo el proceso de producción se acelera. Si tenemos en cuenta que, siguiendo a Rothbard, las dos formas de legitimar la propiedad privada son el trabajo personal y los intercambios, a mayor profundización de la división del trabajo, mayor incremento de posibilidades de producción a través de la propiedad privada.

*La objetivación de la propiedad privada como institución.*

En el origen de la propiedad está la necesidad de cubrir las necesidades mediante el comportamiento recíproco, lo cual implica disponer en exclusividad de unos bienes. Tal como señala Rothbard, el trabajo y la propiedad forman la esfera de la libertad. La propiedad, como institución, reconoce el derecho de cada individuo para disponer de sus recursos de acción. Reconocimiento mutuo que no puede ser negado, sin graves consecuencias. Rothbard se refiere a este reconocimiento objetivo diciendo: "hay que establecer una ética objetiva que afirme el valor determinante de la libertad" (Rothbard, 1995, p. 293). Como bien puntualiza nuestro tercer autor, H. H Hoppe la propiedad como posesión alcanza su pleno significado en la autoposesión, como esencia de la libertad individual. Su *axioma de la argumentación* evidencia el valor objetivo de la propiedad privada como fundamento de la economía de mercado. Los trabajos de Kirzner, Rothbard y Hoppe ponen de manifiesto que la importancia de la propiedad privada es *el reconocimiento social a la autonomía personal, al ejercicio de cada persona de su capacidad creadora y el usufructo de sus resultados.*

Hacemos estas consideraciones para incidir en la separación que existe entre la teoría del valor y teoría de los precios. Existe una diferencia nítida entre

valor y precio. Atendiendo a la división entre acción personal e intercambio de mercado, y la subordinación de la segunda a la primera, el valor de un recurso es la apreciación subjetiva de idoneidad de un medio para la consecución de un fin o la apreciación del fin en sí mismo. Por otra parte, dentro en los intercambios de mercado, tal como hemos visto en el capítulo tercero, los precios son los transmisores de la información que el actor utiliza en su cálculo coste-beneficio. En otras palabras, los precios constituyen el sistema que transmite la información en el mercado.

Todas estas consideraciones nos permiten recuperar la definición de recurso económico que hizo el gran economista Carl Menger. La definición de recurso económico de Menger no supone ningún principio maximizador matematizable. La obra de Menger no se puede reducir al esquema neoclásico del *homo economicus* maximizador de utilidad. Las fuentes teóricas de dicho autor manan de la tradición filosófica de las que se alimenta el humanismo cristiano<sup>20</sup>. Max Alter señala que los cuatro requisitos formulados por Menger coinciden con las cuatro causas definidas por Aristóteles. La causa material correspondería a la necesidad humana (1er. requisito). La material correspondería con el requisito de que la cosa susceptible de ser recurso económico esté de forma que se relacione con las necesidades de la persona (2º requisito). La causa eficiente sería el conocimiento de dicha relación por la persona (3er. requisito). Y, por último, la causa final correspondería a la habilidad para dirigir el empleo de la cosa de tal forma que pueda ser realmente usada para la satisfacción de esta necesidad (4º requisito) (Alter, 1982, p. 153)<sup>21</sup>.

Teniendo en cuenta este paralelismo, la teoría de la acción que estamos desarrollando permite interpretar la concepción de Menger de la actividad económica dentro de la corriente filosófica que, desde sus orígenes griegos, se ha centrado en el estudio de la persona. *La economía en Menger no se reduce a una mera teoría de la elección. Consiste en la actividad de crear los medios*

---

<sup>20</sup> Sobre la formación cristiana, católica en concreto, de Menger consultar el libro de William M. Johnston (1972).

<sup>21</sup> Sobre la fundamentación filosófica de la escuela austriaca consultar el artículo de Barry Smith (1990).

*para conseguir los fines que la persona desea. El recurso económico sólo es explicable en referencia a la acción humana* <sup>22</sup>.

Llegamos a la conclusión de que la propiedad privada es el reconocimiento social a la autonomía personal. Esta interpretación praxeológica de la propiedad pone de manifiesto la diferencia que existe entre la propiedad como principio moral y la fortuna como expresión monetaria de los bienes de una persona. El derecho de propiedad, como principio moral, no es reducible a sus aspectos monetarios, ni mucho menos. *La visión de la propiedad engloba y supera a su aspecto monetario.* Esta relación de subordinación del intercambio monetario a la teoría de la acción se comprende con claridad, si se tiene en cuenta que con la teoría de la acción se explica la formación de las valoraciones en cualquier interrelación humana, sea monetaria o no-monetaria. Lo cual lleva, como hemos dicho, a una separación clara entre valor y precio.

#### 7. LOS LÍMITES DEL MARCO ANTROPOLÓGICO Y ÉTICO. NECESIDAD DE LA ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LA REALIDAD HUMANA.

Todas estas consideraciones que acabamos de hacer para resaltar la importancia de la propiedad privada se centran en el marco antropológico y ético. Permiten una razonable fundamentación de la propiedad privada como institución social; del mercado como institución y nos permitirá fundamentar la empresa como organización social y el trabajo como realización personal. Cabe plantearse la siguiente pregunta: ¿por qué tendríamos que pasar más allá, a plantearnos la pregunta por el ser en general?

Como señala Martin Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo*:

Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica, Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser, es metafísica. Por eso por, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se termina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela

---

<sup>22</sup>El objetivo de Menger era fundar la teoría del valor en la base antropológica más amplia posible. Como afirma Raimondo Cubbedu: "el propio Menger a partir de 1889 se olvidó de los temas metodológicos (o bien se dedicó a elaborar esquemas para una nueva "antropología filosófica" (Cubbedu, 1997, p. 55).

en el hecho de que es “humanista”. En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico.

Heidegger (2000, p. 24)<sup>23</sup>

Nuestra explicación del objeto material de la ética consiste en actos humanos en la medida en que la persona los realiza y los regula. Dicho de otra manera, los actos humanos se consideran desde el punto de vista de un "fin" o un "bien interno", pero tomando estos términos en un sentido completamente indeterminado, y centrándose en la ética como una estructura dinámica. En otras palabras, nos hemos centrado en la estructura ética de la acción individual. Pero en nuestra descripción formal de la estructura dinámica de la acción no me he limitado, es decir, al mero formalismo. Si me concentro simplemente en la forma, renunciando a todo contenido positivo sobre el bien, la virtud y, en general, el tipo de vida que deseamos vivir estaría en la ética kantiana, indiferente a lo que se hace mientras se haga en la forma de mera observancia del deber. Este es un gran problema del liberalismo desde que Locke elimina el estudio del bien de su antropología. Como señala A. Rodríguez Luño (1977, p. 16) en el empirismo inglés se separa el conocimiento espontáneo del bien del conocimiento natural. Así afirma Locke: “la verdad y la certeza de los discursos morales prescinde de la vida de los hombres y de la existencia en el mundo de las virtudes a que se refieren” (Locke, 1690, IV, 4, 8).

Aunque hay que señalar que la razón para eliminar el bien de la moral nace en un contexto histórico muy determinado en el que vive Hobbes<sup>24</sup>. Las constantes guerras de religiones hacían razonable evitar hablar de la consecución del bien supremo y más perentorio hablar de cómo evitar el supremo mal de la guerra, de la violencia del hombre sobre el hombre. De cómo evitar el *homo hominis lupus* de Hobbes e intentar asegurar la convivencia pacífica bajo el poder absoluto de un rey. De tal forma, que limitando el egoísmo individual se pueda vivir en paz. Es el nacimiento de la filosofía política moderna. Y el establecimiento de la paz como objeto de deliberación de la filosofía política.

---

<sup>23</sup> Recuerda Carlos Valverde (2009, p. 383): “como decían los clásicos: *Qualis Metaphysica, talis Ethica*”.

<sup>24</sup> Para un análisis detallado de la importancia de la obra de Hobbes en la fundamentación filosófica de la modernidad es de sumo interés M. Rhonheimer (1997; 2013 pp. 142-161).

Sobre ella se irán construyendo la libertad y la justicia. Se conforma así la triada del orden constitucional liberal: paz, libertad y justicia. Como señala C. Valverde:

Podríamos decir que un talante liberal, en cuanto significa respeto a las otras personas, aceptación consiguiente de un pluralismo ideológico, capacidad de tolerancia y diálogo, escucha de las razones y los motivos de los demás, convivencia pacífica, renuncia a cualquier coacción o violencia por motivos ideológicos o religiosos, es algo que todos debemos tener como consecuencia del respeto que toda persona merece. Es, sin duda, el fruto más positivo y valioso del liberalismo.

(C. Valverde, 1997, p. 234)

Este es el irrenunciable legado de la modernidad los principios constitucionales de paz, libertad y justicia constituyen el fundamento de las democracias liberales. Como bien señala M. Rhonheimer:

todo estado constitucional democrático se constituye dentro de un *ethos* tripartito desarrollado a lo largo de la historia: el *ethos* de la paz (el cual creó el Estado moderno), el *ethos* de la libertad (el cual creó el Estado constitucional), y el *ethos* de la igualdad de libertad y justicia (si no se puede estar (el cual creó el Estado constitucional democrático). Aquí tenemos la esencia del Estado moderno secular.

(Rhonheimer, 213, p. 378)

Ahora bien, la ética implica dos dimensiones, una basada en la otra: la ética como estructura (la realidad constitutivamente ética del ser humano) y la ética como contenido (el principio del bien y el mal, los deberes, las prescripciones, etc.). La ética, siguiendo el realismo aristotélico, no puede contentarse con reflexiones meramente formales, sino que debe ser material. Por lo tanto, he abordado el objeto material o el contenido de la ética que consiste en actos, hábitos o costumbres, y la vida en su totalidad unitaria: individual y social<sup>25</sup>. Es necesario recuperar, por lo tanto, los tres trascendentales medievales y desde la

---

<sup>25</sup> Afirma Olegario González de Cardedal: “la vida personal incluye este doble elemento de *decisividad* en el sentido de decisión en libertad y riesgo, a la vez que de *objetividad* en ejercicio de razón y atenuamiento de los hechos... Ante estas realidades hay que actuar decididamente, porque si no decidimos nosotros en libertad somos decididos por los hechos. La vida tiene una inexorable dimensión dramática: quien no elige también elige, y quien no actúa con actividad actúa con omisión” (González de Cardedal, 2006, p. 34).

ética abrimos al ámbito metafísico de ser y la verdad, el bien<sup>26</sup> y la belleza<sup>27</sup>. Porque realmente lo que está en crisis es el concepto de verdad<sup>28</sup>. Cuando entra el concepto de verdad en crisis entra en crisis la estructura del ser<sup>29</sup>. Esta estructura dinámica: Verdad, Bien y Belleza empieza a sufrir restricciones y lleva a malos planteamientos teóricos enfrentando, por ejemplo, el bien con la justicia. Lo cual no puede tener más que graves consecuencias prácticas<sup>30</sup>.

Hagamos una pequeña digresión sobre la necesidad de introducir la belleza como trascendental. Desde el planteamiento de este libro que parte del estudio del ser de la persona, tal como se manifiesta en su existencia, la belleza ocupa un papel fundamental. Como señala Enrique Rojas a las emociones le corresponde la búsqueda de la belleza. En sus propias palabras: “A la afectividad le corresponde la búsqueda de la belleza. O, dicho de otro modo: “el equilibrio, de la armonía subjetiva” (Rojas, 2020, p. 16). Las emociones, como su etimología indica *e-motivare*, mueven a la acción. Por lo tanto, la belleza es una pieza

---

<sup>26</sup> Ch. Taylor (2005, pp. 283-302) hace una crítica muy pertinente a la reducción del bien a sus aspectos cuantificables dentro del utilitarismo.

<sup>27</sup> Señala Gadamer: “de esta misma cultura deriva ‘la agresividad’ de la ciencia moderna que siempre quiere dominar su objeto mediante un método, excluyendo así la participación mutua entre objeto y sujeto, que es lo más elevado de la filosofía griega y, al mismo tiempo, el fundamento de nuestra participación en lo bello, lo bueno, lo justo, en los valores de la comunidad humana. El modelo del conocer es el diálogo y no lo encuentro entre un sujeto autónomo y un objeto dominado, que es el postulado de la ciencia moderna y también, en cierto sentido, la muerte de la metafísica” (Gadamer, 1995, p. 77).

<sup>28</sup> La concepción del conocimiento como relación entre sujeto y objeto se encuentra en todo conocimiento que tenga pretensiones de ser verdadero, *con independencia de cuál sea el método de investigación científica que propugne*. Como señala Martin Heidegger: “la caracterización de la verdad como “concordancia”, *adaequatio, ομοιωσις*, es sin duda muy general y vacua. *Pero algo de justo tendrá, cuando se mantiene sin perjuicio de las más heterodoxas exégesis del conocimiento, que es lo que ostenta este relevante predicado*” (Heidegger, 1993, p. 236). Las cursivas son mías. Heidegger afirma sobre la verdad: “empujan a la pregunta por la posibilidad de la verdad, el comprender y el ser - es decir en la síntesis de los fenómenos- a la pregunta por el fundamento unitivo originario de la posibilidad de la verdad de comprender el ser” (Heidegger, 1996, p. 94).

<sup>29</sup> La estructura del ser entra en crisis no solo por el aspecto intelectual manifiesto de la relación entre el sujeto y el objeto, sino también en el aspecto de la verdad como confianza en la realidad. Señala Zubiri: “[la verdad] es aquello en lo cual podemos tener un punto de apoyo y una cierta seguridad.... es la dimensión de confianza y de seguridad de la cosa “ (Zubiri, 1999, p.36) Esta dimensión de firmeza de la verdad manifiesta la base metafísica de la vida humana: no sólo pensamos la verdad, sino que vivimos en la verdad. Tal como pone de relieve la psicología es muy difícil llevar una vida relativamente normal basada en mentiras.

<sup>30</sup> Me refiero al debate que se originó en Estados Unidos y luego se extendió el resto del mundo entre los denominados autores comunitaristas, defensores de la primacía del Bien (M. Sandel. Ch. Taylor, J. Habermas) y los autores que defienden la primacía de la justicia, siendo su paradigma John Rawls y su *Teoría de la justicia* (1971). Este debate, en mi opinión, está mal planteado en términos teóricos dado que no puede haber bien justicia, sin bien y sin verdad. Y viceversa. Hay que integrar el ser con sus tres trascendentales. *Hay que tener en cuenta toda la estructura dinámica de la realidad*. Para un interesante repaso de dicho debate me remito a M. Rhonheimer (2013, pp. 1-36).

fundamental de la realidad porque no motiva, nos induce a la acción. Como señala Gadamer: “gracias a lo bello se consigue con el tiempo de nuevo el recuerdo del mundo verdadero. Este es el camino de la filosofía...[Platón] llama bello a lo que más brilla y más nos atrae, por así decirlo, a la visibilidad del ideal” (Gadamer, 1991, p. 52).

La consecución del bien induce a la persona a intentar su propia realización personal. Enrique Rojas señala: “el bien es la inclinación a la propia plenitud, que significa autorrealización” (Rojas, 2020, p. 17). Pero es la belleza lo que busca el equilibrio, la armonía psicológica de la personalidad del individuo. La Psicología no solo estudia la patología, sino que tiene que estudiar el equilibrio emocional, es decir, una persona equilibrada es el resultado de una vida bien gestionada. De una vida que se está realizando. Apuntada esta necesidad de la inclusión de la belleza como trascendental,<sup>31</sup> me gustaría terminar esta digresión señalando la importancia de la belleza en la *paideia* griega<sup>32</sup>. Dice al respecto Irene Vallejo en su libro *El infinito en un junco*:

Ante el eclipse de la vida ciudadana ciertas personas decidieron dedicar sus energías a aprender; a educarse con la esperanza de permanecer libres e independientes en un mundo sometido, a desarrollar hasta el máximo posible todos sus talentos, a conseguir la mejor versión posible de sí mismos; a modelar su interior como una estatua; a hacer de su propia vida una obra de arte<sup>33</sup>.

(Vallejo, 2020, p, 145)

---

<sup>31</sup> Señalo aquellos libros que dan argumentos sólidos para su reintroducción en las ciencias sociales y la filosofía. Por ejemplo, Carlos Valverde (2009). También señalar el magnífico libro de Roger Scruton (2017). Este autor aboga por la importancia el concepto platónico del alma bella. Dice Scruton: “el alma bella es aquella cuya naturaleza moral es perceptible, que no es sólo un agente moral, sino una *presencia moral* con el tipo de virtud que se muestra a la mirada de quien la contempla ... En tales casos, la apreciación moral y el sentimiento de la belleza están intrínsecamente unidos. Y en ambos tienen por objeto a la persona concreta o individual” (Scruton, 2017, p. 67.) Me gustaría citar para una rehabilitación de la belleza la obra de Umberto Eco. Empezando por su estudio sobre la belleza en Santo Tomás, Eco (1988); *Historia de la belleza* (2018) y *Arte y belleza de la estética medieval* (2012). Y para terminar el magnífico libro de J. Grondin (2021) donde define la metafísica con las siguientes palabras: “la metafísica, más que una teoría sobre el mundo es una teoría *sobre el sentido y la belleza del mundo*, es decir, sobre lo que hace la vida digna de ser vivida” (Grondin, 2021, p. 79)

<sup>32</sup> Dice W. Jaeger: “la verdadera *paideia* está fundada en Dios como la norma suprema. Es - para hablar con la *República* de Platón - ‘conversión’ desde el mundo de la decepción sensual al mundo del verdadero ser que es el bien absoluto y el único deseable. O en las palabras del *Teeto* platónico la verdadera virtud humana es la asimilación a Dios” (Jaeger, 1980, p. 53)

<sup>33</sup> Para explorar el potencial del arte como potencial vital: cómo la belleza nos asombra y abre la mente a lo inesperado consultar R. Pinilla *et.ad.* (2019)

Retomemos el hilo argumental. Vivimos en nuestro mundo globalizado donde domina un utilitarismo tecnocrático que nos ofrece todo tipo de posibilidades. Como señala Ortega y Gasset: “la subversión de las masas significa un fabuloso aumento de vitalidad y posibilidades”(Ortega, 1985, p. 59). Un aumento de posibilidades y medios en el cual la persona tiende a diluirse. La persona tiende a diluirse en individuo homogéneo y, más que de hablar del hombre masa, deberíamos hablar del hombre cosa<sup>34</sup>. Como señala Peter Sloterdijk: “hay que destacar el hecho de que aquí las personas también son comprendidas bajo un esquema teórico que corresponde a cosas. No es ninguna casualidad que la cultura de masas dondequiera que se imponga apueste en el futuro por la alianza entre trivialidad y efectos especiales” (Sloterdijk, 2002, p. 47).

Ahora constatamos que, en la práctica, las respuestas a la segunda pregunta, es decir: ¿cuáles son las diferencias entre los aspectos monetizables y no monetizables de la realidad humana?, y la tercera: ¿se puede reducir todo comportamiento humano a intercambio monetizable? planteadas en el capítulo primero, son claras. A la segunda se responde con que no hay diferencias entre ámbitos de realidad monetizables y no-monetizables. De tal forma que la respuesta a la tercera es positiva: se reduce toda realidad a intercambio de mercado. Hay que indicar y desarrollar que esta situación implica inevitablemente una pérdida ontológica de la persona. Es decir, una cosificación del ser humano y una reducción de sus posibilidades ontológicas. Como señala V. Frankl:

La persona no es solo un *in-dividuum*, sino también *in-summabile*: quiero decir que no solamente no se puede partir sino tampoco se puede agregar, y esto porque no solo es unidad, sino que es también una totalidad. Como tal, tampoco puede incorporarse de todo en clasificaciones incluyentes, como son, en la masa, en la clase, en la raza: todas estas “unidades” o “totalidades” que representan jerarquías en que se global al hombre, no son entidades personales, sino a lo sumo pseudo personales.

(Frankl, 1991, p. 107)

---

<sup>34</sup> Sobre esta increíble situación donde impera el hombre- cosa es altamente ilustrativo la obra de Byung-Chul Han (2021).

Esta situación de la sociedad actual nos plantea la segunda la siguiente pregunta: *¿Esta cosificación de la persona es el único resultado posible para aceptar la autonomía del individuo como fundamento irrenunciable de la modernidad? Es decir, ¿si aceptamos la autonomía de la persona, si aceptamos el mundo de los derechos individuales es necesario renunciar a la metafísica?*

Es cierto que el resultado histórico desde el siglo XVIII ha supuesto toda una institucionalización de una esfera de la vida, de la actividad socioeconómica, independientemente del poder normativo tradicional. Pero yo considero que este proceso hay que reconducirlo y conectarlo con la estructura metafísica de la realidad. No sólo por los problemas que los reduccionismos nos ocasionan. Hay otro problema que plantea Pannenberg y del que hace eco Enrique Méndez Ureña. En su libro *Ética y Modernidad* (1984) analiza la crisis existencial que estamos viviendo. Y lo achaca, correctamente en mi opinión, a la independencia del marco antropológico y ético del marco metafísico. Esta independencia del ámbito antropológico del ámbito metafísico nos ha desligado del estudio de acceso a Dios, ya que el ámbito metafísico es la puerta lógica a la religión. Al estudio de Dios como realidad plena. Vivimos sin ninguna referencia religiosa, es decir, sin ninguna base religiosa. Pero, cabe preguntarse la siguiente pregunta: ¿puede mantenerse una sociedad a lo largo del tiempo, sin ninguna fundamentación religiosa? La respuesta es negativa. Y por una razón bien sencilla. Si la vida individual, social, cultural y ética no se fundamenta en una religión su papel lo ocupará cualquier ideología reduccionista.

Hay que recuperar la metafísica para poder tener un marco completo de la estructura de la realidad. Es decir, hay que introducir la dimensión metafísica en la estructura dinámica de la vida humana que estamos cartografiando<sup>35</sup>. Como señala Enrique Menéndez Ureña:

al hablar de Dios la teología cristiana ha de hablar necesariamente del mundo, del hombre, de la historia, ya que Dios solo puede ser pensado como fundamento último de todo ser, como el Dios creador de todas las cosas. Esto constituye el carácter de *Universalidad* de la teología, que no puede, por tanto,

---

<sup>35</sup> Afirma Heidegger: " la trascendencia... que hay que aclarar y justificar, mienta aquello que es propio al *Dasein* del hombre y no por cierto como un modo de comportamiento entre otros posibles, puesto a veces en ejecución, sino como *estructura fundamental de este ente que acontece antes de todo comportamiento*" (Heidegger, 1996, p. 92).

desatenderse de lo que el resto de las ciencias dicen acerca de aquellos temas.

(Menéndez Ureña, 1984, p. 84)

Y continúa Enrique Méndez Ureña:

Si el Dios de Jesús es un Dios abierto en camino, un Dios del futuro, entonces la historia universal por El y en El fundamentada no es una historia cerrada y absoluta a lo Hegel (que entra en contradicción con la libertad humana), sino una historia universal que posibilita y fundamenta precisamente esa libertad a la vez que la *pre-da* un sentido concreto: el de una orientación hacia esa nueva tierra y ese nuevo cielo, en que la humanidad encontrará su plena realización en la paz y la justicia de Dios.

(Menéndez Ureña, 1984, p. 90)

¿Este fundamento *pre-dado* implica que hay que renunciar a la autonomía personal? El gran aporte de la modernidad ha sido centrar la filosofía y las Ciencias Sociales en la persona y en su capacidad de crear y habitar mundos y como afirmamos en esta tesis, la creatividad humana no está supeditada a ninguna instancia natural previa. Es decir, *la persona se siente autor de su propia vida*.

La persona actúa con libertad, pero esta libertad, como ya hemos mencionado, la podemos ver como “libertad de”, es decir, libertad de coacción. Es la libertad moderna de indiferencia. En una segunda acepción, la libertad es “libertad para”. Es la libertad que marca el fin de la acción. Pero el fin, *el telos*, tiene dos acepciones. Primera, el fin como el objetivo o meta que el individuo quiere conseguir. Segundo, el fin como límite ontológico. Frontera de lo que puedo hacer y ser. Es decir, de los ámbitos de realidad en los que se desarrolla su propia vida. El ser humano es parte de una realidad que le supera. Dentro de la cual, efectivamente desarrolla su vida, y crea mundos que habita, pero esta creación no es una creación *ex nihilo*, ya que no es una creación de la nada. Es una creación desde y sobre una realidad física y metafísica que nos es previa. En otras palabras, la libertad requiere una fundamentación metafísica. Como Señala Enrique Menéndez:

Un comportamiento moral guiado por el “amaos los unos a los otros como yo os he amado” es cuando su moralidad supone (¡y sin contradicción!) ejercicio real de *su libertad* y sometimiento a un fundamento que está por

encima de su arbitrariedad y de su propio poder de “fundamentación discursiva”: la manifestación del señorío de Dios sobre el mundo como amor del mundo un amor. Un amor, y un “amaos los unos a los otros”, que no es puramente contemplativo, sino y, por tanto, *creativo*.

(Menéndez Ureña, 1984, p. 92)

En un mundo sin fundamentación metafísica es decir en un mundo sin marcos de referencia, sin *telos*, el medio conformado por el ámbito antropológico adquiere el carácter de fin. Todo el ámbito económico y técnico, el ámbito pragmático se realiza simplemente por el poder de ser realizado. Como señala Jean Grondin:

un saber desprovisto de bases metafísicas y que, en nombre de la objetividad científica, estaría exento de consecuencias morales, pero provocaría efectos económicos que parecen ser hoy la razón de ser de todo. No es sorprendente constatar que este saber y esta moral están en crisis. Ya que no es la metafísica la que está en crisis sino el saber y la moral que pretenden prescindir de ella.

(Grondin, 2021, p.77)

Dentro del ámbito pragmático podemos aceptar, siguiendo a Protágoras, que *el ser humano es la medida de todas las cosas*. Efectivamente todas las cosas útiles, todo lo que es útil para la acción, está en referencia al cuerpo humano. Ahora bien, surge la pregunta: ¿es el ámbito de lo “útil” todo lo que se puede decir sobre cualquier cosa? Dicho en otras palabras: ¿es la referencia al cuerpo humano la última instancia sobre lo que las cosas son? La respuesta es claramente negativa. Aunque la teoría de la acción ha sido el fundamento teórico del desarrollo de la modernidad, esto no nos puede llevar a autofundar la acción como fuente de toda realidad. Más bien nos tiene que llevar a interrogarnos entre la relación de ámbito pragmático, el ámbito ético y las ulteriores dimensiones de la realidad. Siempre hay un plus de realidad en cualquier cosa que está ahí presente. Este plus de realidad, por descubrir, hacia el cual la persona puede dirigir su atención. Como señala Julián Marías: “preguntar es dirigirse a la realidad y obligarla a responder; es el hombre mismo el que va a averiguar – *verificare, verum facere* - lo que son las cosas. Verdad no es ya lo que verazmente se le dice al hombre, es lo que éste hace, es decir, *descubre*. Este es el origen de la metafísica” (Marías, 1954, p. 16).

El *ser-con* de la persona humana: el ser *con* otras personas; el ser con otras *con* las cosas-sentido, nos remite al ser *consigo* mismo. Este ser consigo mismo, nos remite siempre a la realidad propia de la persona. Nos remite a preguntarnos sobre la realidad de ser persona. Dicho ser no se agota en los ámbitos antropológicos y éticos. El estudio de las instituciones y las organizaciones no agotan la pregunta sobre el ser humano. Ni siquiera el trabajo como actividad perfecta agota la pregunta por la persona. Como veremos en el capítulo siguiente considerar que la persona se auto funda en el trabajo es un reduccionismo con consecuencias funestas.

Resumiendo, la persona se realiza en la acción, pero la acción no es el origen del ser de la persona. Para entender más aspectos de la realidad humana necesitamos acceder al ámbito metafísico.

## CAPITULO 5

### LA EMPRESA COMO ORGANIZACIÓN SOCIAL

#### 1. INTRODUCCIÓN

En principio, las personas entran en contacto con el mercado como institución y la empresa como organización para la satisfacción de necesidades. Estas empresas se estabilizan en culturas empresariales, es decir, en patrones de comportamiento que les permiten producir bienes y servicios. Aquí encontramos el aspecto homogeneizador de las empresas y la utilización de los individuos como medios de producción. Pero la actividad productiva es realizada por personas que procuran su desarrollo personal y transforman las relaciones empresariales para la realización de sus aspiraciones. Surge así la tensión vital en la que se desenvuelve toda acción humana. Una tensión entre la estabilización del comportamiento y el cambio. Es decir, las personas son productivas en una sociedad con una división del trabajo ya institucionalizada. Cada persona tiene sus roles definidos por la empresa. Como dice Solomon (1992, p. 163), "comprador" y "vendedor" son roles establecidos dentro de un sistema organizado.

D. North, premio Nobel de Economía, define las organizaciones:

Las organizaciones están formadas por grupos de individuos unidos por algún propósito común para lograr ciertos objetivos. Las organizaciones incluyen organismos políticos (p. ej., partidos políticos, el Senado, un ayuntamiento, organismos reguladores), organismos económicos (p. ej., empresas, sindicatos, granjas familiares, cooperativas) organismos sociales (p. ej., iglesias, clubes, asociaciones deportivas) y organismos educativos (por ejemplo, escuelas, universidades, centros de formación profesional).

(North, 1994, p. 361)

A su vez, A. Argandoña señala citando a J. Pérez López (1991): “una organización es simplemente un conjunto de posibles coordinaciones de las acciones humanas, es decir, un conjunto de posibles programas de acción conjunta, cuya realidad se manifiesta a través de su sucesiva aplicación”

(Argandoña, 2007, pág. 445)<sup>1</sup>. Cuando hablamos de "la fuerza impulsora del mercado", estamos hablando de personas reales que actúan juntas. Estamos hablando de la buena voluntad de los participantes para aceptar las normas y generar la confianza social (Fort, 2007) requerida para que los mercados sean una institución social. Utilizando la expresión utilizada en teoría de juegos, podemos decir que las interrelaciones y los intercambios de mercado pueden ser juegos de suma positiva. La ampliación de las posibilidades de acción, de disponer de mayores medios, es consecuencia de que la competencia es un juego de suma positiva. Ya hemos visto que el término cultura en su sentido general indica todo aquello por lo cual la persona desarrolla y perfecciona sus muchas cualidades corporales y espirituales. Solomon (1992, pp. 125-135) define la cultura corporativa como conocimiento compartido, experiencia establecida y valores. Es un grupo establecido de personas que trabajan juntas. Pero estos valores compartidos implican pensar en nosotros mismos en relación con los demás.

## 2. EL PROCESO CREATIVO Y EL EMPRENDIMIENTO.

Entre las diferentes teorías bien establecidas del emprendimiento (Baumol, 1968, 1993, 1996; Casson, 1982; Kirzner, 1973, 1979, 2000; Knight, 1921; Leibenstein 1968; Nelson y Winter, 1982; Schumpeter, 1934, 1947) tomemos la definición de emprendimiento de Kirzner: "ese elemento de alerta a posibles nuevos objetivos que valen la pena ya posibles nuevos recursos disponibles" (I. Kirzner, 1973, p. 35). Este emprendimiento significa que la acción es algo activo, creativo y humano. Y este concepto lo toma Kirzner directamente de la definición de empresariedad de Mises que introdujimos en el capítulo tercero. La realidad en el sentido más amplio es susceptible de convertirse en recursos. Cualquier cosa, tangible o intangible, puede convertirse en un recurso tan pronto como alguien vea en ello una oportunidad de beneficio. En este sentido Kirzner habla del mundo como una realidad que nos rodea llena de oportunidades de lucro. Las oportunidades están ahí fuera. La siguiente cita corrobora esta visión del emprendimiento:

---

<sup>1</sup> Para una teoría de la acción directiva con una base antropológica y ética ver Argandoña (2003, 2004, 2007, 2010)

Nuestro mundo es un mundo groseramente ineficiente. Lo que es ineficiente en el mundo es seguramente que, en cada instante, existe un enorme campo para mejoras que de una forma u otra están al alcance de la mano y, sin embargo, simplemente no se notan.

(I. Kirzner, 1979, p. 135)

Si tenemos en cuenta estos dos aspectos, la capacidad creativa de las personas y el ámbito mundano en el que se despliega, se aclara la definición de emprendimiento puro como el despliegue de la capacidad creativa de la persona en la realidad que le rodea. Cualquier realidad que tenga sentido para el actor es un campo de acción para el emprendimiento. Por lo tanto, la importancia de las organizaciones y la cultura como elementos constitutivos de la acción personal, no se basa en consideraciones externas, sino en el hecho de que ambos elementos, junto con la acción personal, constituyen 'lo humano', donde el actor desarrolla su capacidad creativa. El espíritu empresarial se relaciona con el descubrimiento y la explotación de oportunidades rentables.

La creatividad no es, por tanto, un mero torbellino, sino la superación de un marco dado y establecido. Cualquier innovación necesita el mercado establecido en el que llamar la atención sobre su individualidad. Es decir, todo cambio impulsa las relaciones de mercado, lo que hace imposible alcanzar el estado de reposo que caracteriza la estabilidad económica en el modelo neoclásico de la economía dominante. Para entender la creatividad no debemos limitarnos al producto ya producido, a la obra terminada, sino investigar el proceso creativo que le da origen. Estamos tomando una visión interactiva de la creatividad basada en tres elementos: la persona, la cultura y las instituciones sociales. En otras palabras, la creatividad no solo tiene una dimensión personal, es decir, el creador, sino también una dimensión sociocultural.

Como ya hemos planteado en el capítulo (2) la sociedad es un proceso de creación de posibilidades de acción que se realizan en las instituciones sociales y se transmiten culturalmente. En esta visión dinámica, la sociedad es un proceso espontáneo, es decir, se basa en la voluntad de las personas y no es el producto de una imposición arbitraria de un organismo centralizador y regulador (Mises, 1995). Es un proceso de relaciones humanas estructuradas en

instituciones sociales como la familia, el derecho, la lengua, el mercado, etc. Y es un proceso que transmite formas de acceder a la realidad de generación en generación. Podemos reformular esta premisa y postular lo siguiente: cuantas más posibilidades individuales de acción genere, más eficiente será un marco institucional y cultural. Es decir, podemos aventurar un criterio de coordinación social que nos permita definir la eficiencia empresarial según las posibilidades de acción que generan las empresas. Nos gustaría sugerir un criterio de eficiencia cualitativa basado en las posibilidades reales de los individuos. Que sea la particularización para la empresa del criterio de eficiencia Institucional que introdujimos en el capítulo tercero para el mercado. En la misma línea se pronunció el Premio Nobel de Economía Amartya Sen (1999, 2002, 2009):

La libertad individual es esencialmente un producto social, y existe una relación bidireccional entre (1) los arreglos sociales para expandir las libertades individuales y (2) el uso de las libertades individuales no solo para mejorar las vidas respectivas sino también para hacer que los arreglos sociales sean más amplios, apropiados y efectivos.

(A. Sen, 1999b, p. 49)

Es un criterio de eficiencia basado en las posibilidades de acción que la empresa genera, mantiene y transmite para sus trabajadores. Este criterio de eficiencia lo desarrollaremos en el siguiente apartado y este mismo criterio nos permitirá hacer un análisis sobre la importancia del trabajo y desarrollar los aspectos subjetivos del trabajo en este mismo capítulo. Por tanto, no debemos reducir la función de la empresa a la de ganar dinero y pagar impuestos. Esto es necesario, pero no suficiente. Milton Friedman, premio Nobel de Economía, dice:

La responsabilidad social de las empresas es incrementar sus beneficios. Pocas tendencias podrían socavar tan profundamente los cimientos mismos de nuestra sociedad libre como la aceptación por parte de los managers de una responsabilidad social distinta a la de ganar la mayor cantidad de dinero posible para sus accionistas.

(M. Friedman, 1970)

Podemos compartir la idea de Friedman,<sup>2</sup> pero surgen las siguientes preguntas. ¿Cómo aumentamos las ganancias? ¿Cuál es la esencia del proceso productivo? ¿Qué necesita ser fomentado y aumentado? La respuesta no puede ser otra que el emprendimiento de las personas.

### 3. LA EMPRESA COMO ORGANIZACIÓN QUE FOMENTA LA CREATIVIDAD.

Usemos la vista interactiva de la creatividad para acercarnos a la empresa. Lo primero que destacamos es que la creatividad empresarial no solo tiene una dimensión personal, es decir, del creador, sino también una dimensión sociocultural. Tenemos una visión interactiva de la creatividad y el espíritu empresarial que vincula a la persona, la empresa y la cultura empresarial. Debemos tener claro que no se trata de tres realidades distintas, sino de tres momentos de un mismo proceso. Estos tres momentos están estrechamente interrelacionados, por lo que cualquier cambio en cualquiera de ellos afecta el proceso creativo. Más que hablar de qué es la creatividad, deberíamos preguntarnos de dónde viene la creatividad. Desde este punto de vista, la importancia social de la empresa es enorme: la responsabilidad social de la empresa es mejorar las posibilidades de las personas. La afirmación de que cualquier persona tiene la capacidad de crear en mayor o menor medida no es una exageración, sino todo lo contrario. Destaca un problema actual de gran importancia cuando las empresas necesitan innovar a gran velocidad. Destaca el hecho de que en las empresas se desperdicia mucho talento. Jack Welch, presidente de General Electric en el periodo 1985-2001, dijo:

Los talentos de nuestra gente están muy subestimados y sus habilidades subutilizadas. Nuestra mayor tarea es redefinir fundamentalmente nuestra relación con nuestros empleados. El objetivo es construir un lugar donde las personas tengan la libertad de ser creativas, donde sientan una verdadera sensación de logro, un lugar que saque lo mejor de todos.

(S. Ghoshal y C. Bartlett, 1997, pág. 21)

---

<sup>2</sup> Para una visión crítica de la metodología de la ciencia y la estructura teórica de la obra de Milton Friedman me remito a J Aranzadi (1999, capítulo 9)

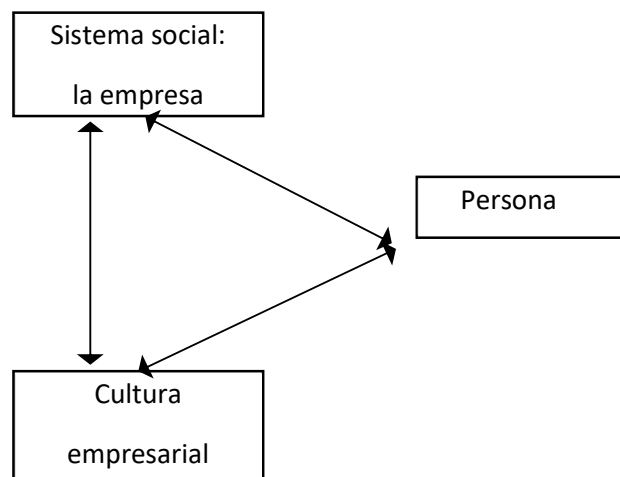
A este respecto, S. Ghoshal y C.A. Bartlett, haciéndose eco de J. Welch, define la nueva dimensión social de la firma:

En lugar de aceptar la suposición de los economistas que consideran a la empresa simplemente como una entidad económica y creen que su objetivo es apropiarse de todo el valor posible de sus partes constituyentes, adoptamos una visión más amplia. Nuestro pensamiento se basa en la convicción de que la empresa, como una de las instituciones más importantes de la sociedad moderna, debe servir como motor de progreso mediante la creación de nuevo valor para todas sus partes constituyentes.

(C. Ghoshal y C. Bartlett, 1997, pág. 27)

Esta es una visión que implica una extensión de la economía. Las empresas ocupan una posición central como organizaciones básicas en la sociedad. Se trata de una visión dinámica, que muestra la importancia de la empresa como patrón de comportamiento en las relaciones sociales, en las que el protagonismo lo tiene la persona, y, el motor, el emprendimiento.

Observemos el esquema (5.1).



*Gráfico 5.1 La empresa como organización social.*

Para profundizar en el criterio de la eficiencia empresarial retomamos el criterio de eficiencia económica presentado en el capítulo (3) como *la mejora de las posibilidades de acción de las personas*. El primer aspecto de este criterio es que es dinámico. Su coordinación radica en el proceso de interacción social que

elimina progresivamente las situaciones ineficientes. Así, un sistema económico, social y cultural será más eficiente si aumenta las posibilidades personales de acción. Es decir, una situación será más eficiente donde aumentan las perspectivas de acción de una persona. Y a la inversa, una situación social y cultural será más ineficaz cuanto más limitadas sean las posibilidades de acción que brinda a las personas. Como hemos desarrollado la relación entre acción personal, instituciones y cultura, el criterio puede formularse de tres maneras. Cada uno se refiere a la contribución de cada elemento al sistema presentado en este trabajo. Es decir, como dice Csikszentmihalyi (1996), al hablar de creatividad debemos tener una visión sistemática. En lugar de preguntarnos sobre la creatividad individual de forma aislada, deberíamos considerar cómo estimular la creatividad en la acción personal, en la cultura empresarial y en las empresas existentes. Podemos formular el criterio de coordinación con referencia a cada elemento. (1) Respecto a las empresas, el criterio es: cuantas más posibilidades personales de acción ofrezcan, más eficientes serán las empresas. (2) Respecto a la cultura empresarial: cuantas más posibilidades de acción fomenten, más eficientes serán los mecanismos de transmisión cultural. (3) Respecto a la acción individual: cuanto mayor sea su contribución a la empresa ya la cultura empresarial, más eficiente será la acción. Si tenemos en cuenta que esta separación es analítica y que la única realidad existente es la persona en acción, podemos resumir los tres criterios en uno solo: *la coordinación mejora si se amplía el proceso de creación de posibilidades personales culturalmente transmitidas en las empresas*. Como dice A. Argandoña, haciéndose eco de A. Pérez López (1991): “si tuviéramos que expresar el único objetivo de una organización, diríamos que es la satisfacción futura de las personas que la integran” (Argandoña, 2007, 445, n. 21).

Ahora que la desigualdad se considera una consecuencia inevitable de la globalización, remarcando los aspectos destructivos de la visión schumpeteriana del capitalismo global, me gustaría citar a P. Senge, haciéndose eco de Edward Simon, presidente de Herman Miller: “la empresa es la única institución, que tiene la oportunidad, en mi opinión, de corregir fundamentalmente las injusticias de este mundo. Pero primero debemos superar las barreras que nos impiden guiarnos por nuestra visión y poder aprender” (Senge, 1990, p. 17).

La economía de mercado es el medio para el desarrollo económico y la prosperidad. La economía de mercado se basa en la persona que actúa dentro de su marco sociocultural. La creación de valor, motor de la organización moderna, no puede reducirse a un factor de producción o a un conocimiento objetivo. La creatividad se hace real al estructurar los medios y los fines en los proyectos. Es de fundamental importancia dejar claro que la capacidad creativa de la persona es dinámica. La creatividad no es dinámica porque se desarrolle en el tiempo, sino porque va más allá de lo inmediatamente dado. Este dinamismo que desarrolla la creatividad es la transformación del mundo. Este es el concepto básico para entender el proceso capitalista; que el fin es una realidad imaginada y que los medios deben constituirse.

Como dicen Ghoshal, Bartlett y Moran (1999): “las corporaciones, no las fuerzas económicas abstractas o los gobiernos, crean y distribuyen la mayor parte de la riqueza de una economía, innovan, comercian y elevan el nivel de vida” (1999, p. 9). Las organizaciones sociales, en este caso las empresas, tienen su propio dinamismo, el cual depende de las oportunidades que permitan a sus miembros ejercer su creatividad y capacidades. Siguiendo a Moran y Ghoshal (1999), podemos definir el proceso económico como un proceso de creación de valor basado en los siguientes pasos: (1) Universo de todas las combinaciones posibles de recursos. (2) Posibilidades percibidas. (3) Posibilidades productivas. (4) Oportunidades productivas. Y afirman: “como muchas firmas de diferentes formas y tamaños se involucran en este proceso, cada una amplía el alcance del intercambio de manera que le permite enfocarse en algunos fragmentos del conocimiento del que habló Hayek (1945)” (Moran y Ghoshal, 1999, pág. 405). La acción creativa es el resultado de nuestra capacidad de proyectarnos y de vislumbrar lo que puede existir en el futuro. El trasfondo de la acción no debe buscarse en el pasado, sino en el intento de sacar un presente más provechoso de un futuro que no existe.

Cualquier persona, por poco aventurera que sea, emprende un proyecto fuera de su área inmediata de desarrollo. La persona tiene la capacidad de procurar información que la motive a actuar. Si reducimos la función empresarial al mero conocimiento no hay cabida para la capacidad creativa, capacidad que consiste en ver más posibilidades donde aparentemente no hay nada. No es,

como suele decirse, que una persona con gran capacidad creativa necesite poca información para crear grandes empresas, sino al revés: esas personas son capaces de crear más información práctica que otras, por lo que no podemos limitarnos la función empresarial a los grandes genios. Cualquier persona, por el hecho de ser persona, tiene esta capacidad que no es reducible al conocimiento objetivo. Como hemos dicho, la función social de la empresa consiste en fomentar la capacidad creativa de sus empleados. No como una forma de beneficio social o similar. De hecho, la función esencial de la empresa es potenciar las posibilidades reales de sus empleados. Cuantas mayores sean estas posibilidades, mayores serán las posibilidades de ganancia monetaria. Hay una gama más amplia de posibilidades para probar<sup>3</sup>.

#### 4. EL TRABAJO COMO REALIZACION PERSONAL.

Cada vez escuchamos hablar más sobre el desarrollo personal en el trabajo, sobre la importancia de las personas en las organizaciones y cómo integrarlas en una empresa rentable. Se trata de dos aspectos de una sola realidad: primero, cada individuo se realiza en el trabajo. Segundo, el trabajo tiene que ser rentable, es decir, tiene que generar un retorno social. Así, el trabajo improductivo no aumenta las posibilidades del plexo instrumental constituido por la economía. Tenemos dos elementos: (1) el aspecto subjetivo que involucra a los individuos que ejercen su ocupación, y (2) el aspecto objetivo que involucra la esfera de los medios o instrumentos de trabajo.

Estas dos dimensiones que se pueden distinguir en el trabajo tienen una relación problemática. Existe una tensión entre la libertad personal y la creatividad, y la homogeneización que conlleva la competencia y la división del trabajo. Aristóteles reconoció este problema en la *Política*. Distingue dos actividades: la administración del hogar y la obtención de riquezas (*Política*, I,

---

<sup>3</sup> En este punto, no sorprende que estas tres funciones que cumple toda organización encajen bien con los tres niveles que enumera Melé (2003b) para un enfoque humanista de la dirección de empresas. Para él el primer enfoque se basa en la satisfacción de necesidades. El segundo proviene de centrarse en las normas organizacionales. Describe el tercer nivel como: “[está] centrado en la construcción de una comunidad de personas arraigadas en una cultura organizacional que fomenta el carácter” (Melé, 2003a, p. 82).

1256a-1258a). La primera se realiza en el seno de la familia y sirve para suplir las necesidades. En esta actividad predomina el valor de uso y su fin, la satisfacción de necesidades, lo define. Esto corresponde a la dimensión subjetiva del trabajo. La obtención de riqueza, por otro lado, es el arte de adquirir bienes mediante el intercambio. Predomina el valor de cambio, y su relación con la gestión del hogar es conflictiva. En su ejemplo del uso de un zapato, Aristóteles distingue dos posibilidades. El propósito principal de un zapato es su uso. Pero también se puede cambiar por otros bienes. Así, un zapato tiene valor de utilidad como calzado y valor de cambio en el trueque. Aristóteles dice que, si un individuo que lo cambia busca satisfacer sus necesidades, esto es administración del hogar y es buena y adecuada. Pero si, por el contrario, se vende con fines lucrativos, el fin es dinero y el intercambio no tiene relación con la gestión del hogar. Entra en juego la obtención de riqueza, el aspecto objetivo del trabajo en el que se busca el máximo beneficio a través del comercio. El enfoque de Aristóteles muestra la tensión en cuestión: mientras que la división del trabajo sirve al desarrollo personal, está impulsada por la satisfacción de necesidades. Pero si predomina la maximización de la ganancia, la organización social del trabajo se disloca de su marco humano y se convierte en una actividad sin sentido. Ganar dinero se convierte en un fin en sí mismo. Pero, como señala Aristóteles con el ejemplo del zapato, el intercambio aumenta las posibilidades de satisfacción.

Dondequiera que haya una población creciente, se establece la división del trabajo. Es decir, el aspecto objetivo del trabajo *per se* - la división social del trabajo- posibilita y promueve el desarrollo humano; pero, en segundo lugar, esta organización social corre el riesgo de desligarse de su marco humano: la persona. Vamos a recuperar la tabla sobre la tolerancia de mercado que introdujimos en el capítulo tercero, pero adecuada al trabajo

<b>LA TOTALIDAD ECONÓMICA</b>	<b>LA ACCIÓN HUMANA</b>
EL Producto	Apertura al futuro
La economía como sistema cerrado	
Satisfacción de necesidades	Deseo metafísico

Lo impersonal	La persona
Tendencia a la producción en serie	Tendencia a la innovación
División social del trabajo	La realización personal en el trabajo
La seguridad	La responsabilidad
Triunfo de la visión neutra de la técnica	Visión liberadora de la técnica
Homogeneización	Creatividad
Mercados consolidados	La innovación
Maximización de beneficios monetarios	El servicio al Otro

*Tabla (5.1) Aspectos objetivos y subjetivos del trabajo*

La innovación creadora no puede ser una reducción, sino una ampliación de satisfacción de necesidades y una ampliación de posibilidades de acción. Hay una retención de posibilidades que se plasman en las instituciones y se transmiten culturalmente. Estas posibilidades de acción, ya institucionalizadas, se transmiten a las personas para que realicen sus proyectos. En ese momento surge la tensión creadora que expande, mantiene o disminuye las posibilidades de acción. Entran en acción todos los elementos que caracterizan la acción humana como creación y realización personal; como un proceso dinámico, histórico, abierto al futuro y, por supuesto, sujeto al error y al fracaso. Son estas características lo que le da tanta preeminencia al trabajo en nuestra sociedad. Ha pasado de ser algo con unas connotaciones negativas, de esfuerzo, sacrificio hasta transfigurarse en la actividad por excelencia para el desarrollo personal. Afirma H. Arendt: “en ningún otro campo de la vida hemos alcanzado tal excelencia como la revolucionaria transformación del trabajo, hasta tal punto el significado verbal de la propia palabra... ha comenzado a perderse para nosotros. Mientras la necesidad hacía del trabajo algo indispensable para mantener la vida, la excelencia era el último que cabía esperar de él” (Arendt, 1996, p. 58).

Como escribió J. Ratzinger: “Un enfoque científico que se crea capaz de gestionar sin un *ethos* malinterpreta la realidad del hombre. Por lo tanto, no es científico. Hoy necesitamos un máximo de comprensión económica especializada pero también un máximo de *ethos*” (Ratzinger, 1986, p. 204)<sup>4</sup>. El sentido de la necesidad humana viene mediado por la cultura. Como dice Lévinas: “Ninguna necesidad humana existe, en realidad en el estado unívoco de la necesidad animal: Toda necesidad humana es, desde su inicio, interpretada culturalmente” (Lévinas, 1995, p. 34). La economía se orienta a la constitución de una sociedad. Aunque Lévinas parte del otro como realidad irreductible sobre la que basar y fundar la libertad del yo, argumenta para construir el Nosotros y lo social. Afirma Lévinas: “En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la universalidad. (Lévinas, 1999, p. 304).

Cada obra no se reduce a un comando técnico. No solo producimos zapatos o construimos casas. En todo acto productivo buscamos algo más. Buscamos llevar a cabo esas acciones con facilidad, con la perfección del poder específico y la confianza en el objetivo. La virtud es así una connaturalidad con los actos que pertenecen al dominio productivo. Es una segunda naturaleza adquirida que nos empodera con habilidad, brillantez, dominio, competencia y excelencia para hacer zapatos o casas. En otras palabras, la virtud es la realización del ser humano en el dinamismo de la acción humana, ya sea 'saber', 'producir' o 'actuar'. Como señala Rhonhemier: “la virtud en todos sus tipos es un hábito para realizar bien las acciones de una facultad: un *habitus operatibus bonus*” (Rhonhemier, 2011, p. 193).

En toda acción hay efectos externos, *poiesis, facere*, e internos de *praxis, agere*. Es decir, los bienes externos y los internos se logran a nivel institucional en el esquema: institución (bienes) – cultura (normas) – acción individual (virtudes). En este esquema dinámico, la ética es el sistema de bienes, normas y virtudes que hace coherente la acción personal en sus niveles social, cultural e individual. La virtud técnica (*habitus operatibus bonus*) es el cumplimiento o

---

<sup>4</sup> W. Grassl y A. Habitsch (2011) demuestran que la Carta Encíclica *Caritas in Veritate* enfatiza las mismas dos ideas básicas. En primer lugar, la actividad empresarial debe entenderse como acción personal, y, en segundo lugar, la gestión debe fomentar la creatividad de los empleados.

excelencia de la inteligencia respecto a la *poiesis*, *facere*, es decir, respecto al acto de producir bienes externos. Como reconoce MacIntyre: “esta creación y mantenimiento de formas de comunidad humana y, por lo tanto, de instituciones, tiene en sí todas las características de una práctica y, además, de una práctica que se encuentra en una relación particularmente estrecha con el ejercicio de la virtud” (MacIntyre, 1985, pp. 194-5).

En segundo lugar, como hemos expuesto anteriormente, la economía no se limita al acto productivo, abarca también la elección de fines y medios de producción inherentes al dinamismo de la acción económica. Este es el reino de la prudencia (*phronesis*) que es el cumplimiento o excelencia respecto a la *praxis*, *agere*, es decir, el acto de *hacer* o la elección de buenas acciones. No estamos simplemente *produciendo* zapatos o casas; estamos *produciendo* buenos zapatos o casas<sup>5</sup>. Como decían los clásicos griegos que para vivir la buena vida hay que vivir en una gran ciudad estamos de acuerdo con Solomon (1992) cuando dice “para vivir una vida decente hay que elegir la empresa correcta”.

Para Aristóteles la diferencia entre *poiesis*, producción y *praxis*, práctica era taxativa. La producción, *poiesis*, era la actividad propia del esclavo, Y la práctica, *praxis*, eran propias del individuo libre. Afirma Aristóteles en la Política; “trabajo y virtud se excluyen mutuamente” (*Política*, III; 5, 1278a 20) Como señala H. Marín esto supone una merma ontológica para todas las personas que nacían o caían esclavas. Supone una inconsistencia dentro del planteamiento aristotélico por una razón bien sencilla: el mismo Aristóteles reconoce que: “el fin de toda actividad está en el modo de ser” (EN; III, 1115b 20). Esto implica que toda actividad está de acuerdo con su *héxis*, es decir, al hábito o forma de ser de la persona. Todas las acciones, tal como estamos planteado, son resultado de los hábitos. Es muy difícil entender utilizando la filosofía aristotélica que haya personas. aunque sean esclavas, que no puedan formarse por sus propias acciones. Esto supondría una merma ontológica de dichos seres humanos. Tal como hemos indicado en el párrafo anterior cualquier persona, no solo puede

---

<sup>5</sup> Afirma J. L. Ruiz de la Peña: “un trabajo realmente bueno incluye siempre un componente artístico y debe cumplir, de una u otra forma, la necesidad que el ser humano siente de crear y de crearse a sí mismo” (Ruiz de la Peña, 2019, p. 233).

trabajar, sino que puede realizar un buen trabajo, por lo tanto, puede haber un virtuosismo en la producción. La separación entre acciones por su consecución de bienes externos y bienes internos no está tan clara como plantea Aristóteles. Considero correcto plantear que toda acción tiene la posibilidad de la doble interpretación: como *poiesis*, como producción, y como *praxis*, como práctica. Señala G. Amengual:

la práctica, la persecución de la vida de virtud y de felicidad se realiza en y mediante producciones y, por tanto, también estas en algún sentido son práctica. Así siguiendo con el ejemplo del zapatero, se puede afirmar que su fin no es solo hacer zapatos (un producto), sino también realizarse como artesano o profesional, como zapatero, como persona que ejerce tal profesión, tal producción, haciendo el trabajo bien hecho, encontrando gusto en su trabajo, encontrando la felicidad y la virtud en tal ejercicio.

(Amengual, 2016, p. 285)

## 5. HACIA UNA TEORÍA DE LA BUENA GESTIÓN EMPRESARIAL (*EUPRAXIA*)

La reunión anual de *Academy of Management* celebrada en 2007 sobre el futuro de las teorías sobre la empresa y la gestión empresarial cristalizó en el diálogo sobre el estado actual y futuro de las perspectivas. En ese diálogo E. Freeman presentó su “revolución integradora”. Tal “revolución integradora” se basó en cuatro puntos: (1) abandonar la tesis de la separación. Adoptar (2) la tesis de la integración; (3) Introducir el principio de responsabilidad personal; y (4) Lanzar una pregunta abierta.

### 1) *Abandonar la tesis de la separación*

El punto de partida es la idea básica es que no sirve para nada separar cuestiones de negocios y cuestiones de ética. Dice Freeman dice: “no tiene mucho sentido hablar de negocios o ética sin hablar de seres humanos” (Agle et al, 2008, p. 163). A diferencia de la ética moderna, centrada en la perspectiva del observador, es decir, la de una tercera persona que razona sobre normas mínimas para garantizar la estabilidad de la sociedad, nosotros hemos adoptado la ética clásica, centrada en la persona que actúa; hacer preguntas sobre qué tipo de vida vale la

pena vivir (*eudaimonia*) y que tipo de empresa, como organización, construir (*eupraxia*)<sup>6</sup>.

## 2) Adoptar la tesis de la integración

El individuo no actúa solo. Como dijo Solomon: “El enfoque aristotélico comienza con la idea de que somos, en primer lugar, miembros de grupos organizados... no somos, como diría nuestro folclore favorito, en primer lugar, individuos, es decir, autónomos, criaturas autosuficientes y autodefinidas” (Solomon 1992, p. 146). Es la convivencia y participación común en determinados valores y creencias, donde se configuran los medios y fines que constituyen la acción individual. Con esta expresión indicamos la esencial apertura de la persona a sus semejantes a través de la sociedad y la cultura. Así, toda acción individual es social y tiene un significado cultural.

## 3)- Introducir el principio de responsabilidad<sup>7</sup>.

El principio de responsabilidad es un hecho bastante simple sobre nuestras vidas: somos actores de nuestras vidas. Como dice Freeman: “si la ética tiene algún significado, si 'despega' y es significativo para nosotros como seres humanos, será porque necesitamos justificar nuestras vidas ante nosotros mismos y ante los demás” (Agle et al., 2008, pág. 164). Hoy en día la idea de responsabilidad puede ser un concepto confuso. Hay interpretaciones bastante diferentes sobre lo que entendemos al respecto. Pero independientemente de lo que entendamos acerca de la responsabilidad, estoy de acuerdo con Ed Freeman cuando dice: “Ahora, en realidad creo que la mayoría de las personas, la mayor parte del tiempo, quieren asumir la responsabilidad, quieren asumir la responsabilidad por los resultados de sus acciones en otros” (Agle et al, p. 164). Como bien señala Víctor Frankl: “yo diría que ser humano es ante todo ser responsable, existencialmente responsable, responsable de su propia experiencia”(Frankl, 1999, p. 41). La persona tiene que justificar la creación de unas posibilidades y el bloqueo de otras, y tiene

---

<sup>6</sup> Como señala Aranguren *eupraxia* significa a la vez buena fortuna y buena conducta. (Aranguren, 1997, p. 295). Es importante remarcar esta doble dimensión porque apunta a la apertura de la persona: Implica el esfuerzo individual de la persona y buena fortuna por desarrollar la actividad en el contexto sociocultural adecuado.

<sup>7</sup> Sobre el principio de responsabilidad me remito a la obra del filósofo Hans Jonas, especialmente su libro *El principio responsabilidad* (1995). Libro que lleva como sugerente subtítulo *Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*

que justificar la posibilidad preferida, y también tiene que justificar, sobre todo, la actitud general frente a distintos sistemas de posibilidades, de modo que en cuanto esta actitud condiciona la decisión moral de su vida: lo que le va a pasar y lo que ella misma quiere. Como señala J. Finnis: “Las posibilidades de actividad, de formar y mantener la propia identidad, y de conocer y comunicarse con la realidad y las personas reales, son más que simples posibilidades 'fácticas'. En cambio, los entendemos como el tipo de posibilidad evaluada que llamamos oportunidades” (Finnis, 1983, p. 41).

(4) *Lanzar una pregunta abierta.*

Freeman plantea la siguiente batería de preguntas:

- (1) ¿Para quién se crea y se destruye el valor?
- (2) ¿Qué derechos se postulan?
- (3) ¿Qué tipo de persona seré si tomo esta decisión de esta manera en particular?

Como dice E. Freeman: “La mejor teoría de las partes interesadas nos enfoca en la multiplicidad de formas en que las empresas y los empresarios crean valor, mejoran nuestras vidas y cambian el mundo” (Agle et al., 2008, p. 166). Estas tres preguntas que plantea Freeman las podemos responder con el criterio de eficiencia presentado. La primera pregunta: ¿para quien se crea y se destruye el valor? La respuesta es clara: se tiene que crear valor para el individuo; se tiene que crear para la cultura empresarial, y se tiene que crear valor para el mercado como institución social<sup>8</sup>. Segunda pregunta: los derechos que se postulan son los de persona. Por último, para responder a la tercera pregunta: ¿qué tipo de persona seré? Aunque ya tenemos bastante avanzado, tendremos que desarrollar la tercera parte de la tesis, la estructura metafísica de la persona, para responderla.

---

<sup>8</sup> Daniel Goleman empieza su *Inteligencia emocional* (1996) aceptando el desafío de Aristóteles: gobernar inteligentemente nuestra vida. Dicha investigación se continuó con el estudio de *Inteligencia social y las relaciones humanas* (2006). La aplicación al mundo de la empresa se materializó en Goleman (2002, 2013, 2015). En España ha señalado acertadamente la gestión inteligente de la empresa sobre una base antropológica y ética J.L Fernández (2016, 2018a, 2018b).

## 6. CRITICA A LA TEORÍA DE A. MACINTYRE.

Antes de seguir con la tercera parte de la tesis, hay un punto importante que abordar. La diferencia entre este enfoque y otros enfoques modernos de la ética de la virtud. La teoría de Moore (2002, 2005a, 2005b) basada en el trabajo de MacIntyre (1985) es de gran interés. Moore y nuestro enfoque partimos del mismo punto: el objeto de las instituciones sociales es proporcionar bienes externos. Como dice MacIntyre: “las instituciones están característica y necesariamente preocupadas por... los bienes externos” (MacIntyre 1985: 194). Pero a partir de aquí nuestra teorización toma caminos diferentes. En nuestro estudio las instituciones no proveen solo bienes externos. Al lograr tales bienes, las instituciones brindan pautas para el comportamiento individual y las normas sociales que se transmiten culturalmente. Así en cada una de nuestras acciones susceptibles de proporcionar bienes externos estamos formando nuestro carácter. Como dijo Aristóteles: “nadie elige poseer el mundo entero si antes tiene que convertirse en otro” (NE, 1166a 19-22). Queremos ser de cierto tipo. No sólo nos preocupa cómo se ocupa nuestro tiempo, sino también lo que somos.

En toda acción hay efectos externos, *poiesis*, *facere*, e internos, *praxis*, *agere*. Es decir, los bienes externos se logran a nivel institucional en la secuencia: institución (bienes)-cultura (normas)-*eudaimonia*-buena práctica (*eupraxia*). Esta secuencia corresponde al logro de bienes internos a nivel individual en la secuencia acción personal-virtud, donde la ética es el sistema de bienes, normas y virtudes que hace coherente la acción personal.

El trabajo de Moore (2002) parte de la distinción de MacIntyre entre institución y práctica. MacIntyre define la práctica como:

Cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa socialmente establecida a través de la cual se realizan los bienes internos a esa forma de actividad en el curso de tratar de lograr esos estándares de excelencia que son apropiados y parcialmente definitivos de esa forma de actividad. con el resultado de que los poderes humanos para lograr la excelencia, y las concepciones humanas de los fines y el bien involucrados, se amplían sistemáticamente.

(MacIntyre, 1985, pág. 187)

Nosotros reinterpretemos esta distinción entre institución y práctica dentro de las posibilidades plurales de la acción personal. La práctica de MacIntyre corresponde a la *eupraxia*. En consecuencia, considero que las instituciones no solo proporcionan bienes externos, sino que su dinamismo apunta a la *eupraxia*. En nuestro enfoque no existe dicotomía entre instituciones basadas únicamente en bienes externos y prácticas basadas únicamente en la virtud, y el logro de bienes internos (Moore, 2002). La visión de MacIntyre, magníficamente desarrollada por Moore (2005a, 2005b), parte de un supuesto que veo altamente problemático: la tendencia a la codicia en las empresas capitalistas (Moore 2005a). Si se acepta este supuesto, las instituciones claramente no garantizan por sí mismas el desarrollo de la práctica de MacIntyre, y se hace necesario para Moore (2005b) desarrollar el concepto de carácter corporativo para contrarrestar la secuencia institución-cultura-valores con la secuencia práctica-carácter-virtudes. Moore define un carácter corporativo virtuoso:

Es el asiento de las virtudes necesarias para que una corporación emprenda prácticas con excelencia, enfocándose en aquellos bienes internos que de ese modo pueden obtenerse, mientras evita las amenazas de su propia búsqueda desordenada de bienes externos y del poder corruptor de otras instituciones con las que se involucra.

(Moore, 2005b, pág. 661)

En esta definición veo claramente una visión negativa del beneficio económico como algo desordenado y corruptor para el individuo. Pero Moore tiene razón al introducir este concepto porque es necesario en el desarrollo de la dicotomía institución-práctica, tal como la plantea MacIntyre. Esta dicotomía en nuestro enfoque es innecesaria, ya que la provisión de bienes externos no tiene una connotación negativa, por lo que las instituciones buscan tanto bienes externos, como internos.

Un desprecio injustificado por la economía de mercado es un rasgo característico del trabajo de MacIntyre (Wicks 2009). La visión antiliberal de MacIntyre, criticada por S. Holmes (1993), demuestra las contradicciones de la crítica de MacIntyre a la filosofía política moderna. Como señala Kelvin Knight:

MacIntyre acepta la crítica marxista de la relación medio-fin del trabajo al capital... De hecho, cada vez valora más la teoría objetiva del valor trabajo... por lo tanto para MacIntyre, de la crítica marxista a la teoría de la explotación del capitalismo y la alienación del trabajo, se concluye es que el trabajo no puede ser entendido como una práctica para la consecución de bienes internos.

(Knight, 2007, p. 149)<sup>9</sup>

Una verdadera ética política no puede ser sólo una ética de las virtudes; también debe ser una ética de las instituciones y de las organizaciones. Porque a pesar de todas las reservas que uno pueda tener, esta es la esencia de la filosofía política moderna desde Hobbes hasta Rawls, pasando por Kant. En este sentido, el “antimodernismo” de MacIntyre y su “retorno a Aristóteles” son unilaterales. Necesitamos lograr un equilibrio entre una ética de las virtudes y una ética de las instituciones que supere el fundamentalismo moralizante limitado a los fines, y que se ocupe también de los medios que conducen a la realización institucional de esos fines. La paz, la libertad, la dignidad humana y la justicia son los temas clave del liberalismo político clásico. En mi perspectiva de la *praxis* no es posible separar fines y medios. Un fin sólo puede adquirir forma y hacerse efectivo en el horizonte de un medio particular, en este caso, la empresa como organización que permite tanto la consecución de acciones productivas, *poiesis* y acciones perfectivas, *praxis*. Siendo la buena gestión, *eupraxia*, la integración de ambas dimensiones de la acción directiva.

## 7. EL TRABAJO EN EL SIGLO XXI

Vamos a resumir los tres aspectos más característicos del trabajo que han ido surgiendo en nuestra exposición en el contexto del siglo XXI y presentar los retos antropológicos y éticos que plantean.

1) El primero es que todo trabajo tiene que implicar una realización personal. Es decir, hemos hablado del aspecto subjetivo de realización personal en el trabajo. Hoy en día, hay grandes empresas como Amazon, que además se remiten una persona en particular, en este caso Jeff Bezos, su creador. Como *Apple* nos

---

<sup>9</sup> Para una crítica de la teoría objetiva del valor trabajo y la teoría de la alienación y la plusvalía marxista ver Aranzadi (2020).

remite a Steve Jobs. Como *Tesla* a Elon Musk. Como *Facebook*, ahora llamada *Meta*, a Mark Zuckerberg. Todas esas empresas siempre se ponen como ejemplos de creatividad y son claros ejemplos de realización personal de sus fundadores. Otra característica, sus creadores se han erigido en las personas más ricas en términos monetarios, siendo su riqueza personal mayor que los productos interiores brutos (PIB) de algunos países.

Estas empresas son claros ejemplos de organizaciones que han superado el mercado como marco institucional de las cuales surgieron. *Amazon* allá donde empieza a operar hace desaparecer todo el entramado institucional de empresas previas. *Amazon* que empezó como plataforma para la venta de libros y ahora es la plataforma en el mundo occidental de la compraventa de cualquier cosa, en su propia evolución, ha hecho desaparecer casi todas las librerías físicas. Otro ejemplo, desde la introducción del primer iPhone en 2007 en solo 15 años ha revolucionado el mercado de la música; el mercado de las fotografías; el mercado de la telefonía.

Pudiera parecer que estoy dando la razón a J. A. Schumpeter y a su idea de la destrucción creadora, tal como la hemos expuesto. No considero acertada esta expresión porque se centra en los aspectos negativos del proceso creativo con respecto a un supuesto estado estacionario de equilibrio. Ahora bien, cualquier expresión, aunque sea conflictiva, sí remite a un problema real y es que todas estas empresas que son, además de empresas, proyectos personales, pueden introducir excesiva tensión en el mercado como institución. En el capítulo tercero, la tabla (3.2) introduce el dinamismo institucional del mercado representando las dos fuerzas del mercado como institución. Representa la tensión entre homogeneización sobre el individuo donde predomina el aspecto normativo del mercado sobre el individuo. En segundo lugar, el mercado como recurso para la persona para que realice su vida. De tal forma, que la acción individual necesita sobresalir sobre el marco homogeneizador de la institución, *Ahora remarco sobresalir sobre este marco, destacarse sobre él y transformarlo desde dentro. Lo que no puede ser es que sea tal la velocidad de cambio, que el marco institucional desaparezca.* Si esto ocurre el mercado deja de ser institución al no adquirir un carácter cultural, y no pauta del comportamiento individual. En otras palabras, la creatividad puede avanzar mientras pauten el trabajo basado en la división de este. Para que el mercado funcione debe tener un sentido cultural, es decir, la división del trabajo tiene que ser un marco de

referencia para el individuo. En el capítulo tercero señalábamos que cualquier persona se especializa porque espera realizar su trabajo durante unos años. Nadie se especializa en un trabajo que puede quedar obsoleto en un año. Éste es el riesgo cuando se introduce creatividad a ritmos muy rápidos. El riesgo no es, como señala Schumpeter, que nos alejemos de un hipotético estado de equilibrio ideal. El riesgo real es que se avance a tal ritmo que física y psicológicamente se agote a las personas, El riesgo estriba en que esta velocidad<sup>10</sup> en la creación hace que la estabilidad de las empresas, como organizaciones, y del mercado, como institución, sea cada vez más volátil. El gran cambio del siglo XXI ha sido que el concepto de trabajo del siglo XX como trabajo estable, que dura toda la vida y con un salario fijo ha desaparecido. Hoy en día, los trabajos tienden a ser por un periodo flexible, es decir contratos variables, sin un salario fijo y, por lo tanto, no son de por vida. Esta situación se manifiesta en el incremento de las patologías psicológicas asociados a lo que se llama *burnout*, la persona *quemada* por el trabajo y la ansiedad generalizada, ante un futuro cada vez más incierto porque las expectativas vitales son cada vez más volátiles<sup>11</sup>.

Resumiendo, el mercado como institución se sustenta en la división del trabajo y en la transmisión de información. Si la velocidad del cambio supera los límites de tolerancia del ámbito antropológico, es decir, si la velocidad de cambio supera la capacidad física de las personas a habituarse a los nuevas formas de trabajar, desaparece el aspecto objetivo de la organización como expresión real del mercado. Las personas se encuentran enfrentada a unas organizaciones cada vez más etéreas y unos mercados que como instituciones son cada vez más volátiles y eso es lo único que puede generar es ansiedad frente al futuro.

S. Jobs, en mi opinión, es un claro ejemplo de lo que decimos. Al comienzo de su carrera en *Atari* y *Apple* no hay dudas de que era un genio. Pero era bastante difícil trabajar con él. Fue un claro ejemplo de la primera formulación del criterio de coordinación empresarial, pero solo en su formulación individual. S. Jobs

---

<sup>10</sup> Como señalaba Leonardo polo en sus conferencias el rasgo antropológico característico de la modernidad es la velocidad. La aceleración de todos los ritmos vitales individuales sociales y culturales La velocidad que en el siglo XXI se ha exacerbado

<sup>11</sup> Comenta Juan Luis Ruiz de la Peña: “el hombre que pone su vida al servicio del tener y no del *ser* da vía libre a una dinámica de frustración psicológica (y ontológica) de su personalidad; la actividad así elegida es un mecanismo de acción, cuando debería serlo de apropiación de la mismidad personal” (Ruiz de la Peña, 2019, p. 232).

supo aumentar sus posibilidades individuales. Pero no pudo generar más coordinación social. Carecía de capacidades de liderazgo. Lo despidieron, compró *Pixar* y a los años volvió a *Apple*. En su segundo período en *Apple* estuvo listo para desarrollar e implementar en *Apple* y ofrecer a la sociedad abierta el iPod, el iMac y el iPhone. Se convirtió en líder empresarial para *Apple* y la sociedad. El período en *Pixar* de Jobs y la historia de la propia empresa es un buen ejemplo de una empresa digital líder. Sobre este punto es bastante interesante lo que dice L. Levy (2017). Levy defiende la idea de que la época de Jobs en *Pixar* salvó a Jobs y a *Apple*. Steve Jobs durante su periodo a *Pixar* aprendió a formar equipos, a gestionar personas. Aprendió que una empresa es una comunidad donde el aspecto comunitario tiene que existir. Aprendió a compartir una cultura empresarial.

También es muy significativo el ejemplo de *Pixar* por otro motivo. Ed Catmull relata sus experiencias con Steve Jobs y el proceso de producir *Toy Story 1*. La primera película de animación digital que fue un completo éxito. Como cuenta L. Levy esta película supuso para *Pixar* un éxito empresarial tremendo y con su venta a Disney le permitió a Steve Jobs volver a *Apple*. Ed Catmull (2014) relata que la presión para producir *Toy Story 1*, en los plazos marcados por *Walt Disney*, era tal que una vez que se entregó la película, un tercio de la plantilla se dio de baja por agotamiento y ansiedad. Ciertamente *Pixar* es un referente en su medio, pero me parece un coste humano tremendo que 1/3 de la plantilla se tenga que dar de baja.

2) El segundo aspecto que hemos desarrollado también es que el trabajo adquiere su realidad dentro de las estructuras sociales, es decir, en el marco sociocultural. El valor de las cosas ya no depende del bien en sí-mismo. No es tanto la cosa en sí, sino que tenga un valor dentro de una cultura. Esta situación pone de manifiesto el valor cultural del trabajo, no los medios que se utilicen. Es decir, el trabajo no se caracteriza por la competencia técnica, sino porque en un momento determinado, en un marco sociocultural genera valor. Hay muchas personas que están dispuestos a pagar por ver en tiempo real lo que una determinada persona hace: sea ejercicio, cómo se viste; como se maquilla. Claramente me estoy refiriendo a los *reality* de la televisión en los cuales en tiempo real se puede hacer de la propia vida individual un negocio. Su "trabajo" es contar en tiempo real lo que está haciendo porque esa persona es famosa. Esto hace muy difícil definir qué es trabajo con criterios técnicos objetivos. Lo que se considera trabajo se entiende dentro del

contexto sociocultural. Por un lado, este aspecto o definición cultural del trabajo amplía la generación de nuevas actividades remuneradas. Posibilidad que en sí puede ser muy positiva, ya que incrementa las posibilidades de acción individuales. De tal forma que los trabajos del siglo XXI: tik-toker, youtuber, influencer, etc. eran impensables no hace mucho tiempo. Ni siquiera 20 años. Por otro lado, plantea el problema de la cultura en una sociedad de masas (Lipovetsky, 2020; Vargas Llosa, 2015).

3) Por último, y como corolario la tercera característica es que los aspectos monetizables y no-monetizables de lo que se puede considerar trabajo son cada vez más difusos porque las dos características previas: el primado de la realización personal del individuo y su contexto sociocultural abarca cada vez más actividades que generan valor social y son susceptibles de generar intercambios de mercado monetizables. Se empieza a hablar de “la economía de cuidado”: aquellas personas que se dedican a cuidar a niños pequeños, a personas mayores. Estos cuidados siempre han tenido un valor social dentro de la institución de la familia. Pero si se hace primar el aspecto individual del cuidador fuera del marco institucional de referencia, es decir, la familia, estas actividades son susceptibles de tener un salario. Se paga a una persona que cuida al niño pequeño y no se le da una expresión monetaria al trabajo que realizan los abuelos cuidando de sus nietos. También de habla de “la economía de la reproducción” rebajando la procreación del ser humano a la producción de embriones humanos, se habla del “mercado de vientres de alquiler”, etc. Todas estas posibilidades que en sí pueden ser muy positivas ya que amplían las posibilidades de las personas. Por ejemplo, el uso de la tecnología en embriones para curar enfermedades que hasta ahora era incurables; la realización de una persona en la maternidad o la paternidad, etc. plantean problemas éticos que son propios de este siglo XXI y que solo pueden ser analizados en todas sus implicaciones dentro de un marco metafísico que tenga en cuenta todas las características del ser persona

Estos riesgos que plantea las distintas formas de trabajo en el siglo XXI no puede más que resaltar la importancia que en la modernidad ha adquirido el trabajo. Hegel en el capítulo cuarto de *la Fenomenología del espíritu* desarrolló la dialéctica entre esclavo y amo; mostró la mutua interdependencia entre ambos y el trabajo, como actividad, adquirió su plena autonomía. En esta línea hegeliana, en la obra de Marx,

el trabajo adquiere su fuerza autogeneradora del ser humano. Hoy en día, todos somos modernos en cuanto consideramos que el trabajo es lo que nos permite alcanzar nuestros objetivos. Siendo así que nos cuesta muchísimo aceptar que hay algo imposible que no podamos hacer. Aunque ciertamente sabemos que el ser humano tiene límites a su acción, sentimos estos límites como un reto a la capacidad transformadora de la persona. En este sentido, sí podemos afirmar que todos somos hegelianos y marxistas.

Un claro ejemplo de esta fe en la capacidad transformadora del trabajo y el dominio de la naturaleza con la técnica, la hemos vivido en esta epidemia del COVID- 19. Esta epidemia que se manifiesta, al menos en la parte occidental del mundo, en marzo de 2020 y en el momento que escribo estas páginas, por desgracia, sigue activa, se contabilizan sin tener unos números ciertos entre 6 y 7 millones de fallecidos a nivel mundial. Hace un siglo, en 1917, cuando se inicia otra pandemia a nivel global, el cómputo de fallecidos a nivel mundial fue 50 millones de personas. Independientemente del baile de cifras de fallecidos lo que sí queda claro que 100 años después las muertes no llegaron al 5% de las que fueron hace un siglo. Lo que hace un siglo, por razones técnicas, se consideraba inevitable hoy, se considera inaceptable por una razón muy sencilla. Consideramos que tenemos los conocimientos técnicos y científicos para solucionarlo, de tal forma, que un número tan inferior, con respecto a un siglo, sigue siendo inaceptable. Tal es así, que en cuanto se dio la alarma mundial a través de la Organización Mundial de la salud se paralizaron todas las economías en marzo de 2020. Por primera vez en la historia se paralizó toda la economía a nivel mundial y se apostó por la búsqueda de una solución basada en la Ciencia. Esto sí que es un claro ejemplo de fe en el progreso humano, nota fundacional de la modernidad.

Pero se corre el riesgo de considerar que el trabajo es la única institución transformadora de la persona de la sociedad y de la historia. Como señala R. Brague: “para los modernos todo pasa como si fuese el hombre mismo quien crease al hombre. Más exactamente, puesto que esta formulación sería tomada, el pie de la letra, un flagrante absurdo como si fuese, el hombre quien crease la humanidad del hombre” (Brahe, 2016c, p.132). El riesgo de absolutizar el trabajo en su forma más extrema fuera de su marco de referencia ocurre en el marxismo. Pero no solo el marxismo exagera la importancia del trabajo. Es una característica de la

modernidad porque dentro de la modernidad la diferencia aristotélica entre *praxis* y *poiesis* (analizada en el apartado cuatro de este capítulo) se invierte, de tal forma, que a la transformación técnica de la naturaleza se le llama *praxis* dando a entender que tiene una connotación moral. De hecho, se considera que la verdadera moral es la transformación técnica de la naturaleza. Hay que remarcar que son dos posturas extremas. Por un lado, el planteamiento aristotélico limita la producción, la *poiesis*, en su terminología, a los esclavos. lo cual supone una merma ontológica. Señala Aristóteles en la *Política*: “en un régimen de los llamados aristocráticos ... no es posible que se ocupe de las cosas de la virtud que lleva una vida de trabajador o jornalero” (*Política*, 1278 a 8). En ese mundo caracterizado por la visión aristocrática de la persona la diferencia entre ciudadano libre y la persona que tenía que trabajar para ganarse la vida era nítida. Como señala Higinio Marín:

el hombre griego y libre es el hombre-dueño el que es propietario de bienes y hombres, y puede por ello afrontar la posesión de sí mismo, el dominio de sí en orden a un doble sentido de la libertad, el socio-económico y el moral, cuya síntesis - al menos programáticamente- es la libertad política, la condición de ciudadano.

(Marín, 2007, p. 63)<sup>12</sup>

Por otro lado, una interpretación extremista en la modernidad traslada la carga moral perfectiva, *praxis*, al trabajo y a la transformación técnica de la naturaleza. Apunta Higinio Marín al cambio que introdujo la modernidad: “el renacimiento lleva una ruptura sustancial con los sistemas socioculturales de la Antigüedad la realización del hombre según su propio fin o *telos*, lo que los antiguos solían llamar *praxis* es ya posible en y mediante actividades productoras y periciales” (Marín, 2007, p. 223).

En nuestro estudio, hay que remarcar que ambas facetas de la acción humana las podemos predicar de cualquier comportamiento humano. Toda acción humana podemos verla desde los aspectos externos de producción o transformación del medio o del propio cuerpo, es decir, los aspectos *poieticos*, y, en segundo lugar,

---

<sup>12</sup> Es curioso que la única actividad productiva de bienes externos, *poética*, y, a la vez perfectiva, es decir, *práctica*, que se considere en el mundo aristocrático griego es la guerra. En otras palabras, la guerra es la única actividad perfectiva, es la única *praxis crematística*. (Marín, 2007. P. 71)

podemos centrarnos en los aspectos de realización internos o personal, es decir, los aspectos, *práxicos*. La característica antropológica esencial del trabajo que resalta la modernidad es *la capacidad creadora ínsita en toda persona*. Esta característica antropológica hay que resaltarla, pero siempre dentro del ámbito ético y metafísico. *Hay que resaltarla porque sustenta el marco institucional moderno de la igualdad de todas las personas y el derecho a realizar su propia vida trabajando*. En la modernidad nadie queda excluido de la sociedad, en cuanto que toda persona tiene, al menos, su cuerpo para trabajar manualmente.

Para conjurar esa extrapolación de una actividad tan importante como el trabajo, de constituirse en la fuente única de realización personal, hay que recordar que el criterio de eficiencia de las instituciones tiene una triple formulación. En primer lugar, las instituciones son posibilidades para la persona en un determinado contexto histórico. Es decir, las instituciones condicionan las posibilidades del individuo. En segundo lugar, la cultura transmite estas posibilidades. En tercer lugar, es la persona quien en el aquí y ahora de su existencia tiene que realizarse como persona. Por lo tanto, toda acción individual parte un marco sociocultural (solución del problema de “conocimiento A”) que es transformado por la acción individual (solución del problema del “conocimiento B”). Es decir, toda acción es transformación dentro de un ámbito antropológico dado. Pero esta realidad humana no se agota en el ámbito antropológico. Lo dado, lo producido no es solo algo fáctico, como hemos dicho<sup>13</sup>, sino también facultativo esa realidad la podemos interpretar dentro de los ámbitos éticos y metafísicos. El trabajo como actividad en el ámbito ético tiene su calificación en cuando permita el desarrollo de la persona como hemos visto en el apartado (5) y la gestión empresarial la calificaremos de acuerdo con su realización como *eupraxia* tal como hemos definido en el apartado (6).

---

<sup>13</sup> Consultar el apartado (3.4) “el dinamismo institucional del mercado”.

TERCERA PARTE:  
LA ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LA ECONOMÍA

Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible. Veamos de qué modo es esto así...De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles.

Aristóteles, *Acerca del Alma*, (III, 8, 431b20-432a5)

## INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA METAFÍSICA

Hay dos notas de realidad que constituyen la estructura metafísica de la persona: la causalidad y el tiempo. La causalidad entendida como autorrealización personal dentro del marco general del ser. La causalidad la volvemos a plantear desde sus cuatro características aristotélicas: material, formal, eficiente y final para introducir una nueva acepción de causalidad: la causalidad personal.

En el capítulo sexto analizaremos la estructura metafísica de la causalidad. Haremos un recorrido histórico de los problemas que trajo la modernidad y el planteamiento kantiano e introduciremos el concepto de causalidad personal como criterio de eficiencia en nuestra vida, como criterio de ser.

En el capítulo séptimo cómo este dinamismo causal se realiza en el tiempo. Se plasma en la estructura temporal e histórica del ser humano. De tal forma que el tiempo humano no solo es tiempo analógico, sino que el tiempo humano es tiempo para hacer y tiempo para ser. Esta estructura temporal, basada en la estructura temporal de San Agustín, nos permitirá ver como la vida humana nos abre el horizonte del ser. Si empezamos la tesis considerando la realidad económica de la persona como ser-a-la-mano, como provisión de necesidades humanas, nos abrimos en este ámbito metafísico a la mano que soporta el alma. Alma, según Aristóteles, que puede ser todas las cosas. Alma que se distiende en el tiempo y se sitúa en el horizonte donde todo potencialmente es posible: en el horizonte de la eternidad.

## CAPITULO 6

### LA APROPIACIÓN CAUSAL DE LA REALIDAD

#### 1. INTRODUCCIÓN.

En este apartado introductorio vamos a analizar el tratamiento que Mises realiza de la causalidad y los problemas que presenta porque son típicos de la filosofía moderna. Para tratar dichos problemas filosóficos de la causalidad en el resto del capítulo.

En su obra, el estudio de la relación entre causalidad y axioma de acción está perfectamente delimitado. El objetivo de dicho estudio no es realizar un tratamiento general de la causalidad, lo cual supondría un estudio de los problemas filosóficos que suscita y la solución aportada por los distintos sistemas filosóficos. El objetivo de Mises es mucho más limitado: centrándose en el estudio de la acción humana, se interroga por la relación entre acción humana y causalidad. En el estudio de la causalidad, Mises diferencia con nitidez entre *la fundamentación de la causalidad y la determinación de la causa*.

#### *La fundamentación de la causalidad:*

La causalidad, como categoría praxeológica, se fundamenta en la unidad intrínseca de dos rasgos específicos del hombre: *pensar y actuar*. Mises toma la teoría kantiana del conocimiento y considera que la causalidad es un imperativo lógico de la mente humana. Es una estructura *a priori*, es decir, previa a toda experiencia, que conforma el mismo acto de pensar. En otras palabras, la causalidad es un principio de conocimiento para la aprehensión mental de la realidad. Es suficiente, para el desarrollo de la praxeología, tener en cuenta que: "no hay más que una lógica inteligible para la mente y que sólo existe un modo de actuar que merezca la calificación de humano y resulte comprensible para nuestra inteligencia" (Mises, 1995, p. 31). Por lo tanto, el punto de partida del análisis de Mises es que el ser humano ha de conocer la relación causal para actuar; la causalidad es una categoría de la acción. La acción humana que está inextricablemente ligada con el pensamiento viene condicionada por la causalidad. El tratamiento de la causalidad, realizado por Mises, parte por reconocer que la categoría de medios y fines presupone la relación causa-efecto. Esta relación es responder a la pregunta: "¿dónde y cómo debo intervenir para

desviar el curso que los acontecimientos adoptarían sin esa mi interferencia capaz de impulsarlos hacia metas que satisfacen mejor mis deseos?"(Mises, 1995, p. 28). Es decir, el estudio de Mises de la causalidad se circunscribe al estudio de la relación de la causalidad con el axioma de acción. Este estudio se centra, en la obra de Mises, en dicha relación porque: "el hombre actúa porque es capaz de descubrir relaciones causales que provocan cambios y mutaciones en el universo" (Mises, 1995, p.28).

#### *La determinación de la causa*

En el epígrafe anterior hemos visto que Mises considera que la causalidad era un principio previo de la acción: es un principio del conocimiento. La causalidad se fundamenta en que acción y conocimiento son dos realidades propias del ser humano. Pero que sepamos en qué se fundamenta la relación causa-efecto, no implica que conozcamos a ciencia cierta la causa de cada evento. Mises desliga dos problemas que, generalmente, se mezclan: un problema es decir qué es la causalidad y otro problema es determinar la causa.

Ya hemos visto que Mises radica la causalidad en el conocimiento. Hay muchas mutaciones cuyas causas nos resultan desconocidas, al menos por ahora. La determinación de las causas, argumenta Mises, se ha planteado en la búsqueda de la regularidad de los fenómenos, en la búsqueda de leyes: si A entonces B. Ahora bien, continúa Mises: "nuestro conocimiento, en ciertos casos es sólo parcial, permitiéndonos únicamente afirmar que, en el 70 % de los casos, A provoca B; en los restantes, C o incluso D, E, F, etc."(Mises, 1995, p. 28). Cuando no conocemos la causa a ciencia cierta nos manejamos con probabilidades. Mises distingue dos tipos de probabilidades. La probabilidad de clase o probabilidad de frecuencia y la probabilidad de caso: a)- la probabilidad de clase se utiliza en las ciencias naturales. Se trata de simples afirmaciones acerca de la frecuencia con que los distintos resultados suelen producirse. Mises utiliza el siguiente ejemplo aclaratorio:

un médico puede vislumbrar las probabilidades de curación de cierto paciente sabiendo que se han repuesto del mal el 70 por 100 de los que lo han sufrido. Si el galeno expresa correctamente tal conocimiento, se limitará a decir que la

probabilidad que tiene el paciente de curar es de un 0.7, o sea, que de cada diez pacientes sólo tres mueren.

(Mises, 1995, p. 133)

b)- La probabilidad de caso, a diferencia de la anterior, supone que conocemos unas circunstancias específicas cuya presencia o ausencia dan lugar a que cierto evento se produzca o no. Fuera del campo de la probabilidad de clase, todo lo que comúnmente se comprende bajo el término probabilidad atañe a ese modo especial de razonar empleado al examinar hechos singulares e individualizados, materia ésta específica de las ciencias históricas. Este segundo tipo de probabilidad aparece en el terreno de la acción humana, "plenamente regulado por la teleología" (Mises, 1995, p. 130).

En resumen, la concepción misiana de la causalidad se establece sobre dos pilares: 1)- la causalidad es un principio del conocimiento humano. Es un principio de aprehensión mental de la realidad. La causalidad se fundamenta en la estructura mental de la persona. 2)- La determinación de la causa en la acción humana se basa en la probabilidad de caso. Estos dos pilares nos van a permitir desarrollar una serie de implicaciones de gran interés.

#### *Sobre la fundamentación misiana de la causalidad:*

Existe un círculo vicioso entre causalidad y axioma de acción en la obra de Mises. Si, por un lado, necesita la causalidad como requisito de su axioma de acción, por otro lado, no dispone de la relación causal hasta que no ha finalizado el evento. El mismo Mises lo reconoce: "nos estamos moviendo desde luego en un círculo vicioso, pues sólo constatamos que se ha apreciado con acierto determinada relación causal cuando nuestra actuación, guiada por la correspondiente percepción, ha provocado el resultado esperado"(Mises, 1995, p. 29). ¿Qué solución ofrece Mises? Ninguna, según se deduce del siguiente párrafo: "no podemos evitar este círculo vicioso precisamente en razón a que la causalidad es una categoría de la acción. Por tratarse de categoría del actuar, la praxeología no puede dejar de aludir al fundamental problema filosófico en cuestión"(Mises, 1995, p. 29). En este capítulo expondremos cómo romper dicho círculo vicioso introduciendo la estructura dinámica de la causación.

#### *Sobre la determinación de la causa*

La probabilidad de caso juega un papel fundamental en la metodología misiana. Cada persona al acometer una acción pondera la importancia que cada evento pueda tener en el proceso. Cada hecho singular es ponderado dentro de la secuencia que constituye la acción. La probabilidad de caso se basa en la interpretación personal de los fenómenos que intervienen en el proceso. Interpretación subjetiva que maneja información que no es completa y que, en palabras de Mises: "no permite forma alguna de cálculo numérico" (Mises, 1995, p. 137). Es importante resaltar que el concepto de probabilidad de caso de Mises no admite ningún cálculo numérico. Esta afirmación la hace para diferenciar su concepto de probabilidad de caso, basada en su teoría de la acción, de la teoría de la probabilidad subjetiva que, basada en la inferencia estadística, pretende la cuantificación de la acción humana. Escapa del ámbito de esta tesis centrarnos en una comparación de las distintas teorías probabilísticas, ya que el tema de la causalidad nos es problemático en cuanto que genera un círculo vicioso con el axioma de acción. Por lo tanto, nuestro objetivo es profundizar en el estudio de la acción para deshacer dicho círculo utilizando las categorías metafísicas de la acción humana.

## 2. LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA CAUSALIDAD. ANÁLISIS HISTÓRICO.

### *El círculo vicioso del principio de causalidad y el axioma de acción*

La existencia del círculo vicioso, dentro de la praxeología misiana, tiene una importancia secundaria. La praxeología mantiene su coherencia a pesar de este fallo. Tal como señala Mises los problemas filosóficos que plantea la causalidad caen fuera de su teoría. Ahora bien, es pertinente la resolución de este círculo vicioso porque al ser la causalidad una categoría de la realidad humana no podemos dejar de aludir al fundamental problema filosófico en cuestión. El círculo vicioso arranca de la fundamentación misiana de la causalidad en la inteligencia. Para él la causalidad es principio de intelección de la realidad. Es un principio del conocimiento humano, no es una categoría ontológica. Sobre este punto de partida, de origen kantiano, Mises define el principio de causalidad como una ley. De esta manera, la causalidad es la búsqueda de las regularidades entre eventos, postulado de la siguiente forma: dado A ocurre B. Pero esta relación causa-efecto

ha de ser conocida por el actor antes de que actúe. Es decir, la causalidad es un prerequisite de la acción. El conocimiento de la relación causa-efecto antecede a la acción. En otras palabras, la causa antecede temporalmente al efecto. Pero este conocimiento que, como prerequisite de la acción es su antecedente temporal, es *resultado de dicha acción*. Nos movemos en un círculo vicioso, ya que constatamos la relación causal después de que nuestra actuación ha provocado el resultado esperado.

Este círculo vicioso se basa en dos supuestos de origen kantiano: 1)- *La causalidad es un principio estructurante de la mente humana: es un juicio sintético a priori kantiano.* . 2)- *En la relación causa-efecto, la causa antecede temporalmente al efecto.* El estudio de la formación histórica de estos dos supuestos nos va a ser de gran interés porque nos va a indicar el camino para resolver el círculo vicioso en que nos hallamos.

#### *Análisis de la causalidad en la antigüedad.*

Para entender el planteamiento misiano hay que estudiar su génesis histórica. El punto de partida es el clásico, donde la visión aristotélica domina toda la cuestión. Aristóteles basa la causalidad en ser un principio. Para Aristóteles ser principio, "consiste en que algo proceda de otro" (*Metafísica*, V, I. 1013 a 17-18). Y la causa, "es un modo de principio" (*Metafísica*, V, I. 1013 a 17-18). Por lo tanto, la causalidad queda como un caso de principio. Las causas son principios. Esta visión ha determinado el ulterior desarrollo de la causalidad. Se ha limitado la causalidad a ser un caso especial del principio de poder dar razón. En esta visión, hay causalidad cuando se puede determinar el principio que origina la transformación. La causalidad se reduce a poder dar razón del origen de una transformación o cambio. Desde el planteamiento aristotélico aparecen identificados el problema que representa la fundamentación de la causalidad y la determinación de la causa. El primero se resuelve definiendo la causalidad como un principio, lo cual nos lleva a interrogarnos por el modo de actuar de cada principio, para determinar cada causa.

Por lo tanto, el problema de la causalidad en Aristóteles se centra en el estudio de los principios que actúan sobre las sustancias naturales. En cuanto conozcamos el principio por el cual una cosa procede de otra, podremos determinar su causa. Aristóteles decía que la sustancia tiene potencias, *dynámis*, que entran en acción

por la influencia de otras sustancias que están en acto, las cuales precisamente ponen en actividad a la causa. De esta manera, la causalidad precede a la actividad. Cuando demos razón de la causa, cuando sepamos qué ha influenciado a la sustancia, habrá actividad. Aristóteles señala cuatro modos de causación: material, formal, eficiente y final. Así, la material es aquello que permaneciendo intrínseco al deviniente, hace que éste esté engendrado desde su materia; la formal le da una determinación, la causa eficiente le da un principio de transformación; la causa final un *télos*, una terminación. Para aclarar las distintas acepciones aristotélicas de causalidad tomemos los siguientes ejemplos. Un ejemplo de causa material, sería el bronce respecto a la estatua, o la plata respecto a la joya. La causa formal sería la configuración formal tanto de la estatua como de la joya. Ahora bien, a la materia se le ha dado una forma por lo que cabe preguntarse, ¿cuál es el origen de la transformación?<sup>1</sup> ¿Qué o quién ha transformado el bronce y la plata? Al responder esta pregunta obtenemos la tercera forma de causación; al responder que el artista ha transformado el bronce o la plata le señalamos como la causa eficiente. Por último, la causa final sería interrogarnos por las razones que llevaron al artista a realizar dichas obras.

De los cuatro modos de causación, los dos primeros, el material y el formal son más que discutibles y a lo largo de la historia han desaparecido. La finalidad se considera propia del ser humano y abandona el marco general de la causalidad, quedando ésta reducida a la causa eficiente. La reducción de la causalidad a la causa eficiente partiendo del marco aristotélico era obligada y se concretó en el estudio del movimiento, ya que, si la causalidad es la determinación del acto o *energeia* que activa una potencia o *dynámis*. Fue un gran acierto de Aristóteles comprender la causalidad como *energeia*, no simplemente como movimiento, *kinesis*. Supo relacionar la causalidad con la vida. Es decir, que la causalidad eficiente implica unos cambios en el agente.

### *La causalidad en la modernidad*

---

<sup>1</sup> En la causalidad eficiente aristotélica hay que distinguir entre principio de transformación intrínseco y extrínseco. En este ejemplo de la joya el principio eficiente es extrínseco al bronce, ya que es el artista quien la forma. En cambio, la causalidad eficiente intrínseca depende de la sustancia.

Esta interpretación de la causalidad como ley es criticada por Hume (1998). La crítica, bien conocida, es la siguiente: no se puede tener nunca experiencia de que el tirón de una cuerda es lo que produce el sonido de una campana. Lo que se puede decir es que regularmente, con una perfecta normalidad, cada vez que hay un tirón de la cuerda en determinadas condiciones se produce un sonido en la campana. Pero que lo primero sea causa de lo segundo, esto escapa por completo a los sentidos. Lo que llamamos leyes son pura y simplemente hábitos de constatar la sucesión o la coexistencia de determinados fenómenos que se ofrecen a la percepción sensible. Hume concluye que como no hay ninguna sensación básica de causalidad, la causalidad es un hábito o costumbre.

En esta crítica de Hume hay que distinguir dos aspectos: 1)- con esta crítica, Hume vuelve a plantear el estudio de la causalidad en sus dos vertientes. Hume lleva razón al afirmar que no podemos estar seguros de conocer a ciencia cierta la causa de un suceso. Muchas veces se ha considerado que la causa era una que la investigación posterior ha refutado como tal. La historia de la medicina está llena de ejemplos de este tipo. Hume constata que la fundamentación de la causalidad en la realidad se ha reducido a la determinación de la causa y, como bien señala Hume, conocer la causa es siempre problemático. 2) Pero un problema es determinar la causa, que es hartó problemático, y otro problema es considerar que la causalidad se fundamenta en los hábitos. ¿Se puede considerar la causalidad como un hábito, dada la dificultad de conocer con certeza la causa? Hume así lo afirma. Señala J. Grondin a propósito de este relativismo epistemológico:

deducir de los límites de nuestro entendimiento finito los de la irracionalidad del mundo sería el colmo de la arrogancia que afecta a todos los que proclaman la irracionalidad del principio de realidad: de su incapacidad de comprender el conjunto de la realidad deducen que esta es ajena a la razón. Esto equivale a erigir nuestra pequeña razón en norma de la razón Suprema.

(J. Grondin, 2021, p. 43)

Estos dos aspectos de la crítica de Hume son el punto de partida del tratamiento kantiano de la causalidad y, asimismo, del tratamiento de Mises. El

análisis de la obra de Kant sobre este problema determinado nos ofrecerá la solución al círculo vicioso de Mises. Kant critica la reducción de la causalidad a mero hábito, aunque reconoce haber sido despertado de su sueño dogmático por Hume. Es decir, acepta la crítica de Hume respecto a la problematicidad de la determinación de la causa y rechaza la fundamentación de la causalidad en los hábitos. Para entender el argumento que esgrime contra Hume es clave el siguiente texto elegido por Zubiri de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant:<sup>2</sup>

Tomemos la proposición *todo lo que acontece tiene su causa*. En el concepto de algo que acontece, yo pienso ciertamente en algo que existe, antes del cual [de esto que existe] había un cierto tiempo y después naturalmente, habrá otro tiempo, después otro, etc.; y de este concepto puedo deducir cuantos juicios analíticos quiera. Es decir, yo puedo tener el concepto de una cosa que comienza, ver que ese comienzo está incurso dentro de un tiempo antecedente y de un tiempo consiguiente y hacer toda clase de análisis físicos y metafísicos directos de esa cosa. Pero el concepto de una causa, a saber: el concepto de que existe algo distinto de aquello que acontece, esto jamás podrá obtenerse del análisis del concepto de aquello que acontece.

(Zubiri, 1989, p. 78)

Kant nos dice, en este párrafo, que de lo que acontece se puede hacer cualquier análisis. Pero jamás encontraremos en esto apelación a otra cosa distinta de lo que acontece, en la cual estaría justamente la causa del acontecer de la primera. Esto no se puede obtener con juicios analíticos. Hume demostró que era imposible determinar analíticamente la causa. No se puede obtener más que con juicios sintéticos. Es decir, la apelación a una segunda cosa es una síntesis respecto del análisis de la primera. Por consiguiente, el principio de causalidad no es un principio de realidad, es un mero principio de conocimiento. En otras palabras, la causalidad es un principio de aprehensión de la realidad. Kant fundamenta la causalidad como principio del conocimiento humano. Para Kant el valor de la causalidad no está fundado en un análisis de conceptos, ni en una percepción de realidades, sino que es una condición de inteligibilidad propia

---

<sup>2</sup> Para la obra de Kant además de las distintas traducciones a español de obras específicas la referencia principal es su *Gesammelte Werke*, Suhrkamp Verlag.

del intelecto humano. A partir de Kant el papel del individuo en el acto de conocer es fundamental. El hombre adquiere un carácter activo en la cognición. Hasta aquí hemos visto la formación del primer supuesto de Mises y todavía, no ha habido ninguna referencia al círculo vicioso entre causalidad y acción. Es preciso, para que éste surja, analizar el segundo supuesto de Mises: *en la relación causa-efecto, la causa antecede temporalmente al efecto.*

Para Kant la causalidad es un *a priori* del conocimiento. Kant entiende, siguiendo a Hume, que la causalidad es una conexión necesaria entre fenómenos. Es un principio de la legalidad de los fenómenos espaciotemporales. De esta forma, el conocimiento humano produce la *naturaleza formaliter spectata*, en feliz expresión de Kant. El mundo, la cosa en sí, no está ordenada de suyo. Es el científico con sus categorías quien concede orden y forma a la naturaleza. Como bien señala Rodríguez Luño para Kant: “el conjunto de leyes con las que el científico ha estructurado y llenado de sentido el mundo sensible. La ciencia es el *principium*, la naturaleza es el *principatum*” (Rodríguez Luño, 2006, p. 74).

Resumamos lo expuesto. Kant responde a la crítica de Hume con dos supuestos: 1) la causalidad no es un hábito como afirma Hume. Es un juicio sintético *a priori* del conocimiento humano. Nos permite introducir racionalidad en los fenómenos físicos, en la realidad. Pero para Kant la causalidad no es la realidad misma manifestando su dinamismo. No es una categoría metafísica. 2) Como consecuencia lógica del primer supuesto la determinación de la causa concreta de los fenómenos físicos recae en la ciencia. Es un problema de regularidades estadísticas. De esta manera, *la metafísica en Kant deja de ser un estudio de la realidad y se convierte en el estudio de las condiciones del conocimiento humano que posibilitan el conocimiento de los fenómenos físicos.*

La metafísica kantiana rompe radicalmente con la tradición metafísica de la filosofía occidental. El gran acierto de Aristóteles fue comprender la causalidad como *energeia*, no simplemente como movimiento, *kinesis*. Supo relacionar la causalidad con la vida. Es decir, que la causalidad eficiente implica unos cambios en el agente. Para Aristóteles la causalidad es una categoría de la realidad. Aristóteles dice que la sustancia tiene potencias, *dynámis*, Por lo tanto, siguiendo a Aristóteles hay que estudiar la estructura dinámica de la realidad para entender qué es la causalidad. Para

Aristóteles y toda la metafísica occidental realista la causalidad es una categoría metafísica.

Con este planteamiento de la causalidad no es de extrañar que la libertad humana, en cuanto negación de la causalidad determinista de la Ciencia no fuera susceptible de explicación científica, es decir, se escapa del ámbito de la causalidad. Como así reconoce Mises al hablar del círculo vicioso que le plantea la causalidad como principio de su teoría de la acción.

Este es el gran problema de la ética Kantiana. Por un lado, defiende como incondicionado el principio moral del hombre como fin. Véase así la magnífica exposición de su Regla de Oro: “el imperativo categórico entonces será como sigue: *obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*” (Kant, 1990, p. 104). Pero este principio incondicionado no está basado en una visión unitaria del ser humano. La ciencia basada en la causalidad dará explicación de la naturaleza de la persona. Se le estudiará como fenómeno físico. Pero la ética es entendida desde la libertad. Pero ¿qué sustenta la libertad para Kant? Porque no puede proceder de la experiencia personal. Ya que la experiencia se basa en la necesidad, en *la causalidad que ordena los fenómenos dentro del espacio y el tiempo*. En las propias palabras de Kant: “este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general como fin en sí misma, principio que constituye la suprema condición limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre, no se deriva de la experiencia” (Kant, 1990, p. 106). Entonces, ¿de qué depende? En palabras de Kant: “en dicho principio la humanidad no es presentada como fin del hombre (subjetivamente), es decir, como objeto que nos proponemos como un fin de hecho, sino como un *fin objetivo* que, sean cuales sean los fines que tengamos, constituye como ley la suprema condición limitativa de todos los fines subjetivos, y, por tanto, debe originarse en la razón pura” (Kant, 1990, p. 107). Pero en esta razón que obliga, la moral se convierte en deber. Es decir, en vez de tender al medio que nos procura el bien, para Kant el bien se fundamenta en la norma. En la moral kantiana desaparece el bien metafísico. Ya que la Metafísica, tal como la define Kant en la *Dissertatio* (1970) es: “la filosofía primera que contiene los principios del uso del entendimiento puro) (Kant, *Gesammelte Werke*, B. III, p.

411). Y en la *Crítica de la Razón Pura* dice: “La Metafísica no es otra cosa que el inventario sistemáticamente ordenado de todo lo que poseemos por razón pura” (Kant, *Gesammelte Werke*, B. III, p. 11). La realidad en Kant se divide en dos ámbitos: el ámbito de los fenómenos físicos donde reina el principio de causalidad. Y el ámbito de la acción humana que es el ámbito de la realidad. En otras palabras, para Kant hay dos metafísicas. *La metafísica como principios del conocimiento humano que posibilitan la ciencia y la metafísica de las costumbres humanas que posibilita la libertad de la persona.*

Para Kant la tarea moral se reduce a “ser una buena” persona. Y la libertad kantiana está fundamentada fuera de la acción real de la persona. No hay forma de relacionarla con la causalidad personal, tal como la vamos a definir. Efectivamente, *Kant consigue fundamentar la libertad, pero al precio de duplicar los mundos: el mundo físico de la necesidad, y el mundo de la libertad*<sup>3</sup>. Es decir, hay una ruptura, una pérdida de unidad filosófica entre el mundo y la persona. Se cercena el marco metafísico en dos ámbitos: los principios del conocimiento y la metafísica de las costumbres. Y así, es muy difícil entender la realidad que en este trabajo vamos a denominar *causalidad personal*. Es muy difícil entender la libertad como poder causar o ser por apropiación o autorrealización. Para Kant la moralidad termina dependiendo de la voluntad. Afirma:

El sujeto de todos los fines, según el segundo principio, es todo ser racional como fin en sí mismo, de donde se sigue un tercer principio práctico de la voluntad como condición suprema de la concordancia de ésta y la razón práctica universal, a saber, la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora.*

(Kant, 1990, p. 107)

Esta voluntad como causa de la moralidad, es decir, de la autonomía de la moral no es explicable. La explicación trascendental no puede ir más allá. Como bien señala Rodríguez Luño:

---

<sup>3</sup> Como señala C. Valverde: “cuando Kant hace la *Crítica de la razón pura*, hace la crítica de una cosa que no existe. No existe la razón pura, existe el hombre, una substancia completa individual que es capaz de razonar” (Valverde, 1995, p. 143)

La moralidad (la conciencia de deber) es un hecho, un (*factum rationis*) y su única explicación posible es - según Kant – la autonomía de la voluntad, es decir, que la razón puede causar la conducta con independencia de las causas naturales y psicológicas. Pero la causa por la cual ello es posible no puede ser comprendida por la reflexión humana.

(Rodríguez Luño, 2006, p. 78)

El propio Kant en un párrafo muy significativo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a saber, en la “Observación final” reconoce la imposibilidad de fundamentar racionalmente la libertad. En sus propias palabras:

Si osara explicar cómo la razón puede ser práctica lo que sería una misma cosa con la tarea de explicar cómo sería posible la libertad. Pues no podemos explicar nada más que lo que podemos reducir a leyes cuyo objeto pueda darse en cualquier experiencia posible. Pero la libertad es una mera idea, cuya objetividad... nunca puede ser concebida, ni tampoco comprendida.

(Kant, 1973, p. 1953)<sup>4</sup>

Este es el gran problema, a mi entender, del formalismo kantiano. Tal como ha hemos citado, “sean cuales sean los fines que tengamos” (Kant, 1990, p.107) es susceptible de muchas interpretaciones. Es decir, siempre que se ajuste al procedimiento formal se puede proponer en sociedad la deliberación de fines como el aborto, la eutanasia, o la desaparición de toda una raza humana como ley general. Una vez que se separa el mundo de la persona del bien metafísico,<sup>5</sup> cualquier fin es susceptible de deliberación social<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cito por la traducción y edición argentina de 1973. En la edición española de Espasa Calpe de 1990 la traducción es la siguiente: “el uso práctico de la razón aplicada a la libertad conduce también a una necesidad absoluta, pero sólo de las leyes de las acciones de un ser racional como tal. Ahora bien, es un principio esencial de todo uso de nuestra razón elevar su conocimiento hasta la conciencia de su necesidad (pues sin ella no sería nunca conocimiento de la razón). Pero también es una limitación esencial de la misma razón el no poder conocer la necesidad ni de lo que existe o sucede ni de lo que puede suceder *sin poner una condición bajo la que ella existe o sucede o debe suceder*. De esta forma ...la satisfacción de la razón queda perpetuamente aplazada” (Kant, 1990, 153).

<sup>5</sup> Desde la psicología Víctor Frankl define el fin metafísico con las siguientes palabras: “lo bueno vendrá definido en términos de aquello susceptible de fomentar el pleno significado del ser. Y lo malo se definirá como aquello susceptible de dificultar o impedir el desarrollo pleno de significado”. (Frankl, 1999, p. 147).

<sup>6</sup> Esta consecuencia de los sistemas jurídicos inspirados en la moral kantiana se ha utilizado para intentar justificar la frase: “Nicht Schuldig” (no culpable) pronunciado por los jefes nazis en su exculpación de su responsabilidad material en el Genocidio durante los juicios de Nuremberg.

El proceso moderno por el cual el concepto de causa fue desapareciendo de las Ciencias llegó a su máximo nivel en el siglo XX. En el cual más que hablar de causalidad se habló y se habla hoy en día de correlación estadística. Como señala R. Bregue: “en el mismo sentido dos generaciones después de Comte, Bertrand Russell pudo anular incluso la propia noción de causa, manchada según él de un irremediable antropomorfismo” (Bregue,2016a,p.146). En este proceso de separación del individuo del marco metafísico, la voluntad adquiere fuerza rectora. La persona es voluntad de poder. Todo lo que considere bueno para ella y se pueda realizar con los medios a su alcance debe realizarse. El individuo no le debe nada instancias superiores, ni a tradiciones socioculturales. Como señala Bregue: “nada le pone en el ser, nada le afirma más en su legitimidad que él mismo, es decir, nada. 'He fundado mi causa sobre nada', esta frase que el filósofo alemán Max Stirner había tomada prestada a Goethe podría servir de lema al hombre moderno” (Bregue, 2016b, p. 30).

### 3. EL CONCEPTO METAFÍSICO DE CAUSALIDAD.

El segundo supuesto de Mises relaciona la estructura causal causa-efecto con la estructura temporal, estableciendo que la causa antecede temporalmente al efecto. Pero, si para actuar el actor debe conocer el efecto de su acción, la causalidad es previa al axioma de acción. Ahora bien, por otro lado, para reconocer una relación causal determinada tiene que percibir los resultados de su acción. Lo cual origina el círculo vicioso. Para resolver este círculo vicioso volvamos al tratamiento kantiano de la causalidad donde se origina el círculo vicioso. La obra de Kant da preeminencia al papel activo del hombre en el conocimiento: fundamenta la causalidad como principio de conocimiento. Pero queda por explicar el método para determinar las causas. En este segundo problema de la causalidad, Kant toma como ejemplo la física de Newton. En este modelo mecanicista todo lo que está en el tiempo tiene un antecedente que le determina rigurosamente.

No nos vamos a meter aquí en la importancia que tiene para la física el determinismo causal. Nos vamos a centrar en recuperar la unidad metafísica de la realidad. Nos vamos a centrar en el estudio de la acción humana y nos vamos a cuestionar si en la acción humana las causas tienen que ser antecedentes en el

tiempo. Mises parte de esta premisa kantiana de la causalidad, según la cual, la forma temporal de la causalidad es la condición para que se aplique el principio de causalidad a las cosas reales. El conocimiento de lo que ha acontecido con anterioridad es paso previo al conocimiento de la causa. *En esta forma temporal de la causalidad, el principio de causalidad es previo a la acción. Esta situación origina el círculo vicioso de Mises: el principio causal antecede a la acción; pero para conocer la causa que produce un efecto la acción tiene que estar terminada.*

El círculo vicioso surge de seguir a rajatabla el modelo kantiano<sup>7</sup> y colocar el antecedente de la acción humana en un tiempo previo a la acción, lo cual, como vamos a ver, es más que discutible. Retomemos la siguiente frase: *la persona actúa motivada por un futuro que ejerce sus efectos en el presente.* El antecedente de acción, la causa, no antecede en el tiempo a la acción, sino que la causa de acción es la realidad deseada que se proyecta en el futuro y a cuya obtención dedicamos nuestros esfuerzos presentes. La información relevante para la generación del sistema de medios y fines no es conocida de antemano; no está dada a disposición del actor como los datos de un problema matemático. La realidad es muy distinta. El fin que se persigue está en el futuro, es una realidad imaginada que se aspira conseguir. Desde el mismo momento de la concepción del fin, éste surte efectos sobre el presente (Rubio de Urquía, 1991, n. 691). El actor se afana en descubrir los medios necesarios para conseguir que su realidad imaginada se realice. En resumen, *el fin es una realidad imaginada y los medios hay que constituirlos; no están dados.* Lo único dado en la acción es pasado. Cuando decimos que el actor considera lo mejor aquello que está queriendo nos referimos a que voluntaria y conscientemente genera los medios y los fines.

En otras palabras, en la acción humana la causa no antecede a la acción, sino que se funda en la actividad proyectiva del hombre. Dice Zubiri:

Es esencial a mi modo de ver, introducir un tipo de lo que pudiéramos llamar *causalidad personal*. La idea clásica de causalidad (las cuatro causas) está esencialmente plasmada sobre las cosas naturales: es una causalidad natural. Pero naturaleza es tan sólo un modo de realidad; hay también las realidades personales. Y es necesario una conceptualización

metafísica de la causalidad personal. La causalidad entre personas en cuanto personas no puede vaciarse en las cuatro causas clásicas. Y sin embargo es estricta causalidad.

(Zubiri, 1983, p. 339).<sup>8</sup>

El estudio de la causalidad en las ciencias naturales siempre se ha planteado desde el efecto buscando la causa en un tiempo anterior. Pero en las ciencias sociales, ámbito donde el ser humano actúa, hay que tener en cuenta que el ser humano persigue un fin futuro que ejerce sus efectos sobre el presente. Con el concepto de causalidad personal desarrollado por Zubiri, el círculo vicioso entre causalidad y acción desaparece. La causa se constituye dentro de la estructura dinámica de la acción. La causalidad es una categoría metafísica<sup>9</sup>. Categoría de la realidad. Como señala Zubiri:

La Lógica es la metafísica del conocimiento, como la Ética es la metafísica de la vida, como la Filosofía de la naturaleza es la metafísica de la naturaleza... pero la metafísica es algo más... es dar un carácter preciso a aquello en qué consiste la ultimidad radical que busca la filosofía.

(Zubiri, 1995, pp. 16-17)

Vamos a mantener la terminología de Zubiri y denominar al dinamismo causal metafísico propio del ser humano *causalidad personal* y a diferenciarlo de la causalidad final. La primera se refiere al dinamismo personal por excelencia: la

<sup>7</sup> Como señalaba Ortega y Gasset, la teoría kantiana se podía convertir en "la jaula kantiana" que impidiese progresos filosóficos.

<sup>8</sup> Maurice Blondel también defiende un concepto de causalidad que se aplique a la acción humana y que no sea reducible a las cuatro causas clásicas. Se pregunta: "¿cómo pueden las diversas partes de un sistema orgánico cooperar de manera que lleguen a ser medio y fin porque una -causa eficiente- encuentra en la otra -causa final- una espontaneidad cómplice de la suya, que depende de una misma idea directriz?".

Ante esta pregunta nos ofrece la siguiente solución: "el vínculo causal resulta a su vez de una disposición objetiva y de una asociación empírica. Su originalidad consiste en ser a la vez analítico *a priori* y sintético *a posteriori*, porque cada uno de los sujetos que contribuyen al efecto producido es un agente principal" (Blondel, 1996, 264).

<sup>9</sup> La importancia de la capacidad proyectiva del hombre está perfectamente analizada en la obra de Martin Seligman, *Homo Prospectus* (2016) donde da un marco conceptual en el que explica cómo la acción humana tiene que explicar cómo el futuro actúa sobre las emociones y la construcción de las acciones y posibilidades de acción presentes. Seligman es fundador de la psicología positiva. En su libro *Authentic Happiness* (2002) gira el foco de la psicología del *pathos* de la patología de lo negativo a estudiar la persona como generación de acciones positivas. Ve a la persona como autor de su propia vida. Aquella persona que es capaz de generar acciones positivas es capaz de dar sentido y dirección a su vida

acción humana. Esta expresión también la encontramos en la obra de Karol Wojtyła. En su obra *Persona y Acción* afirma: "son las acciones del hombre, su actuar consciente, las que hacen de él *lo que y el que* realmente es. Esta forma del devenir humano presupone, por tanto, la eficacia o causalidad propia del hombre" (Wojtyła, 1982, p. 118). La causalidad personal tiene su ámbito de aplicación en el estudio de la realidad humana desde el punto de vista de la irreductibilidad de la persona a sus aspectos físicos<sup>10</sup>.

En la física, podemos hablar del principio físico de la causalidad final. Si consideramos la causa final física, damos por hecho que el fin del ser está dado. En cambio, en la causalidad personal el fin no está dado. Se constituye, junto con el descubrimiento de los medios en el proceso de acción<sup>11</sup>. El uso de la causa final física permite crear modelos en los que mecánicamente se consiguen los fines dados con los medios dados. En estos modelos no hay lugar para el error y el fracaso; posibilidades ambas plenamente integradas, si planteamos la causalidad desde la persona que genera sus propios fines como un elemento más del proceso.

La acción humana no es reducible al estudio de unas regularidades pasadas. Como indica Zubiri, la acción humana es autoposición: "y por lo tanto se sale del esquema antecedente-consecuente" (Zubiri, 1989, p. 92). En las ciencias naturales, la causalidad se estudia desde el efecto. Un fenómeno llama la atención y se intenta determinar sus causas. Si no es posible con certeza, al menos, se establece en términos estadísticos. Esta es la utilización científica usual del principio de causalidad, desde el efecto. Pero este principio sólo explica cómo ocurren las cosas. *Más que causas, son condiciones. Este principio no se plantea que el ser humano hace cosas con la realidad.* Sólo estudia lo que hay en un momento determinado. Este principio de ley: "no se plantea el problema de qué significa empezar y dejar de ser en la realidad" (Zubiri, 1989, p. 96). Este principio no es aplicable fuera del ámbito de los experimentos repetibles y

---

<sup>10</sup> Dentro de la psicología, el estudio de la personalidad como una psicología del ser se plantea en Abraham Maslow (1998, 1999): C. Rogers (2015).

<sup>11</sup> V. Frankl señala sobre esta misma realidad: "añadimos lo que dijo una vez Karl Jaspers: 'lo que uno es, lo ha conseguido a través de la causa que se ha dado a sí mismo para llegar a serlo'. O, tal como dijo Abraham H. Maslow: "la actualización debe realizarse comprometiéndose con un trabajo importante" (Frankl, 1999, p. 105).

controlables. Se tiene que ceñir a las leyes de la probabilidad. Pero *la probabilidad nada puede decir sobre lo que no existe, porque está por hacer*<sup>12</sup>.

Podría entenderse que este concepto de causalidad personal sugiere que la libertad es irrestricta porque esta causalidad eficiente propia de la acción humana es el ámbito de la libertad, como explica magistralmente Kant. Así la causalidad personal es la causa libre, es decir, el ser humano es el ser que afirma libremente su ser. Pero señala Víctor Frankl: “por más que el hombre sea según su esencia un ser espiritual, sigue siendo a pesar de ello un ser finito y limitado; esta limitación está acorde con su calidad de ser condicionado ya que *sólo potencialmente* es el hombre un ser *incondicionado*, mientras que *de hecho está siempre condicionado*” (Frankl, 1999, p. 125). El concepto de causalidad personal nos permite volver a incardinar la causalidad en la realidad. De esta manera, el cisma kantiano entre la realidad física, que sería la metafísica de la razón pura y, por otro lado, la acción humana y la sociedad, que sería la metafísica de la libertad, se vuelve a cerrar. La causalidad personal es el concepto aplicable a la acción humana, pero acción humana incardinada dentro de la realidad donde cabe la pregunta por la finalidad final o teleología de la vida humana. En términos metafísicos nos planteamos cuáles son las posibilidades reales de la libertad humana. Posibilidades que están incardinadas dentro del ámbito general del ser.<sup>13</sup>

Surgen dos temas importantes.

Primero, la persona es el único ser que puede atentar contra su propio ser. Es decir, este ámbito de la causalidad personal permite que una persona decida suicidarse<sup>14</sup>. Me podrán argumentar que tampoco hay que elegir ejemplos tan

---

<sup>12</sup> Apunta Víctor Frankl: “lo que se revela a la conciencia es lo que es; ahora bien, lo que se trae la conciencia no es algo que es, sino algo que debería ser. Algo que simplemente debe ser no es algo real no es actualidad sino mera posibilidad (aunque en un sentido más amplio y más ético, tal posibilidad puede representar una necesidad). Lo que ha emergido a la conciencia necesita todavía ser actualizado pero el interrogante estriba en saber cómo se puede tomar conciencia de algo a menos que se haya anticipado antes. Y no hay que olvidar que una anticipación tal sólo podría llevarse a cabo a través de la intuición” (Frankl, 1999, p. 50).

<sup>13</sup> Afirma Josep María Esquirol: “el concepto límite de creación se hace imprescindible porque la causalidad no puede explicar de ninguna manera *alguien incapaz de vida*. Por el acontecimiento la creación, alguien capaz de vida viene a la vida; un quien capaz de amar y de pensar viene a la vida; un quien capaz de generar y de ser generoso” (Esquirol, 2018, p. 182).

<sup>14</sup> Como señala Millán-Puelles: “en el caso del suicidio la oposición del libre *operari al esse*, dentro de una y la misma realidad está dada frontal y radicalmente. El suicida se auto-desposee de su ser actuando *con libertad*, porque de lo contrario no es propiamente un suicida” (Millán-Puelles, 2016, p. 31). Otro ejemplo para plasmar cómo al hacer nos realizamos como persona lo explica R.

extremos. Efectivamente, en nuestra vida diaria podemos incrementar nuestra capacidad de ser, nuestra excelencia, nuestras virtudes. O, podemos entrar en merma operativa, aumentar nuestros vicios. B. Spinoza hace las siguientes proposiciones: “por alegría entenderé, pues, en lo que sigue la *pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección*. Por tristeza, por el contrario, *la pasión por la cual pasa el alma a una menor perfección*” (Spinoza, *Ética*, parte IV, proposición XI, escolio). Estas definiciones de Spinoza apuntan a algo muy importante: la causalidad tiene que estar radicada en la realidad, tiene que ser un principio de la realidad. Señala I. Falgueras: “el legado de Espinosa recoge uno de los esfuerzos más denodados por encontrar un sentido realista el principio de causalidad, pues para el ser es causar” (Falgueras, 1997, p. 47). Pero estas definiciones de Spinoza basadas en su concepto de *causa sui* puede ser muy problemáticas. Se puede interpretar esta *causa sui* como un mantenerse en algo que ya se es: la realidad es y lo único que intenta es mantenerse en ese ser. De esta manera podemos entender las siguientes proposiciones de Spinoza: “el afán con que toda cosa ansía mantenerse en su ser, no es otra cosa que la verdadera esencia de la cosa misma” (*Ética*, III, proposición VII) y una de sus más importantes definiciones: “por realidad y perfección entiendo lo mismo” (*Ética*, II, definición VI).

Esta indicación a la filosofía de Spinoza tiene la virtud de ver la importancia de la causalidad con respecto a la acción humana. Señala que formamos nuestra personalidad por nuestros actos y hábitos. Pero un excesivo énfasis en la acción, en la autorrealización tiene el gran riesgo de reducir el ser a ser causa suya. Es decir, la filosofía de Spinoza puede reducirse a que este conocimiento de la causalidad se reduzca al único objetivo de conservar la vida. A ser autoconservación del ser personal. Lo cual abre una puerta al idealismo<sup>15</sup>. La causalidad personal, en nuestro análisis, se encuadra dentro de las cuatro causas

---

Spaemann con el caso del asesinato. Dice al respecto: “lo malo del asesinato no es que por él haya muerto alguien, sino que alguien ha hecho de sí mismo un asesino. Este es el sentido de la distinción de Aristóteles entre *poiesis* y *praxis*, entre el hacer y el actuar. La filosofía moral clásica se interesaba más por el lado práctico de la vida que por el poiético: no por lo que uno hace en el mundo, sino por lo que se hace a sí mismo cuando hace algo en el mundo” (Spaemann, 2003, p. 35). Cf. el apartado (5.4) “el trabajo como realización personal” para un análisis de los aspectos *poiéticos* y *práxicos* de la acción.

<sup>15</sup> Para una crítica de la causalidad de Spinoza ver Falgueras (1997, p. 41 y siguientes). Y R. Spaemann (2021, p. 99 y ss).

siendo la causalidad final la que da la razón de ser a la causalidad. Con el principio de causalidad personal, afirma Carlos Valverde:

es la persona entera la que está en juego en el actuar, vivimos toda la acción como algo conscientemente propio, creativo y personalizante...La persona puede entrar en una relación múltiple y consciente con el Absoluto y, lo que, es más, puede orientar correcta o incorrectamente esa relación porque la persona humana puede encararse con Dios y auto determinarse en contra de su voluntad

(Valverde, 2009, p. 1051)

En este capítulo defendemos que el concepto de causalidad personal es una interpretación añadida a las cuatro interpretaciones causales aristotélicas, es decir, es una interpretación por analogía que no agota el ser de la persona en la autorreferencia porque cortaría el nexo con la metafísica clásica<sup>16</sup>. Dentro de la metafísica clásica los tres principios bien establecidos son: primero, “cada ser es por su operación”. Segunda: “la operación perfecciona al ser” y, tercera: “cada ser tiende a un fin”. Todo ser o ente finito se enmarca en la causalidad final o de la visión teológica de la realidad. El principio de causalidad personal enmarca el proyecto de toda acción humana dentro de un marco metafísico, es decir, la persona queda encuadrada dentro de un todo mayor.

Dentro del ámbito metafísico es donde la causalidad muestra su verdadera importancia. Como afirma Zubiri:

lo que llamamos finalidad no es nada distinto del ser mismo de la causa: es la cosa misma en cuanto “es”.... La entidad desde el punto de vista terminal de su expansión es lo que llamamos el bien. Por esto la causa es, en cuanto causa, buena. Y el efecto es “bueno” precisamente porque al reproducir la causa resplandece en la bondad de ésta. La esencia de la causalidad es bondad.

---

<sup>16</sup> Como afirma I. Falgueras: “la causalidad pura no será entonces causa *de*, sino causa *con*. No es causa *de*, porque el efecto no se diferencia de ella; pero es causa *con* porque al coincidir con el efecto esa causalidad ha de ser plural. No existe causalidad real, sino *concausalidad* real” Falgueras, 1997, p. 42). Acierta S. Pinckaers al explicar esta concausalidad basada en el dinamismo de la personalidad. Señala: “la interioridad es dinámica. Consiste en el conocimiento y la voluntad que nos motiva a la acción, formándose como causas eficiente y final. Como causa eficiente, el conocimiento moral establece la responsabilidad de la persona al actuar. Operando como causa final, asegura una cierta maestría en la elección de los medios y los fines. Esta dimensión doble, a la cual hay que añadir la causalidad formal en la percepción racional del objeto, es lo que caracteriza el conocimiento moral” (Pinckaers, 1995, p. 59).

(Zubiri, 1994, p.473)

Si se rechaza este marco de referencia metafísico y teológico, podemos considerar que por encima del ser humano no hay nada, o aun existiendo ese algo o Alguien, es inaccesible al conocimiento. Surge una relación problemática entre antropología y ética, por un lado, y el marco metafísico-teológico de la persona. Señala R. Brague:

la modernidad invierte la percepción del contexto teológico de la antropología. En lugar de ser el hombre el que debe recibir su norma de una autoridad exterior, es él el que determina lo que sobre él puede reivindicar una autoridad. La relación entre el hombre y lo divino toma la figura de “o él o yo”. El humanismo tenderá entonces a realizarse como un ateísmo.

(R. Brage, 2016c, p. 17)

Por lo tanto, tenemos que referenciar dentro del problema de la causalidad la búsqueda de la causa final: sea el motor inmóvil, sea el Uno o el Otro. Como bien señala Carlos Valverde: “queda siempre Dios en cuanto omnipotente y plenitud de bien como el fundamento último del uso correcto de la libertad” (Valverde, 2009, p. 1050). Por lo tanto, el principio metafísico de causalidad nos abre la puerta al argumento ontológico de la existencia de Dios (H de Lubac, 2022).

En segundo lugar, Aristóteles abre su *Metafísica* con la famosa frase: “todos los hombres por naturaleza desean saber” (I, 980a20)<sup>17</sup>. Aparecen dos conceptos muy sugerentes: desear y conocer. Empecemos por el segundo: conocer. Podemos interpretar esta cita como que la persona es el ser que está abierto a todo ser. Se entiende así perfectamente la definición de Zubiri de la persona como animal de realidades (*Sobre el Hombre*, 1998, p. 47). El ámbito metafísico no es algo que esté detrás del ámbito antropológico. No es algo que esté detrás del ámbito ético, dando a entender que una persona puede primero ganar dinero con

---

<sup>17</sup> Señala Jean Grondin sobre este inicio de la *Metafísica* aristotélica: “el saber y la comprensión consisten pues en un ver el *eídos* de las cosas...es una aspiración por ver y contemplar la belleza de las cosas... todos los hombres aspiran a apoderarse, me gustaría decir, que a llenarse de esa belleza de las cosas... lo que se recuerda con eso es que el hombre forma parte del orden de la naturaleza que se caracteriza por su aspiración a cierto bien y a cierta super- vivencia” (Grondin, 2021, p. 81).

métodos ciertamente dudosos; luego sentirse fatal, dar dinero a la beneficencia; y luego plantearse qué hacer con su vida. En el ámbito metafísico estas preguntas se plantean a la vez. Lo *meta* no implica después de lo físico. Este transcendental no implica primero satisfacer la necesidad física, y luego cuestionarnos cómo la satisfacemos. Implica cuestionarnos desde el principio cómo satisfacemos la necesidad. Como señala Zubiri (1980): “no es algo allende lo físico, sino en lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un “trans” de lo físico, sino que es lo ‘físico mismo como trans’. Para ello hace falta superar el dualismo entre inteligir y sentir que condujo siempre a la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad” (Zubiri, 1980, p. 129).

Por otra parte, surge el deseo. Esa sensación de carencia unida al movimiento por satisfacerla. Movimiento que no se agota nunca. Como define Spinoza: “este esfuerzo cuando se refiere al alma sola se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina *apetito*... Entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia... *El deseo es el apetito más conciencia de él*” (Spinoza, *Ética*, III, prop. IX, escolio). Así como la necesidad se agota cuando se satisface, el deseo no se agota en la satisfacción. El deseo es siempre deseo de más. Como señala Josep María Esquirol: “desear es vivir y querer vivir, es sentir la vida y querer deleitarse aún más... el deseo es deseo de amplificar la vida, de mimarla de acrecentarla y de amarla” (Esquirol, 2018, pp. 52 y 58)

Deseo que puede empezar satisfacer las necesidades corporales y termina por el deseo natural de Dios. En el capítulo (2) hemos empezado por reconocer la realidad corpórea del ser humano y la existencia de las necesidades físicas en la configuración del ámbito antropológico sociocultural. Nuestra realidad física nos afecta. Apunta J. M. Esquirol:

la afección trae el movimiento o, mejor dicho, forma parte del mismo movimiento... lleva a las diversas modalidades del *deseo*, como tendencia a aumenta la satisfacción... El punto de partida es, como señalaba Aristóteles, el hecho de que el sentir del sentir sea placentero en sí mismo. Hay gozo en sentirnos vivos, y de ahí que expresemos las ganas de vivir más intensamente.

(Esquirol, 2018, p. 47)

Y nuestra realidad termina en el deseo de contemplar la realidad plena. Afirma Tolentino: "Cada ser humano es una posibilidad de Dios" (Tolentino, 2020, p. 40). Podemos interpretar esta definición de Tolentino de la siguiente manera. Partamos de que Dios es amor. Si aplicamos la definición aristotélica de amor como la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno para ella (*Retórica, II, 1381a*),<sup>18</sup> que la persona sea una posibilidad de Dios, le da la fe y la esperanza de que hay algo o Alguien que estará siempre velando por ella. Afirma Zubiri

La persona está esencial, constitutiva y *formalmente* referida a Dios y a los demás hombres. Comprendemos ahora que el *éros* de la naturaleza reviste un carácter nuevo. La efusión y expansión del ser personal no es como la tensión natural del *éros* se expande y difunde por la perfección personal de lo que ya se es. Es la donación, la *agápe* que nos lleva a Dios y a los demás hombres.

(Zubiri, 1994,p. 478)

Este ámbito metafísico de la realidad humana que estamos explorando nos ha llevado a la realidad Dios. Un punto que puede que a muchos lectores no les agrade o les cause un profundo rechazo. La importancia de Dios cómo realidad metafísica apunta a que ningún elemento de todos los que hemos ido analizando es autosuficiente, es decir, todos ellos nos refieren a los otros. Cada uno de estos elementos exige a los demás y nos remite a la unidad del sistema y a su principio metafísico: Dios. Durante muchos años se ha planteado la posibilidad de vivir "como si Dios no existiera"<sup>19</sup> de tal forma que, en la vida diaria, en las instituciones y en las organizaciones, la presencia de simbólica de Dios y la religión se destierran y se limitan a la esfera privada.

Esta situación que se originó en la modernidad al reducir las cuatro causas aristotélicas que planteaban el estudio del ser por analogía, tal como hemos visto, redujeron la causalidad eficiente al concepto de ley, de regularidades observables y contrastables. Conocer la realidad física ya no es conocer la esencia, sino poder manejarla; poder transformar la realidad. Surge la siguiente pregunta: ¿podemos tratar a Dios como si fuese una cosa? ¿Es la experiencia religiosa algo manejable

<sup>18</sup> Para un análisis de *Eros* en Aristóteles ver Henry Richardson (1992).

<sup>19</sup> Sobre las consecuencias de esta posibilidad para la filosofía de la religión ver Kolakowski (2012).

y contrastable? Como afirma Jean Grondin: “ciertamente no. En consecuencia, Dios no existe para una cierta modernidad, o existe únicamente como una superstición inventada por el cerebro humano” (Grondin, 2010, p. 25).

Lo único que proponemos en esta tesis es darle la vuelta a esta proposición y tener en cuenta que sería sensato actuar “como si Dios existiera”. Dando a entender que nuestra libertad, que es el ámbito donde se desarrollan los aspectos antropológicos y éticos, no es autofundante. Y que, sí por las razones que sean, se quiere cercenar la fundamentación metafísica de la libertad, las consecuencias pueden ser muy negativas, como se han vivido en el siglo XX donde se ha buscado la creación del *hombre nuevo* a través de la autorrealización en el trabajo, o a través del ensalzamiento de la raza superior.

La persona se realiza por apropiación de posibilidades. La persona, tal como hemos desarrollado en ámbito antropológico, es un ser-con: cosas con cosas-sentido; con otras personas y conmigo mismo. Todos estos elementos son recursos para la persona que los estructura en proyectos. O, dicho con otras palabras, el dinamismo de la causalidad personal es el dinamismo del proyecto. Afirma Zubiri: “la persona produce la posibilidad de la realidad antes de producir la realidad. Justamente es en lo que se parece a la Creación. Por eso he escrito alguna vez que la vida humana es cuasi-creación” (Zubiri, 1989, p. 239.) Pero no es creación absoluta. El ser humano participa del Ser, pero no se puede apropiarse toda la realidad porque simplemente no le pertenece. El ser humano no es realidad plena. Ser realidad plena es ser Dios. Introducir el concepto de causalidad personal nos permite aplicar este concepto al ámbito propio de la causalidad eficiente de la acción humana. Pero esta utilización no conlleva rechazar la causalidad final: preguntarnos para qué existe la naturaleza; para qué existe la persona humana y preguntarnos por el fin último al cual se ordena toda la vida humana. No podemos reducir la causalidad, siguiendo a Spinoza, a ser *causa sui*, a mantenerse en el ser. Esta mera existencia nos cerraría la puerta a la trascendencia. La causalidad final nos obliga a estar dentro de la estructura dinámica de toda realidad<sup>20</sup>. Nos remite a un marco mayor que la propia persona.

---

<sup>20</sup> Para la recuperación del marco teleológico de la realidad ver E. Gilson (1984).

Un marco dentro del cual la persona busca puntos de referencia. Trascender es trascender desde algo hacia algo dado. Hay un punto de partida *de* y un *hacia*.

Sin estas referencias reales, el proyecto se convierte en un mero *pro-yecto*. La vida humana se convierte en un mero movimiento fuera de su marco de referencia: fuera de la realidad humana. Como señala R. Brague, en la modernidad el proyecto se puede convertir: “en un movimiento en el que móvil (‘proyectil’) pierde el contacto con el motor y prosigue en su impulso” (Brague, 2016, p. 16). La vida humana se convierte así en un movimiento sin una trayectoria clara, simplemente un moverse por el moverse, sin principio, ni fin. Movimiento por la mera posibilidad de poder avanzar. Cuando en la modernidad se decide prescindir de la idea de un Dios creador y, a la vez, legislador, la naturaleza y el ser humano pierde su carácter divino. Esta posibilidad, este desencadenamiento del mundo y de la persona, es decir, rebajar el mundo y a la persona a mera cosa que simplemente tenemos que transformar implica una inversión de la relación entre la antropología y la teología. El humanismo ateo pierde el marco de referencia: la realidad humana. La modernidad no es que pierda solo a Dios, es que puede perder a la persona real. Está en el camino del antihumanismo<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Véase al respecto a H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*. (1990)

## CAPÍTULO 7

### LA HISTORICIDAD HUMANA: VIVIR EN EL HORIZONTE DE LA ETERNIDAD

#### 1. INTRODUCCION.

##### *La historicidad de la persona*

La primera aproximación a la realidad tempórea del ser humano es reconocer que la vida humana tiene una duración; se entiende que la vida dura una serie de años. Pero es duración con un orden bien determinado. El tiempo tiene pasado, presente y futuro. Como señala Mises, lo único que estamos afirmando es que: “quién actúa distingue el tiempo anterior a la acción, de un lado, el tiempo consumido por la misma, de otro, y el posterior a ella, en tercer lugar. No puede el ser humano desentenderse del tracto temporal” (Mises, 1995, p. 120). El tracto temporal -el antes, el ahora y el después- no solamente es una duración en tres partes, sino que estas tres partes tienen un cierto orden. Antes y después, significan antes y después en la ordenación.

Esta ordenación temporal, no solamente es una ordenación, sino una ordenación en la que, en cada momento, sólo existe una de las partes: el presente. El pasado ha dejado de existir; el futuro todavía no existe. Cuando la ordenación de los elementos de una magnitud es tal que la anterioridad y posterioridad en el orden significa que lo uno deja de ser lo que es lo otro, entonces es fluente. Señala Mises: “para la praxeología, entre el pasado y el futuro, extiéndese un presente amplio y real. La acción, como tal, se halla en el presente porque utiliza ese instante donde encarna su realidad” (Mises, 1995, p. 121)<sup>1</sup>. He aquí la clave para entender la historicidad de la persona<sup>2</sup>. El ser humano no vive en el tiempo, su historicidad es algo más radical: *el presente de ser humano está hecho del pasado y del futuro*. La

---

<sup>1</sup> Esta misma idea del presente la encontramos en H. Bergson. Nos comenta: “se define arbitrariamente el presente como *lo que es*, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*”. Ver H. Bergson, en *Matière et Mémoire*, en *Oeuvres* (1963, p. 291).

<sup>2</sup> El papel fundamental del tiempo fue destacado por el propio Menger. Consultar al respecto el apartado “Tiempo-Error” del capítulo primero de sus *Principios de Economía Política* (1983). Sobre este tema ver el artículo de A. M. Endres (1984). Afirma: “el tiempo histórico reina absolutamente en los *Grundsätze*” (Endres, 1984, p. 900). También Max Alter señala: “el proceso de cambio, *siendo el proceso causal*, sólo es comprensible como un proceso temporal” (Alter, 1982).

realidad humana no sólo está en el tiempo, sino que el tiempo está en ellas<sup>3</sup>. De suerte que el ser humano no solamente tiene un pasado y tiene un futuro, como en el mundo físico, sino que está hecho en su presente, de pasado y futuro.

La historicidad del ser humano, es decir, la fluencia del tiempo implica una dirección. El tiempo fluye del pasado hacia el futuro. Apunta Mises: “la acción influye exclusivamente sobre el futuro... el hombre adquiere conciencia del tiempo al proyectar la mutación de una situación actual insatisfactoria por otra futura más atractiva” (Mises, 1995, p. 120). La fluencia del tiempo significa que el ser humano está inexorablemente proyectado al futuro. No hay reversibilidad posible en la historicidad del ser humano. Cada momento vivido se convierte en pasado. El ahora del presente ingresa continuamente en el pasado quedando sólo retenido por la memoria. Son los fines que la persona conscientemente proyecta los que ejercen su efecto sobre el presente. Pero este presente se escapa; está constantemente fluyendo. No hay forma de retener el tiempo. La única forma que tiene la persona de salirse de lo dado, de la fluencia, es representarse mentalmente un esquema que sintetice los pasos que ha de dar para conseguir su objetivo. En otras palabras, el ser humano vence al tiempo a través del proyecto.

#### *La estructura sinóptica del proyecto.*

El tiempo del proyecto es el tiempo con que cuenta la persona para hacer su vida. El ser humano cuenta con el tiempo, con su tiempo, para hacer el proyecto. Esta estructura de contar con el tiempo no es independiente de la fluencia. El ser humano es un ser fluente, independientemente del proyecto. La vida del ser humano fluye inexorablemente en una dirección. La primera característica del proyecto es su fluencia. Todo proyecto es una sucesión de actividades. La forma de salirse de esta fluencia es a través de la inteligencia. El actor organiza la información que posee y se representa las actividades que ha de realizar para conseguir su objetivo. En otras palabras, se representa su propia vida como un todo, donde las etapas del proyecto son las partes que conforman su realidad deseada. A esta representación intelectual o proyección que el actor posee la

---

<sup>3</sup> Como señala Julián Marías: “Por eso, el mundo *actual*, quiero decir el que se constituye como tal en mi vida, es *sucesivo*, no en el sentido de que “pase” o “transcurra”, sino en el de que está compuesto de situaciones cambiantes, cuyos ingredientes “entran” y “salen” (Marías, 1995, p. 96).

vamos a denominar, siguiendo a Zubiri (1989), *estructura sinóptica*. ¿Qué es dicha estructura? La *estructura sinóptica* del proyecto es la forma de escapar de la fluencia. *Es una percepción del tiempo del que dispone el ser humano para realizar el proyecto*. En palabras de Zubiri:

el hombre tiene una inteligencia y una inteligencia en la que por su fluir tiene dos dimensiones distintas: de un lado, como acto psíquico, está sometida a un fluir, exactamente como todo lo demás: como sus sentimientos y sus voliciones y su vida entera. Es un fluir de actos de una manera indiscernida; cada acto respecto de otros fluye en la unidad del torrente de la conciencia. Esto es verdad. Pero lo que pasa al unísono es que la inteligencia ve precisamente su propia realidad fluente y cuenta con la realidad entera en cuanto tal, y, por consiguiente, se abre a la totalidad del campo de lo real en su carácter de fluente. Es el tiempo sinóptico. *Entonces esta visión del campo entero de la realidad fluente reobra sobre el momento presente de su fluencia, y este reobrar es justamente el proyecto*.

(Zubiri, 1989, p. 307)

Así se unen los dos aspectos temporales en el ser humano: *es fluyente porque es histórico y es proyectivo porque está abierto al futuro*<sup>4</sup>. La proyectividad es el tiempo como posibilidad propia del ser humano y de su vida. En todo proyecto, el ser humano tiene una visión *sinóptica*; las distintas etapas que forman el proyecto aparecen ordenadas secuencialmente y ejercen su efecto en el presente de acción. En el párrafo anterior, hemos puesto en cursivas la última frase del texto seleccionado de Zubiri porque expresa con claridad y precisión el nexo que existe entre el futuro proyectado y el presente de acción. La realidad deseada que el actor quiere realizar afecta a su historicidad, a su presente de acción. Esta afección del futuro sobre el presente es el material que maneja la creatividad. Ahora podemos entender, desde la historicidad de la persona, la explicación de la acción individual que dimos en el capítulo segundo: *el proyecto es el dinamismo de la creatividad*<sup>5</sup>. A través del concepto de *estructura sinóptica*

<sup>4</sup> Señala Julián Marías: “el tiempo no es mero transcurso o fluencia... el tiempo no se limita a ‘pasar’, sino que tiene estructura; y ésta no es la simple duración o cuantificación, sino la que impone la realidad proyectiva de la vida” ( Marías, 1995, p. 182).

<sup>5</sup> Cf el apartado (2.4) “la acción individual”.

se manifiesta la principal actividad de la creatividad. Esta capacidad creativa no es reducible a la información que maneja el actor, sino que su misión fundamental es manejar información prospectivamente, es decir, generar planes<sup>6</sup>.

La idea de *estructura sinóptica* del proyecto está presente en la obra de Mises. Lo expresa de manera concisa: "el hombre adquiere conciencia del tiempo al proyectar la mutación de una situación actual insatisfactoria por otra futura más atractiva" (Mises, 1995, p. 120). Con la unidad de la *estructura sinóptica* del tiempo y la fluencia se explica el significado de la frase: *dar tiempo al tiempo* (Zubiri, 1989, p. 307). Aquí el tiempo funciona dos veces. Desde el punto de vista sinóptico, hay que dejar que el tiempo fluya. Luego, en la fluencia del tiempo las ideas tienen que madurar, tienen que dar de sí. En todo proyecto se intenta ahorrar tiempo. Pero como señala Mises: "todo proyecto se ve sometido a la servidumbre del demasiado pronto y del demasiado tarde" (Mises, 1995, p. 167).

En la praxeología se hace hincapié en la importancia que tiene la *estructura sinóptica* del tiempo en la formación individual de los proyectos. Esta estructura es medible. El tiempo es una estructura ordenada, y como tal, admite una estructura métrica. La unidad de medida del tiempo es un movimiento periódico, y con este movimiento periódico se mensura la duración. Lo importante del tiempo es que es medible y no la medida del tiempo en sí. Para organizar las etapas de un proyecto es necesario contar con un tiempo para cada actividad. El tiempo así contabilizado, permite una estimación de la duración aproximada de la ejecución del proyecto. El actor puede con la cronometría organizar su tiempo de acción<sup>7</sup>.

Esta medida permite hacer comparaciones estadísticas. Por ejemplo, si la media de realización de una carrera universitaria son cuatro años, tardar el doble de años supone una pérdida de tiempo, visto desde fuera. Toda la estadística de tiempos medios permite al actor formarse una idea sobre actividades que nunca ha realizado. En este sentido, son una ayuda para la estructuración del proyecto. Pero

---

<sup>6</sup> Cf el apartado (3.3) "La dimensión cultural del mercado".

<sup>7</sup> Heidegger dice al respecto: "lo decisivo del *contar* el tiempo, bajo el punto de vista ontológico-existencial, tampoco debe verse, por ende, en la cuantificación del tiempo, sino que tiene que concebirse más originalmente o partiendo de la temporalidad del 'ser ahí' que cuenta con el tiempo" (Heidegger, 1993 p. 444).

como señala Mises: “ese tiempo que medimos, gracias a los distintos procedimientos mecánicos, pertenece siempre al pasado” (Mises, 1995, p. 121).

Nos encontramos otra vez con el círculo vicioso entre la causalidad y el tiempo, Por un lado, el tiempo es fluyente, de tal forma, que sólo existe el presente, el pasado, ya ha sido, y el futuro no existe ya que es un porvenir. Por otro lado, para actuar, la persona necesita conocer qué va a hacer. Y el conocimiento se presenta en la estructura causal antecedente-consecuente. El conocimiento previo para actuar solo se adquiere una vez terminada la acción. Estamos otra vez en el círculo vicioso entre la causalidad y el tiempo. Para salir de este círculo vicioso y explicar el tiempo como categoría metafísica necesitamos repasar la formación histórica del concepto de tiempo.

## 2. ANÁLISIS HISTÓRICO DEL TRATAMIENTO FILOSÓFICO DEL TIEMPO

### *El tiempo en Aristóteles*

En Aristóteles la causalidad se reduce a las causas del movimiento y el tiempo también se analiza desde el movimiento. En el análisis del tiempo en la *Física* hay que distinguir por claridad expositivas tres momentos o pasos en el análisis.

1) – Reconocimiento de la aporía del tiempo y planteamiento del problema.

2)- Definición del tiempo y estructura del pasado, presente y futuro dentro del movimiento del mundo físico.

3)- El tiempo humano.

1) – *Reconocimiento de la aporía del tiempo y planteamiento del problema.*

Aristóteles empieza el libro IV de la *Física* por determinar claramente la aporía del tiempo que está en la esencia del círculo vicioso de la causalidad. Así dice: “Que no es totalmente o que es, pero de manera oscura y difícil de captar, lo podemos sospechar de cuanto sigue. Pues una parte de él ha acontecido y yo no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el periódico. Pero parece imposible que lo está compuesto de no ser tenga parte en el ser” (*Física*, IV, 10, 218a). Efectivamente es una exposición clara y brillante de la aporía del tiempo. El tiempo no puede ser visto desde el pasado, que ya ha sido. Ni desde el futuro que todavía no es. Lo único que realmente es el presente puntual y evanescente. Y, por lo tanto, el tiempo hay que examinarlo dentro del cambio y el movimiento.

2)- *Definición del tiempo y estructura del pasado, presente y futuro dentro del movimiento del mundo físico.*

Entonces hay que establecer qué es el tiempo respecto al movimiento. Hay que distinguir un antes y un después. Y tiene que haber un antes y un después en el movimiento. Como el movimiento es continuo afirma Aristóteles: “toda magnitud es continua... Y puesto que en la magnitud hay un antes y un después, también en el movimiento tiene que haber un antes y un después por analogía con la magnitud”(Física, IV, 11, 219a15-20). Sigue Aristóteles definiendo el tiempo: “es evidente, entonces, que el tiempo es número del movimiento según el antes y el después, y es continuo, porque es número de algo continuo” (Física, IV, 11, 220a25). El ser en el tiempo de algo significa que su ser es mensurable. La aporía del tiempo se resuelve porque: “el ahora divide potencialmente, y en tanto que divide es siempre distinto, pero en tanto que uno es siempre el mismo, como el caso de las líneas matemáticas” (Física, IV, 13, 222a15). Aristóteles define magistralmente lo que, ahora, en matemáticas denominamos la potencia del continuo. Es decir, que en una recta entre dos puntos hay infinitas divisiones perfectamente ordenadas unas detrás de las otras. De ahí lo apropiado de la expresión de Aristóteles al hablar de potencia, ya que en una recta hay infinitas divisiones posibles. Pero el problema del tiempo queda hasta nuestros días expresado en términos matemáticos. En palabras de Aristóteles: “ser en el número significa que el número es de la cosa y que su ser es medido por el número en el cual es; luego si una cosa es en el tiempo, será medida por el tiempo” (Física, IV, 12, 221b15).

Este planteamiento físico del tiempo lleva a que la causalidad en la Edad Media se centró en el estudio del movimiento en el universo. Se discutía lo que se denominó la caída de los graves. Discutían si, cuando un cuerpo gravita en el espacio está o no compuesto el movimiento de caída con los movimientos de traslación que pueda tener este cuerpo. Galileo es, en opinión de X. Zubiri, quien cambia este punto de vista de la causalidad. Galileo defiende una nueva ciencia, en la cual nos va a decir cómo acontecen las cosas, mide unas dimensiones, unas duraciones de tiempo; mide una serie de cosas y puestos unos ciertos números, ve cómo efectivamente hay unos resultados que están expresados en otros números, función de los primeros. El problema de la fundamentación de la causalidad en la realidad desaparece y el problema que representaba para Aristóteles la determinación de las causas, se transforma en el estudio

estadístico de regularidades. Como señala Zubiri: "el problema de la causalidad [su fundamentación y la determinación de la causa] que había quedado reducido al plano de la causalidad eficiente ha pasado del plano de la causalidad eficiente al plano de la ley, de la *lex*" (Zubiri, 1989, p. 76).

### 3)- *El tiempo humano.*

¿Qué es para Aristóteles el tiempo humano? Dado su planteamiento físico la respuesta no puede ser otra que el ser temporal del ser humano es ser en el mundo. Dice Aristóteles: "se dice que los asuntos humanos son un círculo, y que hay un círculo en todas las otras cosas que tienen un movimiento natural y están sujetas a generación y destrucción" (*Física*, IV, 14, 223b25). Es dentro de este círculo de la generación y de la corrupción, es decir, dentro del círculo de la vida, donde la vida del ser humano dura. Pero no más allá de este mundo. Por mucho que el ser humano se pueda perfeccionar en la virtud, su reino es de este mundo. Y dentro de esta concepción es inconcebible, en nuestra opinión, plantear que el hombre sea *imago Dei*. O que aspire a una realización más allá de este mundo.

Una vez visto que el mundo antiguo tiene un límite en la forma de tratar la temporalidad del hombre queda una pregunta por responder. ¿Cómo era la vida en el mundo antiguo? La respuesta no puede ser otra que era una buena vida, dentro del ámbito de la *polis*. *La Ética a Nicómaco* empieza: "toda acción y libre acción parecen tender a algún bien" (*EN*, I, 1, 1094a). Es decir, había un proyecto de buena vida. Como Señala E. Lledó en su magnífica introducción a las éticas de Aristóteles<sup>8</sup>: "más que una ética del bien ser, que describiese, metafísicamente la teoría del Bien y el Mal abstractos, y, por tanto, inexistentes, la ética griega comenzó manifestando una jerarquía de actos y valores, a través de la que se vislumbra la lucha por el bienestar, por el asegurar, en condiciones adversas la defensa del yo y de la vida" (Lledó en *Aristóteles*, EN, 1995, p. 30).

Una vida humana, aunque fuera efímera, permitía vislumbrar una actividad superior de ser humano. Es lo que, a nuestro entender, hace tan enriquecedor recurrir a los planteamientos éticos de la Antigüedad para los problemas actuales. Nos permite pasar de la ética de la tercera persona, del observador imparcial agobiado con determinar el Mal o el Bien absolutos, a la ética aristotélica de la primera persona, preocupada por

---

<sup>8</sup> Los trabajos introductorios de E. Lledó a las *Éticas* de Aristóteles y los *Diálogos* de Platón se han publicado en un único tomo. Ver Lledó (2011).

justificarse un proyecto de vida dentro de una sociedad determinada. Y en este planteamiento de la ética de la primera persona hay una serie de consideraciones importantes. En Aristóteles hay un reconocimiento explícito a la necesidad de las provisiones físicas. Afirma: “sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados” (EN, X, 8,1178b34-36). Hay un reconocimiento de la actividad económica. Pero dentro de un orden: el orden de la *polis*. La actividad económica individual se ordena al mantenimiento del orden social. El individuo vive plenamente integrado en la sociedad. Así la persecución de fines individuales se ordena dentro del orden social. Afirma a este respecto E. Lledó: “aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es mucho más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades” (Lledó, en Aristóteles, 1995, p. 131).

Si hemos empezado por señalar que el inicio de la actividad fabril del hombre está caracteriza por la mano y su carácter universal de instrumento de instrumentos, esta universalidad tiene que estar ordenada a un fin. De esta manera, los deseos individuales que son infinitos, como la capacidad instrumental de la mano, tienen que estar ordenados dentro de la sociedad. En conclusión, la búsqueda del beneficio monetario por sí mismo, es decir, la consideración del lucro como principio rector del orden económico es claramente un vicio para Aristóteles. Señala Aristóteles: “se dedican a estos menesteres por afán de lucro... ambos obtienen ganancias por medios viles, al sacarlos de donde no deben, y de todas estas adquisiciones son modos ávidos de adquirir” (EN, IV, 1, 1122a10-13). Frente a este actuar vicioso existe el dar del hombre virtuoso. Que da por la belleza misma del acto de dar. Que da directamente y por el placer de dar. Dice Aristóteles: “el liberal dará por nobleza y rectamente, pues dará a quienes debe, cuanto y cuando debe y con las otras calificaciones que acompañan al dar rectamente. Y esto con agrado o sin pena” (EN, IV, 1, 1120a20-25).

Esta actividad económica está perfectamente encuadrada dentro de un proyecto vital. ¿Cuál es entonces este proyecto de vida de la antigüedad? Este proyecto la ofrece Platón al final del diálogo *Fedro*. Están hablando Sócrates y Fedro que se disponen a

continuar su viaje. Y Platón le pide a Fedro que dirija al dios Pan una plegaria. He aquí la plegaria:

Sócrates.- Oh, querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro, que considere rico al sabio, que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.

Fedro.- Pide todo esto para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos.

Sócrates.- Vayámonos.

(Platón, *Fedro* 279b)

No es de extrañar que al diálogo *Fedro* lo llamen el diálogo de la belleza. Esta belleza de un mundo ordenado donde la actividad económica tiene su puesto importante, pero claramente subordinado a la búsqueda de la excelencia en la acción. Señala Aristóteles: no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad.

(*EN*, X, 7, 1177b30-1178a)

#### *El tiempo en las confesiones de san Agustín.*

El Cristianismo marcó un cambio de época. Como señala J. Ratzinger, el Cristianismo supuso un cambio radical para la filosofía. Afirma lo siguiente: “El Dios que es *Logos* nos garantiza la racionalidad del mundo, la racionalidad de nuestro ser, la adecuación de la razón a Dios” (Ratzinger, 2016, p. 24).

En las páginas de *Las Confesiones* San Agustín apela constantemente a Dios para que le ilumine en la comprensión del mundo. Como creyente, San Agustín le pide a Dios que ayude a su razón para comprender el ser del mundo. Por ejemplo, al inicio del estudio del tiempo San Agustín dice: “Dame la oportunidad de meditar en los misterios de tu ley y no me cierres la puerta cuando intento acercarme a ella, pues no has querido que se escribieran en vano los misteriosos secretos de tantas páginas” (*Las Confesiones*, XI, II,

3). Le pide a Dios: “quisiera entender cómo hiciste en el principio el cielo y la tierra” (*Las Confesiones*, XI, III, 5).

Esto supone dos cambios radicales respecto a la Antigüedad. En primer lugar, en Aristóteles y Platón hay constantes referencias a lo divino en el hombre. El ser humano no se agota en lo económico, ni lo social. Pero, aparte de estas referencias éticas a la divinidad del hombre surge la siguiente pregunta, ¿cuál es el trabajo de Dios en la obra de la Filosofía Antigua? Muy pequeño. Como señala J. Ratzinger: “no es que se negara a Dios, no, nada de eso. Lo que se hizo fue no utilizarlo para la realidad que se tenía que orientar hacia él. Se quedaba sin trabajo” (Ratzinger, 2016, p. 15). En la filosofía antigua no hay Revelación y, por lo tanto, no hay un plan divino para el hombre. En segundo lugar, como consecuencia de lo dicho, dentro del Cristianismo todo se interpreta desde la creación. Así se entiende que San Agustín invoque a Dios para entender qué es el tiempo dentro de la creación del cielo y de la tierra.

Para el análisis del tiempo vamos a recorrer los tres pasos que dimos en el análisis del tiempo de Aristóteles.

*1) – Reconocimiento de la aporía del tiempo y planteamiento del problema.*

Igual que en la obra de Aristóteles, San Agustín define claramente la aporía del tiempo. Dice San Agustín: “el tiempo no puede existir todo él como presente. Verá además que todo el pasado es empujado por el futuro y que todo el futuro está precedido por el pasado, y que todo el pasado y el futuro son creados y transcurren por lo que es siempre es presente” (*Las Confesiones*, XI, XI, 13). Es decir, del presente, pasado o futuro sólo existe el presente. Pero, dada la importancia de la Creación, incardina el análisis del tiempo dentro de la creación del mundo.

*2)- Análisis del problema del tiempo dentro de la Creación.*

He aquí el gran salto. En el apartado anterior hemos visto cómo Aristóteles analiza la estructura del tiempo dentro del mundo físico. Se reduce a un problema físico. En cambio, en San Agustín la estructura del tiempo se incardina en el análisis de la creación. Abandona el mundo físico y se introduce en el mundo espiritual y divino. Dentro del contexto de la creación San Agustín describe la aporía del tiempo:

pero de esos dos tiempos, el pasado y el futuro, ¿cómo pueden existir, si el pasado ya no existe y el futuro todavía no existe? En cuanto al presente, si siempre fuera presente y no llegara a ser pasado, yo nos sería tiempo sino eternidad. Y si el

presente, para ser tiempo, necesita que llegue a ser pasado ¿cómo decimos que existe el presente, si su razón de ser consiste en dejar de ser, de modo que en realidad no podemos decir que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no existir?

(*Las Confesiones*, XI, XIV, 17)

En definitiva, tenemos el reconocimiento de la problemática el tiempo, como en Aristóteles, pero dentro de unas coordenadas filosóficas totalmente distintas. Surge la siguiente pregunta: ¿qué es el presente para San Agustín? Él es plenamente consciente que el tiempo está relacionado con el movimiento, ya que el tiempo es duración. Pero descarta reducir el tiempo a movimiento como hace Aristóteles. Dice San Agustín: “Por tanto si el movimiento de un cuerpo es una cosa, y otra aquello con que medimos la duración del movimiento ¿quién no ve cuál de estas dos cosas debe llamarse tiempo con más propiedad?... El tiempo, en definitiva, no es el movimiento de los cuerpos” (*Las Confesiones*, XI, XIV, 31). No es por lo tanto el tiempo duración, aunque se mida; ni movimiento, aunque midamos el tiempo por el movimiento.

A continuación, define qué es el tiempo. Dice San Agustín: “por eso me ha parecido que el tiempo no es otra cosa que una extensión, aunque no sé de qué es extensión y me extrañaría que no fuera de la propia alma” (*Las Confesiones*, XI, XXIV, 33). Para San Agustín que el tiempo sea medible no implica reducir el tiempo a magnitud física cómo hace Aristóteles, ya que el tiempo es una extensión del alma. Para San Agustín es la vivencia psicológica del paso del tiempo lo que define el tiempo. En sus propias palabras: “en ti alma mía, mido yo el tiempo. No me importunes que así es. No te aturdas con la magnitud de tus sensaciones. En ti, vuelvo a repetir, mido yo el tiempo. La sensación que en ti producen las cosas que pasan y que permanece cuando han pasado es lo que yo mido como presente” (*Las Confesiones*, XI, XXVII).

3)- *El tiempo humano: la estructura del pasado, presente y futuro.*

El presente es la experiencia psicológica de lo que permanece en el alma. Como dice San Agustín: “mido algo de mi memoria que permanece fijo en ella” (*Las Confesiones*, XI, XXVII, 35). Aparece la famosa clasificación de San Agustín del tiempo en presente del pasado, presente del presente y presente del futuro con la siguiente descripción psicológica del tiempo:

quizás sería más exacto decir que los tres tiempos son: el presente de las cosas pasadas, el presente de las cosas presentes y el presente de las cosas futuras.

Estas son tres cosas que hay dentro del alma y fuera de ella nos las veo. El presente de las cosas pasadas es la memoria. El presente de las cosas presentes es la visión. Y el presente de las cosas futuras la espera.

(*Las Confesiones*, XI, XXI, 26).

El círculo vicioso del tiempo se rompe en el planteamiento de San Agustín. El antecedente de acción, la causa, no antecede en el tiempo a la acción, sino que la causa de acción es la realidad deseada que se proyecta en el futuro y a cuya obtención dedicamos nuestros esfuerzos presentes. En otras palabras, en la acción humana la causa no antecede a la acción, sino que se funda en la actividad proyectiva del hombre. En mi opinión, San Agustín es el eslabón que permite transitar desde la Antigüedad a la Modernidad. Es el puente que no permite cruzar del mundo físico aristotélico al mundo de la subjetividad moderna. Ahora bien, en San Agustín el alma se queda dentro de sí misma proyectada hacia Dios. Dice San Agustín:

olvidando las cosas pasadas, no me distraiga con las cosas futuras y transitorias, sino que me lance hacia lo que está por delante. Porque no a través de la distracción, sino a través de la atención corro en busca del premio a que Dios me llama desde lo alto, en donde oiré la voz de la alabanza, y contemplaré tu dulzura que no viene ni pasa

(*Las Confesiones*, XI, XXIX, 39).

#### *4. La economía del hombre interior: el orden económico en el mundo medieval*

Dentro de la visión agustiniana no hay cabida para la economía con afán de lucro. En el apartado anterior hemos visto cómo en el mundo antiguo se reconoce la importancia de los bienes externos, aún en la vida contemplativa. En la obra de San Agustín se acentúa la importancia de la vida interior con la renuncia de los bienes terrenales. En la antigüedad la vida excelsa era la contemplación y la vida del sabio. En cambio, en el medievo la vida excelsa era la del santo y la renuncia de los bienes terrenales. Dentro de esta visión hay poco campo para la búsqueda del beneficio monetario y la extensión de los mercados. Hay que esperar al siglo XV y la llegada del Renacimiento para que se avive el interés por el mundo y los asuntos pragmáticos.

Pero el medievo tuvo una importancia capital. Permitted el lento elaborar de las teorías filosóficas que fueron unificando la tradición filosófica antigua, el derecho romano y la fe judeocristiana. Teorías que permitieron el tránsito de la *polis* griega al Estado-nación

moderno. Dentro de esta correa de transmisión, San Agustín supone uno de los eslabones más importantes que permite una retención y ampliación de las bases antropológicas de la teoría de la acción.

### 3. EL CONCEPTO METAFÍSICO DEL TIEMPO HUMANO.

El acto se convierte en hábito y el hábito se convierte en carácter. El hábito, la *héxis*, no es una costumbre en el sentido peyorativo, no es la repetición pasiva de uso y costumbres resultado de la presión de la cultura y de la sociedad, sino una disposición estable de carácter, tal como define Aristóteles, *héxis proaretike* (II, 1106b, 36). Esta *héxis* se suele traducir como “modo de ser selectivo” o “modo electivo” lo cual oculta el carácter dinámico de esta categoría metafísica. Siguiendo a B. Forte preferimos traducir esta inclinación estable a obrar según el ser adquirido como “una especie de aptitud proyectiva” (Forte, 2000, p. 171). Esta disposición estable marca una intencionalidad y una dirección en el proyecto vital. Esta capacidad proyectiva que se fragua en el tiempo nos permite pasar de la visión del tiempo analógico, *cronos*, a la concepción del tiempo como *kairós* como oportunidad para desarrollar la propia vida.

Para desarrollar este concepto, *kairós*, es importante retomar el análisis del tiempo que realiza San Agustín en *Las confesiones*. La triple estructura de presente de pasado, presente de presente, y presente de futuro implica una relación entre el pasado como memoria; el presente como atención a la acción, y el futuro como esperanza. Esta triple dimensión del tiempo nos permite entender que el *kairós* es el recurso básico de la acción humana o, podríamos decir, que *el tiempo es tiempo para la vida*<sup>9</sup>. Esta estructura dinámica o dinamismo implica que el futuro no es un porvenir, sino un *porhacer*. Son las posibilidades para realizar basadas en lo que ya somos. Como señala Ortega Gasset: “poder hoy seguir en su ayer sin dejar por eso de vivir para el futuro, poder existir en el verdadero presente, ya que el presente es

---

<sup>9</sup> Dice José Tolentino: “se puede experimentar el tiempo como una realidad cualitativa, es decir, como ‘tiempo para’. Lo que en este caso se acentúa no es tanto la duración como el momento propicio, el punto de conversión, la hora de la acogida de la gracia capaz de modificar los puntos de referencia del mundo. Cuando sucede esto el *chrónos* se transforma en *kairós*” (Tolentino, 2020b, p. 21). La siguiente afirmación de Ratzinger es un claro ejemplo de *kairós* como oportunidad vital mantenida a lo largo del tiempo: “Con la ordenación episcopal comienza el presente en mi camino vital... aquello que comenzó con la imposición de manos para la ordenación episcopal en la catedral de Múnich sigue siendo el ahora de mi vida” (Seewald, 2020, p. 594)

solo la presencia del pasado y del porvenir, el lugar donde pretérito y futuro efectivamente existen” (Ortega y Gasset, 1983, p. 41).

Hay que recordar que Aristóteles define la memoria como un modo de ser<sup>10</sup> afectado por el tiempo (Aristóteles, *Tratados breves de historia natural*, 449b25). El presente no es más que el tiempo extendido donde activamente realizamos la acción<sup>11</sup>. Estas tres dimensiones son fundamentales porque son dimensiones de la realidad del ser humano. En otras palabras, como señala Gabriel Amengual: “el recuerdo la atención y la percepción pertenecen a nuestra percepción y comprensión de la realidad porque ella misma se nos presenta distendida” (Amengual, 2016, p. 327) Y continua: “el tiempo de nuestra vida y de nuestra acción... puede, por tanto, entenderse como la unidad dialéctica de posibilidad real (futuro), necesidad (pasado) y operatividad (presente) como el conjunto de las tres modalidades ontológicas” (Amengual, 2016, p. 327)<sup>12</sup>.

En nuestro camino partiendo de la antropología hemos llegado a la ética, y de la ética a la metafísica. Ahora desde el ámbito metafísico vislumbramos el horizonte de la teología. Esta afirmación, que pudiera parecer polémica, es plenamente asumible en los días de hoy. Si en el siglo XX se hablaba de la superación de la religión, en las primeras décadas del siglo XXI estamos asistiendo al resurgimiento de la religión. Aunque muchas personas pueden desarrollar perfectamente su vida sin ninguna referencia a Dios, el deseo de Dios sigue existiendo, sigue latiendo en los corazones. Este deseo de algo que nos supera; de algo que en el fondo es el bien último. Aquello en lo cual podemos descansar. La pregunta por cuál es el deseo natural de la personal sigue vigente. Benedicto XVI en su primera encíclica *Deus caritas est* analiza el dinamismo del amor humano; analiza la estructura dinámica del amor como la libre afirmación del ser personal. En otro texto, J. Ratzinger afirma: “El deseo

---

<sup>10</sup> Señala Ratzinger: “vivimos porque estamos inscritos en la memoria de Dios. En la memoria de Dios no somos una sombra, un mero ‘recuerdo’: estar en la memoria Dios significa vivir, vivir enteramente, ser enteramente nosotros mismos” (Ratzinger, 2017, p. 16).

<sup>11</sup> La importancia del presente de futuro de San Agustín ha sido demostrada por la ciencia. El neurocientífico Joaquín Fuster en su excelente libro *Cerebro y Libertad* (2014) explica pormenorizadamente la importancia de su concepto “memoria de futuro” para la formación de los planes de la acción personal.

<sup>12</sup> Como señala Ratzinger: “el hombre tiene tiempo no solo física sino también antropológicamente. Enlazando con Agustín, a este ‘tiempo humano’ vamos a darle el nombre de tiempo de la memoria. Podemos añadir por nuestra parte que este tiempo de la memoria lleva la impronta de la relación del hombre con el mundo corpóreo, aunque no está totalmente atado a este ni puede disolverse en él” (Ratzinger, 2007, p. 199).

de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios, y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y solo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar” (Ratzinger, 2013 p, 39)

Estas posibilidades reales que nos remiten al deseo, como ya hemos tratado en el capítulo anterior, presenta un gran peligro porque puede ser que este deseo no tenga más horizonte que la propia persona. Es decir, esa sensación de carencia unida al movimiento para satisfacerla se puede reducir a una *egología*, en un engrandecimiento del yo. Pero, el deseo metafísico siguiendo a E. Lévinas, nos remite a otra cosa más allá de nosotros mismos. Afirma E. Lévinas: “Hemos planteado la metafísica como Deseo. Hemos descrito el Deseo como la ‘medida’ de lo Infinito que ningún término, ninguna satisfacción detiene (Deseo opuesto a la Necesidad)...Plantear la metafísica como Deseo es interpretar la producción del ser-deseo que engendra el Deseo- como bondad” (Lévinas, 1999, p. 308). Corroborra G. Amengual: “la distinción entre deseo y necesidad ya apuntó a la grandeza del deseo mostrando su infinita apertura que fácilmente nos lleva a la apertura al Otro con mayúscula al Infinito” (Amengual, 2011, p. 76)

El deseo natural de la persona no puede ser otro que el deseo de Ser. Si Dios es plena realidad: “yo soy el que soy” (Génesis, 3. 14), El hombre como *imago Dei* es una posibilidad de Dios. (Tolentino, 2020, p. 40). La feliz idea de Tolentino de definir al hombre como posibilidad de Dios se ve refrendada en las siguientes palabras de Ratzinger: “la vida es Dios mismo, la comunión con él. Pertenerle, ser llamado por él, significa hallarse en la vida indestructible” (Ratzinger, 2017, p. 134).

Es curioso, porque esta afirmación implica un cambio radical del cristianismo porque, si dentro de la modernidad siempre se ha reducido todo a la persona y a sus posibilidades, Ruiz de la Peña señala que lo propio de la esperanza cristiana es esperar lo imposible. En sus propias palabras: “porque en efecto siendo Dios el único fundamento real de la esperanza humana, tiene sentido aguardar lo que es imposible para el hombre, pero no para Dios (Mateo, 10,27)” (Ruiz de la Peña, 1997, 290)

Hemos recorrido el mismo camino que Kant en la fundamentación de la metafísica de las costumbres porque esto es lo que hemos hecho: fundar metafísicamente el comportamiento humano. A lo largo de esta tesis aparecen las

tres preguntas kantianas: ¿qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? y cuarta y última pregunta: ¿Quién es el ser humano? adquieren en este siglo XXI una nueva reformulación. En el ámbito metafísico nos podemos preguntar qué tipo de persona he llegado a ser; qué tipo de acciones me han llevado a ser lo que lo soy. Apuntando claramente a la causalidad personal, y por último cabe preguntarse: ¿cómo he aprovechado mi tiempo vital? es decir qué he hecho con mi vida como *kairós*, como presente de acción. Cuántas oportunidades rechacé y cuáles oportunidades he aprovechado. Por lo tanto, mi ahora vital se va constituyendo por posibilidades incoadas en proyectos que van constituyendo mi ser personal. No hay persona que en algún momento de su vida no se pregunte quién es y qué está haciendo con su vida.

En muchos planteamientos filosóficos se contraponen el ser y el tener; la existencia y el ser; el hacer y el ser. Todas estas diferencias, que son esenciales, pueden llegar y dar lugar a contraposiciones que impidan una correcta intelección de la realidad humana. En el ámbito antropológico hemos empezado nuestra exposición por el haber corpóreo; por el tener corpóreo. Este ámbito antropológico nos refiere al hacer, a la acción humana cuya lógica es la ética: y este mismo hacer y tener adquiere su consistencia máxima con las preguntas por el ser. No es que la pregunta por el ser, la *meta* de la metafísica se plantee una vez que tengo y que he hecho, sino que la pregunta por el ser, me abre, aquí y ahora, a la ética de la primera persona: cómo yo estoy viviendo mi vida<sup>13</sup>. El qué hago con lo que tengo. Por lo tanto, tener, hacer y ser son tres ámbitos de la misma realidad el ser humano. En el capítulo anterior, la causalidad personal nos ha presentado los límites de la acción, los fines como los límites propios de la acción humana. Lo cual define nuestro ámbito de realidad y las fronteras de este. Señala G. Amengual: “[estos límites]...son señalizaciones de un lindero, dan testimonio del ámbito vecino con el que el ser humano colinda de manera constitutiva: el Otro por excelencia, Dios; por eso son tratados también en el ámbito teológico” (Amengual, 2016, p.384). La *meta* de la metafísica nos señala el máximo nivel de realidad al que podemos acceder: la

---

<sup>13</sup> Como titula Peter Sloterdijk su libro, *Has de cambiar tu vida* (2013), parafraseando la última frase del poema de Rilke (1908) *Torso arcaico de Apolo*, la ética de la primera persona apela a la persona concreta. No es un tratado sobre la vida impersonal, sino una exhortación para realizar *tu* vida.

teología. Cuanto más tenemos. más podemos hacer; cuánto más hacemos más somos, y cuanto más somos, más tenemos. Esta relación entre tener, hacer, y ser señala el incremento de la capacidad de ser de la persona Este incremento de posibilidades que se manifiesta en una ampliación del horizonte vital.

Ratzinger define la eternidad con las siguientes palabras: “la eternidad... es el poder creador que sostiene todo tiempo, que abarca el tiempo pasajero en su única actualidad y le da así su poder ser. No es carencia de tiempo, sino que fortalece el tiempo y por ser el hoy contemporáneo todos los tiempos puede actuar también en todo el tiempo” (Ratzinger, 2013, p. 264)<sup>14</sup>. *La eternidad no es la inmortalidad, sino vivir en el horizonte la eternidad. Que en el presente de acción tengamos potencialmente todas las posibilidades a nuestro alcance*<sup>15</sup>. Somos seres abiertos al futuro, pero seres corpóreos. Seres con manos. Es la mano la que sustenta el alma<sup>16</sup>. Hemos pasado del *ser a la mano* de Heidegger a *la mano que sustenta el alma*. Curiosamente es una de las máximas jesuíticas, tal como le gusta recordar a Carlos Valverde: “un aforismo del siglo XVII, decía: *Non coerceri a máximo, contineri autem in mínimo, hoc divino est.* (‘No verse limitado por lo máximo y estar contenido en lo mínimo es divino’)” (Valverde, 2009, p. 666). Bonita definición de la vida humana: potencialmente el ser humano no está limitado en su alma, pero se tiene que sustentar en su mínimo corpóreo: sus manos creadoras de instrumentos<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Dice Carlos Valverde: “en el concepto de eternidad no entran “lo pasado” y “lo futuro”, lo eterno se encuentra siempre en el presente, es lo que lo que es, lo que significa que posee en sí la plenitud del ser” (Valverde, 2009 p. 322, nota 47).

<sup>15</sup> Señala al respecto R. Spaemann: “el más allá de la eternidad no se entendió nunca en la tradición cristiana como un después temporal, sino en relación de simultaneidad en cada instante del tiempo” (Spaemann, 1980, p.14).

<sup>16</sup> Ratzinger afirma: “el alma no es otra cosa que la capacidad del hombre de relacionarse con la verdad, con el amor eterno. Ahora se ve correctamente la sucesión de las realidades: la verdad que es amor y que se llama Dios, da al ser humano eternidad” (Ratzinger, 2017, p. 302).

<sup>17</sup> Afirma Gadamer: “quizás Aristóteles continúe teniendo razón hasta el día de hoy cuando afirma que el alma no es otra cosa que la vitalidad del cuerpo, esa existencia que se perfecciona en sí misma y que él denominó entelequia” (Gadamer, 2017, p. 88). Dentro de esta nueva luz se puede reinterpretar el concepto de cuerpo. Apunta Ratzinger: “ se da aquí una lógica antropológica a la luz de la cual... los elementos materiales, constitutivos del organismo corporal humano adquieren su cualidad de ‘cuerpo’ únicamente gracias a que son organizados y determinados por la fuerza expresiva del alma... Cuerpo, en cuanto tal cuerpo, es lo que el alma se construye como su expresión corporal” (Ratzinger, 2017, p. 194). Simplemente estoy apuntando a un tema fascinante. La modernidad ha reducido el cuerpo humano a mera materia manipulable por la Ciencia. Afirma Gadamer: “ya no tenemos ningún concepto de cuerpo, porque todo aquello a lo que accedemos a través de la ciencia fundada en el cartesianismo es *corpus*, es decir, un objeto que está dado para nosotros de un modo que podemos manejar con medios científicos” (Gadamer, 2002, p. 131). Esta situación requiere un ingente trabajo de reinterpretación filosófica de la persona.

Podemos hablar del *ethos de la historicidad*<sup>18</sup> (Forte, 2000, p. 176 y ss) para entender cómo la distensión del alma de San Agustín se manifiesta en la estructura temporal de las virtudes cardinales. La justicia es “la virtud por la cual el sujeto moral acepta su presente” (Forte, 2000, p. 177). Toda persona para cambiar empieza por aceptar y reconocer lo que es realmente en cada momento. En segundo lugar, “la fortaleza dispone la persona correctamente hacia el futuro” (Forte, 2000, p. 177). Es enfrentarse al futuro; a lo que todavía no existe; a lo que está por venir sin miedo. Avanzar con valentía en la realización y consecución de las posibilidades vitales. La templanza “es la aceptación consciente del propio pasado” (Forte, 2000, p. 177). Sin la aceptación de lo que somos por nuestras acciones pasadas, es imposible aceptar el presente. Muchas veces hay que darle tiempo al tiempo. Dejar que el tiempo madure, de tal forma, que hay que evitar tanto el exceso del demasiado rápido, como el defecto del demasiado lento. Por último, la prudencia “es la actitud que las mantiene en equilibrio mutuo... la prudencia... ordena los medios y los fines al desarrollo estructurados según el finalismo profundo del ser personal” (Forte, 2000, p. 178)

Hemos planteado el estudio de la persona humana entre la necesidad y la posibilidad. Entre el estímulo y la respuesta la persona introduce el mundo objetivo de las instituciones y la cultura. Entre la necesidad y su satisfacción la persona actúa en el mundo objetivo y objetivado de las instituciones y la cultura. La persona se mueve entre la necesidad y la posibilidad. Este es su ámbito antropológico y ético. Hemos explicado cómo el mundo simbólico y pragmático nos libera de la necesidad imperiosa. Nos permite posicionarnos frente a nuestras necesidades. Es el ámbito de la libertad “de”. Ya hemos tratado la importancia que tiene la libertad “de” en la constitución de la modernidad: constituye el mundo de la autonomía personal. Constituye el mundo de la libertad de coacción del individuo frente a sus semejantes, pero también hemos visto la otra vertiente de la libertad la libertad “para”. Esta segunda vertiente de la libertad nos remite a la finalidad de la acción humana. Nos introduce en el mundo de las posibilidades, en el mundo de los

---

<sup>18</sup> Señala Ratzinger sobre la historicidad de la persona: “su modo especial de temporalidad procede, no en último lugar, de su relacionalidad, es decir, del hecho de que únicamente se hace él mismo en virtud de su ser con otros y en orden a otros... la red de co-humanidad representa, al mismo tiempo, una red de co-temporalidad” (Ratzinger, 2007, p. 199).

proyectos. En el capítulo anterior explicamos, al hablar de la estructura causal de la realidad, que la causalidad nos remite a la causa final. Surge una pregunta que toda persona se plantea: si yo ya tengo mis satisfacciones cubiertas cuál es el fin, cuál es el objetivo que persigo en mi vida. ¿Para qué vivo? Afirma Ignacio Falgueras: “si una actividad es capaz de ir más allá de toda limitación, incluso de la limitación de su ser, entonces se inscribe en el ámbito de la amplitud irrestricta o lo que es igual, es infinita potencialmente” (Falgueras, 1998, p. 121). Vivir en un mundo de posibilidades en plural nos posiciona ante un futuro abierto. Siguiendo la descripción de la eternidad de Ratzinger es situar a la persona *en el horizonte de la eternidad*. Es vivir abierto a un futuro irrestricto, mejor dicho, potencialmente irrestricto. La persona puede superarse a sí misma potencialmente. No tiene límites<sup>19</sup>. Podemos decidir libremente quedarnos en el ámbito de la libertad “de” y nos avanzar y no realizar la libertad “para”<sup>20</sup>. Esta aceptación pende de la aceptación del imperativo categórico del deber de ser y el querer ser. La persona que decide por esta opción limita las posibilidades vitales de su vida y, obviamente, esta fundamentación filosófica de su realidad vital le resultará inútil.

Esto produce una gran desazón vital: la persona está frente a su destino. El mero hecho de ser persona no implica la necesidad de elegir una determinada posibilidad. Como bien señala Ignacio Falgueras: “de ahí que la referencia a la libertad, a lo irrestricto se configure como una llamada o invitación. No es que la libertad humana tenga que *crecer* irrestrictamente, sino que relacionarse con el infinito en acto en la forma de un crecimiento irrestricto” (Falgueras, 1998, p. 121). Esta llamada se puede perfectamente rechazar. Como bien plantea Sartre en su famoso libro *El ser y la nada* (1943) la libertad “de” se puede plantear fuera de este vínculo hacia el futuro, es decir, se puede plantear desconectada de la libertad “para”. El individuo se puede mantener en un mundo vacío. En un mundo de mera espontaneidad. De mera existencia, sin esencia. De vivir tranquilamente en la nada metafísica. Esta forma de

---

<sup>19</sup> Señala Ratzinger: “sería bastante acertado definir la fe cristiana como filosofía de la libertad. Según la fe cristiana, ni la conciencia comprensiva ni la pura materia explican todo lo real; en la cima de todo hay una libertad que piensa, y que, al pensar, crea libertades; una libertad que convierte a la libertad en la configuración estructural de todo ser” (Ratzinger, 2016, p. 133).

<sup>20</sup> Señala Ratzinger: “según la fe cristiana, ni la conciencia comprensiva ni la pura materia explican todo lo real; en la cima de todo hay una libertad que piensa y que al pensar crea libertades; es una libertad que convierte a la libertad en la configuración estructural de todo ser” (Ratzinger, 2013, p. 103).

vida, en vez de ser un deseo irrestricto, un deseo natural de Dios, se reduce a ser, en palabras de Sastre, una *pasión inútil*<sup>21</sup>. Esta posibilidad vital, no olvidemos nunca que las posibilidades son plurales, es una *egología* llevada a su extremo<sup>22</sup>.

Si Dios es fundamento de la realidad, el ser humano es *capax Dei*, entendiendo por esto que el hombre es capaz de existir frente al infinito<sup>23</sup>. Como afirma Ignacio Falgueras: “ser libres respecto de sí mismos o ser libertad, implica no tener fijada la relación cuerpo-alma, ni inteligencia-voluntad, ni hombre-mundo, ni hombre-hombre, y además ser capaces de trascendernos incluso en el orden del ser, en pocas palabras, ser capaces de Dios” (Falgueras, 1998, p 124). Continúa Falgueras: “los actos trascendentales del hombre (ser-con y entender) son imágenes de Dios. La esencia elevada es semejanza de Dios... hacer pasar por el cuerpo toda la vida del espíritu, ésa es la insoslayable exigencia destinal del hombre elevado” (Falgueras, 1998, p. 161). La visión de la persona como *capax Dei* nos permite contextualizar el deseo humano dentro de la metafísica porque el deseo humano es insaciable<sup>24</sup>. Para Spinoza la esencia del ser humano es el deseo<sup>25</sup>. Por ello como señala Amengual: “haya que explicitar que es propio del hombre no solo permanecer en el ser y en vida, sino además este deseo es un deseo de ser” (Amengual, 2011, p. 69). Como el deseo es algo ambivalente, se mueve entre la necesidad originante y el infinito, puede volverse un deseo vacío de contenido existencial<sup>26</sup>, es perentorio dirigir este

---

<sup>21</sup> Dice J. M. Esquirol al respecto de esta sentencia de Sartre: “el hombre es una pasión, eso sí, pero ni ‘útil’ ni ‘inútil’ “ (p. 52). Y continúa: “deseo y vida se conjugan juntos. *El deseo es la vida viviéndose*” (Esquirol, 2018, p. 58).

<sup>22</sup> Señala Zubiri: “lo que hace posible sentirse desligado es la ‘suficiencia’ de la persona para hacerse a sí misma oriunda del éxito de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser, y la desligación de todo, son un mismo fenómeno... El tiempo actual es tiempo de ateísmo es una época soberbia de su propio éxito” (Zubiri, 1994, p. 449-452).

<sup>23</sup> J. M. Esquirol califica la vida humana como capacidad de crear; al ser humano como ser capaz de crear. Afirma: “cada uno de nosotros se encuentra viviendo. Se encuentra, sin decidirlo. Pero he aquí que, desde esta situación, es posible generar, crear. Somos nuevos en la vida, y podemos corresponder siendo también nosotros mismos generadores y creadores: de más amparo, de más fraternidad, de más belleza. Eso ya es mucho más que estar vivo: es *ser capaz de vida*” (Esquirol, 2018, p. 15).

<sup>24</sup> Sobre la problemática del deseo ver H. Richardson (2004).

<sup>25</sup> Nótese que los apartados III y IV de su *Ética* se dedican a los afectos para terminar en la quinta parte tratando la potencia del entendimiento o de la libertad humana,

<sup>26</sup> Este vacío existencial de la sociedad actual está perfectamente descrito por G Lipovetsky en su libro *La era del vacío* (2020a). Curiosamente dicha insatisfacción nos lleva a vivir bajo un permanente bombardeo de estímulos. Situación que analiza G. Lipovetsky en su libro *Gustar y emocionar* (2020b).

deseo a algo más grande que nosotros<sup>27</sup>. A una insatisfacción más profunda que nuestra dimensión individual: a la dimensión divina. Dios pasa a ser fundamento metafísico del ser de la persona. Como señala San Agustín: “nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (Agustín, *Confesiones*, I, 1).

Como bien señala R. Heilbroner (2020) los economistas somos los filósofos terrenales. En nuestro recorrido terrenal de la economía, tras pasar por los ámbitos antropológicos, éticos y metafísicos, hemos llegado a los límites entre lo humano y lo divino; entre lo terrenal y lo celestial. Aquí resuenan las palabras de J. Ritter ya mencionadas: *“la persona no alcanza su ser por naturaleza, sino éticamente”*. A estas palabras yo añadiría: *la persona no alcanza su ser, por naturaleza, sino que las alcanza antropológicamente, éticamente, y metafísicamente. Son los tres ámbitos de la realidad que constituyen la realidad de la persona. Se nos abre un horizonte ilimitado de posibilidades en términos antropológicos, éticos y metafísicos cuyo contenido es el desarrollo integral de la persona. Si la acepción metafísica del amor es la libre afirmación del ser, afirmamos que cualquier persona que es capaz de generar acciones positivas es capaz de dar sentido y dirección a su vida. Como afirma Carlos Valverde: “así se fundan la posibilidad y la realidad de la verdadera comunidad, hecho que tiene la máxima importancia en orden a una nueva metafísica de la existencia humana, que significaría una nueva manera de ser y de vivir la civilización del amor”* (Valverde, 2009. p. 423).

Amor e inteligencia son los dos fundamentos metafísicos de una antropología ampliada que define a la persona como animal de realidades abierto al infinito. Como señala Víctor Frankl: “lo que está anticipando el amor no es una necesidad ética, sino, más bien, una posibilidad personal. El amor revela potencialidades dormidas en la persona amada que está todavía no ha hechos reales” (Frankl, 1999, p. 51).

Una antropología ampliada cuyos fundamentos metafísicos nos abren a la teología y a la palabra de Dios: “en él vivimos y nos movemos y existimos” (Hechos 17:28). Dentro de esta posibilidad tiene pleno sentido la expresión de Tolentino: *el*

---

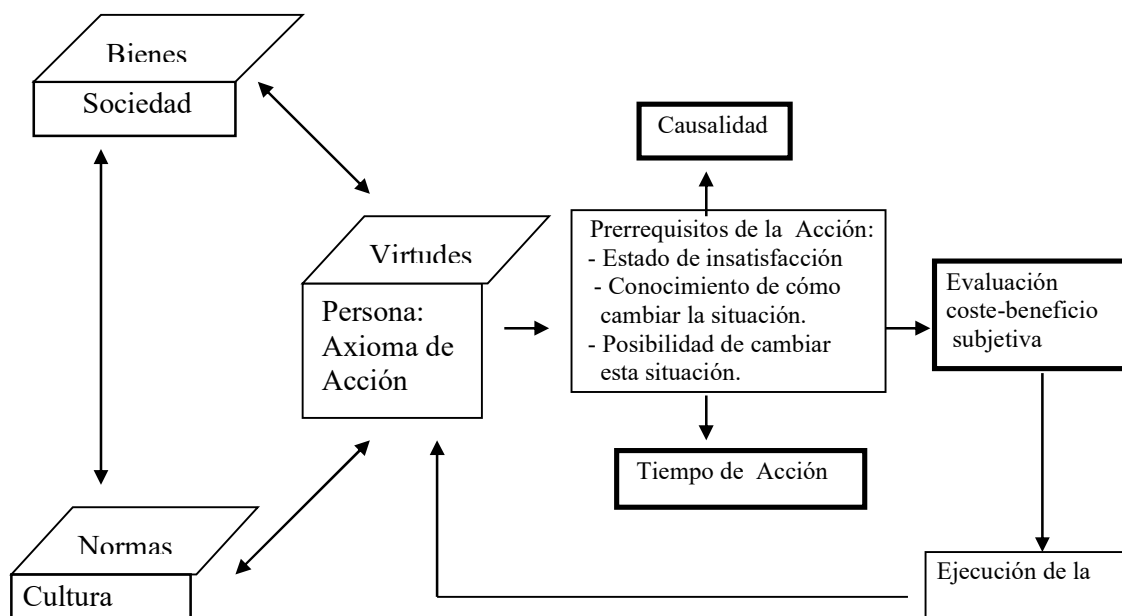
<sup>27</sup> Apunta Bruno Forte: “la inteligencia lee en profundidad (*intus-legit*) los dinamismos del *desiderum naturale* y vincula entre sí (*inter-legit*) los diversos aspectos de la realidad y del universo personal, permitiendo establecer la red de relaciones dialógicas en la persona se realiza y se dispone a entrar en relación con Dios de manera plenamente participativa y constructiva” (Forte, 2000, p. 175).

*ser humano es una posibilidad de Dios.* La esperanza cristiana nos abre un horizonte ilimitado de posibilidades en términos antropológicos, éticos y metafísicos, cuya finalidad es la economía de la salvación y cuyo contenido es el desarrollo integral de la persona. J. Ratzinger termina su libro *La esencia del cristianismo*, (2016, p. 300) haciendo referencia a las siguientes palabras de Cristo: “tened ánimo que yo he vencido al mundo” (Juan, 16, 33). A mi entender aquí resuenan las tremendas palabras de San Agustín: “*si autem dixeris, Sufficit, periisti*” (San Agustín, salmo 169, 15, 18). Con toda su carga humana: “*quien dice basta, perece*”. Un tremendo aviso frente a los riesgos del vacío existencial moderno. Si se renuncia a la dimensión metafísica de la historicidad personal, no solo se renuncia a Dios, se renuncia en términos antropológicos, éticos y metafísicos al *ethos* de la historicidad y al pleno desarrollo individual, social y cultural.

## CAPÍTULO 8

### CONCLUSIONES

Estamos en disposición de recapitular la estructura dinámica de la realidad humana. Mostrar la necesidad de cada característica antropológica, ética y metafísica demostrará la íntima relación entre los ámbitos antropológicos, éticos y metafísicos. Demostrará la íntima relación entre las estructuras del tener, del hacer y del ser humano. En resumen, se demostrará la estructura dinámica de la realidad humana.



*Esquema (8.1). Estructura filosófica de la realidad humana.*

#### 1)- Estructura formal de realidad.

Este esquema representa la estructura dinámica de realidad personal. Aparecen todas las características antropológicas, éticas y metafísicas necesarias para explicar la realidad humana. El punto de vista que hemos adoptado en esta tesis

es el estudio de la persona de carne y hueso. La vida humana entendida como un proceso dinámico en tres ámbitos. En una primera mirada a la realidad humana nos preguntamos por lo que una persona puede hacer: es el ámbito programático. Es el ámbito de los medios. En una segunda aproximación a esta misma realidad nos preguntamos por los fines: qué es lo que hace la persona. Es el ámbito ético. En una tercera aproximación a la misma realidad nos preguntamos qué tipo de persona es y puede llegar a ser cada individuo. La pregunta metafísica nos plantea qué tipo de persona quiero ser y puedo llegar a ser. Quede claro que no estamos hablando de tres realidades distintas, sino que es la misma realidad vista desde distintos ángulos. El *meta* de la metafísica no es un ámbito posterior al físico o antropológico y al ético, sino que plantea las preguntas radicales del sentido último de la vida humana.

2)- *Estructura material de la realidad.*

Si observamos la parte central del esquema (8.1) aparecen las tres características que definen el acto libre y voluntario. Primero, una persona tiene una insatisfacción. Existe una necesidad que genera un deseo. La segunda característica es que la persona tiene conocimiento para cambiar la situación. Y la tercera, es la voluntad para cambiar la situación. Estas son las características de la acción libre y voluntaria tal como la define Aristóteles.

Así, el acto observado, es decir, el intercambio de mercado es el resultado de la intervención de tres tipos de elementos: 1)- Elementos desiderativos que están presentes en los prerequisites de la acción. 2)- Elementos cognitivos. 3)- Elementos evaluativos, presentes en la evaluación coste-beneficio de los medios. El hecho de observar el intercambio no se explica por constatar las circunstancias en las que se ha plasmado. Si decimos que el precio de un kilo de patatas es 2,19 euros no estamos mencionando las causas que lo han originado. El intercambio como acto observado se ha de explicar por la intervención de los tres tipos de elementos que lo determinan.

3)- *Ámbito antropológico: la persona es un ser-con.*

Hemos empezado por definir en el capítulo (2) que la persona es un *ser-con*, es decir, que la persona para realizar su vida se encuentra con una serie de medios que le proporciona la sociedad y la cultura en un momento histórico determinado.

Es decir, para realizar su vida, a la persona, le es esencial otras personas, las instituciones y la cultura. Señalando con esta expresión la esencial apertura de la persona a sus semejantes mediando la sociedad y la cultura. Es decir, toda acción individual es, de suyo, social y tiene un significado cultural. Es en la convivencia y en la participación común de unos valores, creencias, conocimientos, donde se configuran las estructuras de medios y fines que constituyen la acción individual.

La economía es privativa del ser humano. La persona ha liberado su comportamiento del apremiante estímulo y ha intercalado entre ésta y su respuesta el mundo de los valores, sentimientos, proyectos, etc. Se ha *construido* un mundo no sólo de estímulos, sino de pensamientos que dirigen su acción. Este abandono del salvajismo hace que la vida del ser humano no se desarrolle entre cosas, sino entre cosas que son transfiguradas por el sentido que les otorgamos y, así, vivimos entre cosas-sentido. Entramos de lleno en el mundo simbólico de la cultura y la sociedad, que es el ámbito donde la economía adquiere su pleno sentido. Podemos considerar que la realidad económica *es un proceso de creación de posibilidades de acción que se realizan socialmente y se transmiten culturalmente.*

Definimos en el capítulo (2) un criterio de eficiencia de la realidad humana a nivel antropológico. Un marco institucional y cultural será más eficiente cuantas mayores sean las posibilidades de acción individuales que genere. Y visto desde la acción individual: la persona descubre, culturalmente, medios de acción en la sociedad. Siempre nos centramos en la persona como ser facultativo capaz de realizar acciones positivas y dar sentido y dirección a su vida.

#### *4) Ámbito antropológico: concepto de sociedad.*

El sistema social y su ordenación en instituciones parte de la acción individual en su aspecto primario: la convivencia. Las instituciones se derivan de la interacción humana. Toda acción sea interrelación social o sea intercambiasen mercado se realiza dentro de unas instituciones sociales. En el capítulo (2) hemos analizado cómo todas las instituciones sociales cumplen tres funciones. Primera satisfacer necesidades. Segunda, la estabilización del comportamiento, es decir, proveer normas. Tercera, adquieren un sentido cultural. En este marco

institucional se plantea “el problema del conocimiento A”: si toda acción se desarrolla en un marco institucional, las instituciones permiten que las expectativas que las personas de las personas concurren y se garantice el mutuo beneficio de las relaciones interpersonales. Es decir, la tendencia coordinadora a las expectativas viene garantizada por el proceso de institucionalización social.

5) *Ámbito antropológico: concepto de cultura.*

Las instituciones sociales forman el marco que sustenta el “edificio social”. Las posibilidades de acción se transmiten en la sociedad a través de la cultura. La tradición es el tesoro que se transmite de generación en generación. Es el precipitado de las posibilidades de acción que se entregan a las generaciones venideras. Cada generación ofrece a la siguiente una solución “del problema del conocimiento”, pero estas posibilidades que se transmiten han de ser aceptadas por los beneficiarios. Estas posibilidades recibidas han de garantizar a la generación venidera el desarrollo de su capacidad creativa. Este segundo enfoque acierta al señalar que las instituciones se mantienen mientras ofrezcan una solución a la creatividad individual. Este segundo enfoque lo denominamos “problema del conocimiento B”. El problema “A” plantea la estabilidad de las instituciones sociales y el “B” plantea la independencia de las personas particulares al sistema social. Problemas que se plantean de la siguiente manera: toda acción parte de un marco sociocultural (problema “A”). Pero, a su vez, todo marco sociocultural es transformado por las acciones individuales (problema “B”). La solución que ofrecemos se basaba en demostrar la íntima unión que existe entre ambos problemas: es necesario un marco institucional (solucionar el problema “A”) para que el individuo pueda actuar (resolver el problema “B”). Pero también es cierta la recíproca: que la persona actúe (solucionar el problema “B”) institucionaliza las expectativas de las personas (solucionar el problema “A”). Concluimos afirmando la solución del problema del “conocimiento A” exigía la solución del problema “B”.

Las instituciones sociales tienen su propio dinamismo que depende de las oportunidades que permitan a las personas para desarrollar su vida. Ahora podemos reformular esta premisa y postular lo siguiente: *un marco institucional y*

*cultural será más eficiente cuantas mayores sean las posibilidades de acción individuales que genere.*

*6) Ámbito antropológico: el concepto de empresariedad.*

En el capítulo (3), partiendo de la obra de Mises, hemos desarrollado el concepto clave de la empresariedad. Actividad que no es patrimonio exclusivo de algún grupo, sino que es ejercida por toda aquella persona. Entendemos por empresariedad *el ejercicio de la capacidad creadora de la persona sobre la realidad que le rodea.*

*Esta tesis es una fundamentación filosófica de la economía.* Nuestro núcleo teórico no se puede reducir a lo dado, a lo fáctico. No podemos explicar determinada estructura productiva reduciendo al individuo a mera mercancía intercambiable. La persona, por el hecho de ser actor de su propia vida, anticipa, evalúa y yerra. Si hemos partido del individuo de carne y hueso para estudiar el comportamiento económico, la clave para su comprensión está en que tengamos claro a qué nos referimos cuando hablamos de la capacidad empresarial de la persona. Es este concepto dinámico el que hace que la acción económica sea algo activo, creador y humano.

*7) Ámbito antropológico: el concepto de información.*

En el capítulo (3) hemos analizado la información con las siguientes características. Primero, es información subjetiva de tipo práctico, no científico. Segundo, es un conocimiento privativo y disperso. Esta información es un precipitado del que dispone cada persona. Tercero, es conocimiento tácito. Cualquier conocimiento por muy científico que sea siempre es el resultado de una intuición o acto de creación. Cuarto, es conocimiento transmisible. Con la estructura informativa del proyecto replanteamos los problemas del conocimiento “A” y “B” reconociendo que ese cúmulo de información que se transmite culturalmente es información práctica.

Si partimos del problema “A”, es decir, de la estabilización de las instituciones sociales, reconocemos que a través de la cultura cada persona recibe la tradición de su sociedad. *Reconocemos que este cúmulo de conocimiento, que constituye el problema del “conocimiento A”, es información práctica, privativa, tácita que se transmite.* Ahora bien, recordar es actualizar el sentido que tenía la información

recibida. Cada persona se cuestiona si dicha información le sirve aquí y ahora para ejecutar sus proyectos. Esta situación nos plantea el problema del “conocimiento B”: *toda información ha de tener sentido proyectivo*, es decir, ha de posibilitar realmente una acción. Este conocimiento es el material que maneja la capacidad creativa individual y que constituye el problema del “conocimiento B”.

El problema es únicamente uno: *la coordinación social de individuos que actúan con información práctica privativa, tácita y comunicable*. Ambas dimensiones conforman la información como una estructura dinámica. *Una estructura que es estable porque se transmite culturalmente y abierta al futuro de cada individuo porque es proyecto*.

8) *Ámbito antropológico: el concepto de competencia.*

La competencia del mercado como institución es un proceso dinámico de descubrimiento de medios y fines en todo el ámbito de aplicación de la empresarialidad. Este proceso de competición no tiene connotaciones negativas porque las interrelaciones sociales en los intercambios de mercado, siempre que la persona cumple las normas morales, tienden a la coordinación de las expectativas. Con las expresiones al uso en teoría de juegos, las interrelaciones y los intercambios de mercado son de suma positiva. El término “Big Bang social” denota la expansión de posibilidades de acción. Disponer de mayores medios es consecuencia de que la competencia sea un juego de suma positiva.

Estas son las razones para introducir el concepto de empresarialidad: *explicar la capacidad creativa de cualquier persona*. Creatividad y empresarialidad son las dos caras de la misma moneda.

9) *Ámbito antropológico: análisis coste-beneficio.*

El objeto propio de la ciencia económica: la relación medio-fin tiene un tratamiento totalmente distinto en esta tesis en comparación con el modelo económico dominante. En nuestro estudio la relación medio-fin es dinámica. Cada persona en el ejercicio de su creatividad descubre medios y crea posibilidades de acción. Las cosas pueden estar ahí como recursos, pero hasta que alguien no descubre en ellas una posibilidad de acción no pueden ser consideradas medios. Para avanzar en la comprensión de la creatividad individual hay que indagar en las motivaciones de la persona. Obviamente no estamos hablando de medios y

fines dados. Tanto los fines como los medios solo son entendibles en relación con el actor. La economía no se reduce a una mera teoría de la elección. Consiste en la actividad de crear los medios para conseguir los fines que la persona desea. *El recurso económico sólo es explicable en referencia a la acción humana.*

En esta tesis hay una clara división entre interacciones sociales no-monetizables e intercambios de mercado que son evaluaciones con precios. Ambas tienen la misma base antropológica, pero son acciones dentro de distintas instituciones. Así podemos explicar, tal como aparece en la parte central del esquema (8. 1), que toda acción tiene un análisis coste-beneficio. Es decir, en la configuración de medios y fines, la persona elige un curso de acción porque lo considera el mejor. Emprende este curso de acción porque lo considera el más beneficioso. Pero afirmar que toda acción implica una valoración coste-beneficio no implica ningún criterio maximizador. Realmente lo que estamos comparando son proyectos vitales tal como desarrollamos en el ámbito ético.

En el capítulo (2) definimos un criterio de coordinación social en función de las posibilidades de acción alternativo al criterio maximizador del paradigma económico dominante. Dado que hemos desarrollado la relación entre acción individual, instituciones sociales y cultura, el criterio admite tres formulaciones. Podemos formular el criterio de coordinación refiriéndonos a cada uno de los elementos. 1)- Respecto a las instituciones sociales el criterio es: *las instituciones sociales serán más eficientes cuantas mayores posibilidades de acción individual permitan.* 2)- Respecto a la cultura: *Los mecanismos de transmisión cultural serán más eficientes cuantas más posibilidades de acción fomenten.* 3)- Respecto a la acción individual: *la acción será más eficiente cuanto mayor sea su aporte a las instituciones y a la cultura.* Si tenemos que cuenta que esta separación es analítica y que la única realidad existente es la persona en acción podemos resumir los tres criterios en sólo uno: la coordinación mejora si *el proceso de creación de posibilidades de acción individuales que se realizan en las instituciones sociales y se transmiten culturalmente se amplía.*

10) *Ámbito antropológico: el mercado como institución social.*

En el capítulo (3) explicamos que la fundamentación de las categorías fundamentales de la economía, tales como la producción basada en la división del

trabajo, es extraeconómica. Su explicación requiere la interpretación de la economía dentro de un marco antropológico más amplio. Y defendemos la siguiente tesis: el mercado *como arquitectura de servicialidad basada en la contraprestación*. Esta posibilidad de intercambio en la que se basa la economía de mercado; esta tipificación de la esperanza en el intercambio se basa en que la división del trabajo se ha normalizado, se ha institucionalizado. Reinterpretamos la relación entre los dos problemas del conocimiento dentro del mercado como institución social: *la decisión de especializarse (el problema del conocimiento (B) se basa en que la división del trabajo sea la norma de comportamiento (problema del conocimiento A)*

La valoración del mercado como institución social se realiza con el criterio de eficiencia planteado en la conclusión (9) “*Ámbito antropológico: análisis coste-beneficio*”. En otras palabras, el mercado no es eficiente porque maximiza funciones de utilidad. El mercado es eficiente en cuanto crea posibilidades de acción individuales que se realizan en las instituciones sociales y se transmiten culturalmente. La característica propia del mercado es que constituye el área pragmática basada en la contraprestación. En su autonomía institucional es preceptivo el uso de los precios para hacer el cálculo coste-beneficio personal. Así como el socialismo real ha demostrado que sin precios es imposible el cálculo económico y el funcionamiento del mercado, podemos afirmar que los precios son una característica propia del mercado. Pero esta característica propia del mercado no se puede introducir en otras instituciones con el objetivo de mejorar su eficiencia institucional. Esta posibilidad sería una confusión en el ámbito antropológico de la dinámica de las instituciones en general, y del mercado, en particular.

Ahora podemos volvernos a retomar la primera pregunta que surgió en el capítulo primero. 1)- Si para explicar los fenómenos de mercado hay que salirse de las transacciones de mercado, ¿cuál es el ámbito de “lo económico”? ¿engloba “lo económico” transacciones mercantiles y no-mercantiles? Nuestra respuesta es bien clara y taxativa: hay una diferencia nítida entre el mercado como institución y el resto de las instituciones sociales. El mercado es una institución autónoma, pero está coordinada con las otras instituciones. Forma

parte del plexo social institucional y su funcionamiento como institución responde a los mismos criterios que las otras instituciones. La autonomía del mercado, es decir, su lógica como *como arquitectura de servicialidad basada en la contraprestación* exige la utilización de los precios, pero su realización como institución social se supedita a la lógica propia de cualquier institución. El mercado es autónomo, pero pertenece al ámbito antropológico de la realidad humana. Es correcto definir la economía como la ciencia de la utilidad; *del servir para*. Siempre que se tenga en cuenta, y no se caiga en el economicismo, que la utilidad o valor económico se basa en su relación de conveniencia con los fines del hombre. Es decir, el sistema de precios es condición necesaria, pero no suficiente para la pervivencia del mercado como institución. La durabilidad vendrá determinada por el éxito del mercado como medio de desarrollo de la capacidad creativa de las personas. El mercado tendrá éxito mientras ofrezca posibilidades reales de acción.

Para esta inserción del mercado dentro de la estructura de los fines de la persona necesitamos desarrollar los ámbitos éticos y metafísicos. (Cf. la conclusión (11) "Ámbito ético: la estructura formal de la ética" y la conclusión (18) "Ámbito metafísico: la historicidad de la persona").

*11) Ámbito ético: la estructura formal de la ética.*

Nuestra explicación del objeto material de la ética consiste en actos humanos en la medida en que la persona los realiza y los regula. Dicho de otra manera, los actos humanos se consideran desde el punto de vista de un "fin" o un "bien interno", pero tomando estos términos en un sentido completamente indeterminado, y centrándose en la ética como una estructura dinámica. Ahora bien, la ética implica dos dimensiones, una basada en la otra: la ética como estructura (la realidad constitutivamente ética del ser humano) y la ética como contenido (el principio del bien y el mal, los deberes, las prescripciones, etc.).

La ética clásica se estructura en un sistema de bienes, normas y virtudes que se configura por medio de la acción individual en las instituciones de una cultura particular. La virtud individual (*areté*) ocupa una posición central en el esquema (8.1), definiendo el paradigma que cada sociedad y cultura establece como el modelo de vida a realizar (*eudaimonia*).

La distinción entre medios y fines es relativa y cambiante. Por lo tanto, los bienes pueden tomarse a veces como fines y otras veces como medios. Esta es la razón por la cual presentamos la relación medios-fin dentro de la dimensión más amplia de posibilidades de acción, que incluye ambas. En la medida en que tengamos en cuenta las virtudes, el concepto de fin que usamos no puede usarse independientemente de ellas, es decir, nuestro esquema (8.1) no puede acomodar la noción de cálculo o maximización de un fin, entendido como un nivel o estado de satisfacción. En la medida en que introducimos la relación medio-fin en el marco ético clásico, debemos abandonar la visión instrumental de esa relación. En el mismo marco aristotélico, la ética elige y evalúa las diversas posibilidades de acción con las que ser humano construye su vida. La *praxis* aristotélica es una apropiación de posibilidades. En consecuencia, hablamos de *oportunidades para la acción*.

12) *Ámbito ético: la estructura material de la ética.*

La ética siguiendo el realismo aristotélico, no puede contentarse con reflexiones meramente formales, sino que debe ser material. Por lo tanto, hemos abordado el objeto material o el contenido de la ética que consiste en actos, hábitos o costumbres, y la vida en su totalidad unitaria: individual y social. En el ámbito ético hemos llegado a la siguiente conclusión: *el sistema ético no es una propiedad real del hombre, es una posibilidad real que el ser humano ha decidido mantener en común*. Esta es esta es la aportación irrenunciable de la modernidad la autonomía personal: *sentirse actor de la propia vida* tal como analizamos en el capítulo (4). Este es este es el irrenunciable legado de la modernidad los principios constitucionales de paz, libertad y justicia constituyen el fundamento de las democracias liberales.

Introducimos en el capítulo (4) un nuevo enfoque para una mejor comprensión de la propiedad privada como fundamento de la economía de mercado. Analizamos la propiedad privada *como* la institución donde prima la autoafirmación de cada uno frente a los demás, sin olvidar el aspecto de comunidad. La propiedad privada es *el reconocimiento social a la autonomía personal, al ejercicio de cada persona de su capacidad creadora y el usufructo de sus resultados*.

### 13) *Ámbito ético: la empresa como organización social.*

Basándonos en el concepto de empresariedad desarrollado en el capítulo (3), en el capítulo (5) desarrollamos una visión que implica una extensión de la economía. Las empresas ocupan una posición central como organizaciones básicas en la sociedad. Se trata de una visión dinámica, que muestra la importancia de la empresa como patrón de comportamiento en las relaciones sociales, en las que el protagonismo lo tiene la persona, y, el motor, el emprendimiento.

Podemos reformular el criterio de coordinación social expuesto en el capítulo (2) para la empresa como organización social. Este criterio admite tres formulaciones. Primero, respecto a las empresas, el criterio es: cuantas más posibilidades personales de acción ofrezcan, más eficientes serán las empresas. Segundo, respecto a la cultura emprendedora: cuantas más posibilidades de acción fomenten, más eficientes serán los mecanismos de transmisión cultural. Tercero, respecto a la acción individual: cuanto mayor sea su contribución a la empresa y a la cultura emprendedora, más eficiente será la acción individual. Si tenemos en cuenta que esta separación es analítica y que la única realidad existente es la persona en acción, podemos resumir los tres criterios en uno solo: *la coordinación mejora si se amplía el proceso de creación de posibilidades personales culturalmente transmitidas en las empresas.*

La economía de mercado es el medio para el desarrollo económico y la prosperidad. La creación de valor, motor de la organización moderna, no puede reducirse a un factor de producción o a un conocimiento objetivo. La creatividad se hace real al estructurar los medios y los fines en los proyectos. Pero es de fundamental importancia dejar claro que la capacidad creativa de la persona es dinámica. La creatividad no es dinámica porque se desarrolle en el tiempo, sino porque va más allá de lo inmediatamente dado. Este dinamismo que desarrolla la empresariedad o creatividad humana es la transformación de la realidad. La acción creativa es el resultado de nuestra capacidad de proyectarnos y de vislumbrar lo que puede existir en el futuro. El trasfondo de la acción no debe buscarse en el pasado, sino en el intento de sacar un presente más provechoso de un futuro que no existe.

Por tanto, no debemos reducir la función de la empresa a la de ganar dinero y pagar impuestos. Esto es necesario, pero no suficiente. *La función social de la empresa consiste en fomentar la capacidad creativa de sus empleados*

14) *Ámbito ético: la realización personal en el trabajo.*

La innovación creadora no puede ser una reducción, sino una ampliación de satisfacción de necesidades y una ampliación de posibilidades de acción. Estas posibilidades de acción, ya institucionalizadas, se transmiten a las personas para que realicen sus proyectos. Son estas características lo que le da tanta preeminencia al trabajo en nuestra sociedad. Ha pasado de ser una actividad con unas connotaciones negativas, de esfuerzo, sacrificio hasta transfigurarse en la actividad por excelencia para el desarrollo personal.

El trabajo como actividad no se reduce a un comando técnico. No solo producimos zapatos o construimos casas. En todo acto productivo buscamos algo más. Buscamos llevar a cabo esas acciones con facilidad, con la perfección del poder específico y la confianza en el objetivo. En toda acción hay efectos externos, *poiesis, facere*, e internos de *praxis, agere*. Es decir, los bienes externos y los internos se logran en el ámbito antropológico en el esquema: institución (bienes) – cultura (normas) – acción individual (virtudes). En este esquema dinámico, la ética es el sistema de bienes, normas y virtudes que hace coherente la acción personal en sus niveles social, cultural e individual. La virtud técnica (*habitus operatibus bonus*) es el cumplimiento o excelencia de la inteligencia respecto a la *poiesis, facere*, es decir, respecto al acto de producir bienes externos. Este es el reino de la prudencia (*phronesis*) que es el cumplimiento o excelencia respecto a la *praxis, agere*, es decir, el acto de *hacer* o la elección de buenas acciones. No estamos simplemente *produciendo* zapatos o casas; estamos *produciendo* buenos zapatos o casas. La dimensión ética da coherencia y sentido a la dimensión antropológica.

15) *Ámbito ético: la apertura radical de la persona a la metafísica.*

Las conclusiones (12), (13) y (14) se centran en el marco antropológico y ético. Permiten una razonable fundamentación de la propiedad privada como institución social; del mercado como institución, la empresa como organización social y el trabajo como realización personal. Cabe plantearse la siguiente

pregunta: ¿por qué tendríamos que pasar más allá, a plantearnos la pregunta por el ser en general?

En nuestra descripción formal de la estructura dinámica de la ética no nos hemos limitado al mero formalismo. Si nos concentramos simplemente en la forma, renunciando a todo contenido positivo sobre el bien, la virtud y, en general, el tipo de vida que deseamos vivir estaría en la ética kantiana, indiferente a lo que se hace mientras se haga en la forma de mera observancia del deber. Este es un gran problema del liberalismo desde que Locke elimina el estudio del bien de su antropología.

La persona actúa con libertad, pero esta libertad, la podemos ver como “libertad de”, es decir, libertad de coacción. Es la libertad moderna de indiferencia. En una segunda acepción, la libertad es “libertad para”. Es la libertad que marca el fin de la acción. Pero el fin, *el telos*, tiene dos acepciones. Primera, el fin como el objetivo o meta que el individuo quiere conseguir. Segundo, el fin como límite ontológico. Frontera de lo que puedo hacer y ser. Es decir, de los ámbitos de realidad en los que se desarrolla la propia vida. El ser humano es parte de una realidad que le supera. Dentro de la cual, efectivamente desarrolla su vida, y crea mundos que habita, pero esta creación no es una creación *ex nihilo*, ya que no es una creación de la nada. Es una creación desde y sobre una realidad física y metafísica que nos es previa. En otras palabras, la libertad requiere una fundamentación metafísica.

Aunque la teoría de la acción ha sido el fundamento teórico del desarrollo de la modernidad, esto no nos puede llevar a autofundar la acción como fuente de toda realidad. Más bien nos tiene que llevar a interrogarnos entre la relación de ámbito pragmático, el ámbito ético y las ulteriores dimensiones de la realidad. Siempre hay un plus de realidad en cualquier cosa que está ahí presente. Este plus de realidad, por descubrir, hacia el cual la persona puede dirigir su atención. Resumiendo, la persona se realiza en la acción, pero la acción no es el origen del ser de la persona. Para entender más aspectos de la realidad humana necesitamos acceder al ámbito metafísico.

16) *Ámbito metafísico: la causalidad personal.*

En el tratamiento de la filosofía moderna de la causalidad, el principio de causalidad es previo a la acción. Esta situación origina un círculo vicioso: el principio causal antecede a la acción; pero para conocer la causa que produce un efecto, la acción tiene que estar terminada. Este círculo vicioso surge de seguir a rajatabla el modelo kantiano y colocar el antecedente de la acción en un tiempo previo a la acción, lo cual, como explicamos en el capítulo (6), es más que discutible.

Con el concepto de causalidad personal desarrollado por Zubiri, el círculo vicioso entre causalidad y acción desaparece. La causa se constituye dentro de la estructura dinámica de la acción. La causalidad es una categoría metafísica. Es una categoría de la realidad.

El fin que se persigue está en el futuro, es una realidad imaginada que se aspira conseguir. El actor se afana en descubrir los medios necesarios para conseguir que su realidad imaginada se realice. En resumen, *el fin es una realidad imaginada y los medios hay que constituirlos; no están dados*. Lo único dado en la acción es pasado. Cuando decimos que el actor considera lo mejor aquello que está queriendo nos referimos a que voluntaria y conscientemente genera los medios y los fines. La causalidad personal es una apropiación de posibilidades. Es la realidad, en la medida en que es buena, la que nos hace preferirla. Y así, el bien moral es, en una de sus dimensiones, la realidad misma en la medida en que es deseable, y en otra dimensión, la realidad como una posibilidad apropiada.

Cada persona tiene posibilidades de acción. De estas posibilidades, ella se apropia de una y rechaza el resto. Esta asignación está determinada por el tipo de persona que es. En otras palabras, nuestros actos causan nuestros hábitos y actividades y nuestras actividades causan nuestra personalidad. Por lo tanto, podemos decir que formamos nuestra personalidad por apropiación causal. Aunque nos quedamos centrar en el ámbito del tener y de la producción, cada vez que hacemos algo estamos realizándonos como persona. Sea por hábito activo o por hábito pasivo siempre elegimos el tipo de persona que queremos ser.

Se puede interpretar la causalidad personal como autorrealización, pero tiene el gran riesgo de reducir el ser personal a una *egología*. De esta manera se corre el riesgo de romper el nexo entre la acción humana y la estructura metafísica de la realidad. En el capítulo (6) defendemos que el concepto de causalidad personal es una interpretación añadida a las cuatro interpretaciones causales aristotélicas, es decir, es una interpretación por analogía que no agota el ser de la persona en la autorreferencia porque cortarían el nexo con la metafísica clásica. El principio de causalidad personal enmarca el proyecto de toda acción humana dentro de un marco metafísico, es decir, la persona queda encuadrada dentro de un todo mayor.

Introducir el concepto de causalidad personal nos permite aplicar este concepto al ámbito propio de la causalidad eficiente de la acción humana. Pero esta utilización no conlleva rechazar la causalidad final: preguntarnos para qué existe la naturaleza; para qué existe la persona humana y preguntarnos por el fin último al cual se ordena toda la vida humana. No podemos reducir la causalidad, siguiendo a Spinoza, a ser *causa sui*, a mantenerse en el ser. Esta mera existencia nos cerraría la puerta a la trascendentalidad. La causalidad final nos obliga a estar dentro de la estructura dinámica de toda realidad. Nos remite a un marco mayor que la propia persona. Un marco dentro del cual la persona busca puntos de referencia. Trascender es trascender desde algo hacia algo dado. Hay un punto de partida *de* y un *hacia*.

17) *Ámbito metafísico: de la necesidad física al deseo metafísico.*

El problema al que nos enfrentamos es cómo superar la visión reduccionista de la economía que se centra en la maximización de beneficios y buscamos su otro modo de ser. Podemos decir que la filosofía dominante de la economía de mercado es una *egología*.

La necesidad humana no se entiende desde su origen fisiológico. El sentido de la necesidad humana viene mediado por la cultura. Es este mundo cultural, este mundo mixto, tal como lo define Lévinas, el que nos lleva de la necesidad fisiológica humana a la dimensión trascendental del ser humano: el deseo en su interpretación metafísica. En el capítulo (6) definimos el deseo humano como la “medida” de lo Infinito que ningún término, ninguna satisfacción colma. Deseo que

puede empezar por el deseo de satisfacer las necesidades corporales y termina por el deseo natural de Dios. *El deseo humano es un deseo de infinito*. Cuando en la modernidad se decide prescindir de la idea de un Dios creador y, a la vez, legislador, la naturaleza y el ser humano pierde su carácter divino. Esta posibilidad, este desencadenamiento del mundo y de la persona, es decir, rebajar el mundo y a la persona a mera cosa que simplemente tenemos que transformar implica una inversión de la relación entre la antropología, la ética y la metafísica. El humanismo ateo pierde el marco de referencia: la realidad humana. La modernidad no es que pierda solo a Dios, es que puede perder a la persona real

*18) Ámbito metafísico: la historicidad de la persona.*

El ser humano no vive en el tiempo, su historicidad es algo más radical: *el presente de ser humano está hecho del pasado y del futuro*. La realidad humana no sólo está en el tiempo, sino que el tiempo está en ellas. De suerte que el ser humano no solamente tiene un pasado y tiene un futuro, como en el mundo físico, sino que está hecho en su presente, de pasado y futuro.

Así se unen los dos aspectos temporales en el ser humano: *es fluyente porque es histórico y es proyectivo porque está abierto al futuro*. La proyectividad es el tiempo como posibilidad propia del ser humano y de su vida. En todo proyecto, el ser humano tiene una visión *sinóptica*; las distintas etapas que forman el proyecto aparecen ordenadas secuencialmente y ejercen su efecto en el presente de acción.

Esta afección del futuro sobre el presente es el material que maneja la creatividad. Ahora podemos entender, desde la historicidad de la persona, la explicación de la acción individual que dimos en el capítulo (2): *el proyecto es el dinamismo de la creatividad*. A través del concepto de *estructura sinóptica* se manifiesta la principal actividad de la creatividad.

Siguiendo a San Agustín en el capítulo (7) afirmamos que nuestro tiempo vital se estructura en tres dimensiones. Como presente de pasado es la *memoria*. En segundo lugar, como presente de presente es la *atención* a lo que ahora mismo se está realizando con los recursos constituidos en la acción. Y tercera dimensión es el futuro como expectativa. Esta triple dimensión, *memoria, atención, expectativa*, remite a la distensión temporal de la persona.

Esta triple dimensión del tiempo nos permite entender que el *kairós* es el recurso básico de la acción humana o, podríamos decir, que *el tiempo es tiempo para la vida*. Nuestro ahora vital se va constituyendo por posibilidades incoadas en proyectos que van constituyendo nuestro ser personal. Esta estructura dinámica o dinamismo implica que el futuro no es un porvenir, sino un *porhacer*. Son las posibilidades para realizar basadas en lo que ya somos.

Estas posibilidades reales que nos remiten al deseo, como ya hemos tratado en la conclusión (17) “Ámbito metafísico: de la necesidad física al deseo metafísico” presenta un gran peligro porque puede ser que este deseo no tenga más horizonte que la propia persona. Es decir, se puede reducir a una *egología*, en un engrandecimiento del yo. Esta posibilidad vital exacerba la voluntad de poder y anula la separación entre ámbitos monetizables y ámbitos no-monetizables del comportamiento humano. Al diluirse la diferencia ontológica entre lo antropológico, lo ético y lo metafísico se reduce todo comportamiento humano a intercambio de mercado. Se monetizan todas las áreas del comportamiento humano. Esta situación, esta posibilidad vital no puede más causar una merma ontológica. La libertad “de” se puede plantear fuera del vínculo de la persona hacia el futuro, es decir, se puede plantear desconectada de la libertad “para”. El individuo se puede mantener en un mundo vacío. En un mundo de mera espontaneidad. De mera existencia, sin esencia. De vivir tranquilamente en la nada metafísica. Esta posibilidad vital, no olvidemos nunca que las posibilidades son plurales, es una *egología* llevada a su extremo. Esta explicación nos sirve para responder a las preguntas segunda y tercera que planteamos en el capítulo. Segunda pregunta, ¿cuál es la diferencia entre los fenómenos de mercado y los no-mercantiles? 3)- Íntimamente unida a la segunda pregunta cabe plantearse la siguiente cuestión, ¿se puede reducir todo comportamiento humano a transacción de mercado?

Tal como explicamos en el capítulo (5) y recogemos en la conclusión (14) “la realización personal en el trabajo” existen en toda acción humana aspectos *poiéticos* y aspectos *práxicos*. Es decir, existen aspectos de producción, de generación de bienes externos. Y existen aspectos perfectivos, de realización personal. Si aceptamos la vía de la modernidad de reducir toda realidad humana

a sus aspectos de producción claramente no hay separación entre aspectos o áreas monetizables y no-monetizables del comportamiento humano. Y, por lo tanto, la respuesta a la tercera pregunta es afirmativa: se puede reproducir cualquier comportamiento humano a intercambio de mercado. Por una razón muy sencilla: en este planteamiento moderno *toda realidad humana es autoproducción*. Esta posibilidad de la modernidad que alcanza su máxima expresión con el marxismo reaparece bajo distintas formas en el siglo XXI. Todas ellas son apuestas por una *egología* extrema y conllevan una reducción ontológica del ser humano. Reducen la libertad a la libertad indiferencia, a la libertad “de”. Tal como hemos desarrollado a lo largo de la tesis, las consecuencias de esta posibilidad son unas mermas ontológicas. En el plano antropológico se intenta ampliar el uso de los precios fuera del ámbito del mercado (Cf. La conclusión (7) “Ámbito antropológico: el mercado como institución social”). En el ámbito ético se reduce la ética a un utilitarismo materialista (Cf. La conclusión (12) “Ámbito ético: la estructura material de la ética”) y se cierra el paso al ámbito metafísico. La persona vive en un vacío metafísico.

Para conjurar este riesgo valga recordar que el deseo es deseo de infinito. Deseo de algo que nos supera; de algo que en el fondo es el bien último. Aquello en lo cual podemos descansar. La pregunta por cuál es el deseo natural de la persona sigue vigente. El deseo natural de la persona no puede ser otro que el deseo de Ser.

*19) Ámbito metafísico: la apertura al futuro de la persona.*

La causalidad personal resumida en la conclusión (16) “Ámbito metafísico: la causalidad persona” nos ha presentado los límites de la acción, los fines como los límites propios de la acción humana. Lo cual define nuestro ámbito de realidad y las fronteras de este. Señala G. Amengual: [estos límites]...son señalizaciones de un lindero, dan testimonio del ámbito vecino con el que el ser humano colinda de manera constitutiva: el Otro por excelencia, Dios; por eso son tratados también en el ámbito teológico” (Amengual, 2016, p.384). La *meta* de la metafísica nos señala el máximo nivel de realidad al que podemos acceder: la teología. Cuanto más tenemos. más podemos hacer; cuánto más hacemos más somos, y cuanto más somos, más tenemos. Esta relación entre tener, hacer, y ser señala el

incremento de la capacidad de ser de la persona Este incremento de posibilidades que se manifiesta en una ampliación del horizonte vital.

Como explica Ratzinger, la eternidad no es la inmortalidad, sino vivir en el horizonte la eternidad. Que en el presente de acción tengamos potencialmente todas las posibilidades a nuestro alcance. Somos seres abiertos al futuro, pero seres corpóreos. Seres con manos. Es la mano la que sustenta el alma. Hemos pasado del *ser a la mano* de Heidegger a *la mano que sustenta el alma*. Bonita definición de la vida humana: potencialmente el ser humano no está limitado en su alma, pero se tiene que sustentar en su mínimo corpóreo: sus manos creadoras de instrumentos. Vivir en un mundo de posibilidades en plural nos posiciona ante un futuro abierto. Siguiendo la descripción de la eternidad de Ratzinger es situar a la persona *en el horizonte de la eternidad*. Es vivir abierto a un futuro irrestricto, mejor dicho, potencialmente irrestricto. La persona puede superarse a sí misma potencialmente. Como el deseo es algo ambivalente, se mueve entre la necesidad originante y el infinito, puede volverse un deseo vacío de contenido existencial, es perentorio dirigir este deseo a algo más grande que nosotros. A una insatisfacción más profunda que nuestra dimensión individual: a la dimensión divina. Dios pasa a ser fundamento metafísico del ser de la persona. La persona así radicada es *capax Dei*. Como afirma I. Falgueras: “los actos trascendentales del hombre (ser-con y entender) son imágenes de Dios. La esencia elevada es semejanza de Dios... hacer pasar por el cuerpo toda la vida del espíritu, ésa es la insoslayable exigencia destinal del hombre elevado” (Falgueras, 1998, p. 161).

*20) La fundamentación filosófica de la realidad humana: vuelta al ámbito antropológico.*

La ejecución del proyecto cierra la estructura de la acción. Sea cual sea el tipo de proyecto, su ejecución transforma el marco originario representado en el esquema (8.1). Cuando el proyecto está formado, se da la orden de marcha y se ejecuta. El carácter fluente del tiempo sólo permite realizar una actividad a la vez. La ejecución de una actividad tiene tres características fundamentales:

1) - Se crea información. La fase creativa engloba, tanto la proyección, como la realización. En el capítulo (2) expusimos que la información tiene dos dimensiones: primera dimensión: tiene un sentido *tenido*. En la proyección se

maneja la información de hechos pasados o de nuevas posibilidades realizables con los recursos. Segunda dimensión: la información debe tener un sentido real en la ejecución del proyecto. Estas dos dimensiones ponen de manifiesto la diferencia entre comprender un sentido, el sentido *tenido* y realizar una posibilidad, es decir, demostrar con hechos la actualidad del sentido. El ámbito metafísico nos remite al ámbito antropológico porque son las personas con sus acciones las que mantienen todo el entramado sociocultural que constituye el mundo personal.

2)- Al ejecutarse la acción se retroalimenta, se reactiva, mejor dicho, se actualiza todo el ámbito antropológico. La información generada en la ejecución no modifica sólo el proyecto de dicha posibilidad incoada, sino que retroalimenta toda la estructura de acción. Toda la estructura de medios y fines es pensada y evaluada a la luz de la nueva información. Con la nueva información los proyectos que estaban en estado latente adquieren nuevas perspectivas. Puede que nada más iniciarse un proyecto sea aconsejable transformarlo en otro proyecto<sup>1</sup>.

3)- El proyecto ejecutado es un nuevo recurso. La realización de cualquier proyecto transforma la realidad, sea la personalidad propia, sea la realidad exterior. Los recursos no están dados, *se constituyen en la actividad*. La frase tantas veces oída, *el mundo ya no es lo que era*, plasma la realidad dinámica de los recursos. Zubiri señala

La constitución del recurso desde el evento es algo fundamental... recursos que son en buena parte, herederos de las situaciones anteriores, y que consisten formalmente en ser posibilidad de acciones que vamos a ejecutar, y que una vez ejecutadas por apoderamiento y apropiación, dejan al yo en una situación de recurso sobre la cual va a montar sus ulteriores situaciones.

(Zubiri, 1898, p. 240)

---

<sup>1</sup> J. A. Marina relata que una vez se encontró con un amigo constructor al que preguntó si había construido el bloque de apartamentos en Málaga que proyectaba. El amigo le respondió que sí, pero que fue un bloque de oficinas en Barcelona. Marina comenta, "la respuesta fue incoherente, pues debió negar que hubiera realizado el primitivo proyecto. Sin embargo, mi amigo, que vivió la deriva de su idea primera, lo consideraba un único proyecto que se había modificado" (Marina, 1993, p. 201).

21) *La fundamentación filosófica de la realidad humana: su estructura dinámica.*

Como describe Pico della Mirandola en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486):

No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas.

Estas bellas y ciertas palabras de Pico della Mirandola apuntan algo muy importante expresado en la frase: “según tu ánimo”. La estructura filosófica del ser humano no implica inmovilismo, sino todo lo contrario. El dinamismo del ser humano siempre parte de un punto de referencia, tal como estudia la psicología. Cualquier cambio personal empieza por la aceptación de la situación de partida. Para mejorar o cambiar algo tengo que haber sabido lo que se quiere cambiar. No se puede cambiar o mejorar sin puntos de referencia. Como dice la psicología *name to domine* (nombrar para dominar). Hay que definir, nombrar la situación, el problema para saber qué elementos del mismo hay que mejorar. Es imposible cambiar una situación si no hay límites bien definidos; si no se define bien el objetivo y los medios para conseguirlo. Como señala G. Amengual: “los límites no se encuentran en los márgenes, sino en el medio de su vida de su ser y quehacer” (Amengual, 2016, p. 383). En una situación donde no se quiere poner límites o no se habla de restricciones es muy difícil el cambio. Para dar sentido a la vida hay que empezar por nombrarla. Por definir la situación vital. Vivir en la indeterminación lleva a la inanición. El tiempo de acción no es infinito, no es ilimitado, pero sí permite muchas posibilidades.

22) *La fundamentación filosófica de la realidad humana: preguntas básicas.*

Los fundamentos filosóficos de la realidad económica del siglo XXI renuevan el planteamiento kantiano. Kant desarrolló la fundamentación de la metafísica de las costumbres para plantear sus cuatro preguntas: ¿qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? y la cuarta: ¿Quién es el hombre?

Podemos reformular estas preguntas:

A un nivel antropológico: ¿qué puedo hacer en las instituciones en las que vivo? ¿Qué me ofrece esta organización en la que trabajo? ¿cuáles son los proyectos vitales que incrementan mis posibilidades y cuál es mi aportación a las instituciones y las organizaciones y a la cultura?

A un segundo nivel ético: ¿qué tipo de persona soy y quiero ser? ¿Puedo reducir mis aspiraciones vitales a ganar dinero?

A un nivel metafísico: si nos abrimos al horizonte de la eternidad y admitimos que el ser humano es una posibilidad de Dios, cabe preguntarme ¿cómo construir y realizar imposibles en este mundo? ¿cómo reactualizarla la esperanza para construir instituciones y organizaciones que promuevan la dignidad personal? ¿cómo me sustentó en la fe para generar prácticas que fortalezcan la prudencia, la justicia, fortaleza y la templanza?

Hemos recorrido el mismo camino que Kant en la fundamentación de la metafísica de las costumbres porque esto es lo que hemos hecho: fundar metafísicamente el comportamiento humano. A lo largo de esta tesis las preguntas kantianas adquieren en este siglo XXI una nueva reformulación. En el ámbito metafísico nos podemos preguntar qué tipo de persona he llegado a ser; qué tipo de acciones me han llevado a ser lo que lo soy. Apuntando claramente a la causalidad personal, y por último cabe preguntarse: ¿cómo he aprovechado mi tiempo vital? es decir qué he hecho con mi vida como *kairós*, como presente de acción. Cuántas oportunidades rechacé y cuáles oportunidades he aprovechado. Por lo tanto, mi ahora vital se va constituyendo por posibilidades incoadas en proyectos que van constituyendo mi ser personal. No hay persona que en algún momento de su vida no se pregunte quién es y qué está haciendo con su vida.

### 23) *La fundamentación filosófica de la realidad humana: ser capax Dei.*

Volvemos al marco originario de la acción, pero planteado desde el ámbito metafísico. Desde la persona vista como ser *capax Dei*. Como desarrollamos en el capítulo (7) el ser humano es *capax Dei*, entendiendo por este concepto que el hombre es capaz de existir frente al infinito. Como afirma Ignacio Falgueras: “ser libres respecto de sí mismos o ser libertad, implica no tener fijada la relación cuerpo-alma, ni inteligencia-voluntad, ni hombre-mundo, ni hombre-hombre, y además ser capaces de trascendernos incluso en el orden del ser, en pocas

palabras, ser capaces de Dios” (Falgueras, 1998, p 124). Se nos abre un horizonte ilimitado de posibilidades en términos antropológicos, éticos y metafísicos cuyo contenido es el desarrollo integral de la persona. Si la acepción metafísica del amor es *la libre afirmación del ser*, afirmamos

que cualquier persona que es capaz de generar acciones positivas es capaz de dar sentido y dirección a su vida. Como afirma Carlos Valverde: “así se fundan la posibilidad y la realidad de la verdadera comunidad, hecho que tiene la máxima importancia en orden a una nueva metafísica de la existencia humana, que significaría una nueva manera de ser y de vivir la civilización del amor” (Valverde, 2009. p. 423). Amor e inteligencia son los dos fundamentos metafísicos de una antropología ampliada que define a la persona como animal de realidades abierto al infinito.

Dentro de esta posibilidad tiene pleno sentido la expresión de Tolentino: *el ser humano es una posibilidad de Dios*. La esperanza cristiana nos abre un horizonte ilimitado de posibilidades en términos antropológicos, éticos y metafísicos, cuya finalidad es la economía de la salvación y cuyo contenido es el desarrollo integral de la persona. J. Ratzinger termina su libro *La esencia del cristianismo*, (2016, p. 300) haciendo referencia a las siguientes palabras de Cristo: “tened ánimo que yo he vencido al mundo” (Juan, 16, 33). A mi entender aquí resuenan las tremendas palabras de San Agustín: “*si autem dixeris, Sufficit, periisti*” (San Agustín, salmo 169, 15, 18). Con toda su carga humana: “*quien dice basta, perece*”. Un tremendo aviso frente a los riesgos del vacío existencial moderno. Si se renuncia a la dimensión metafísica de la historicidad personal, no solo se renuncia a Dios, se renuncia en términos antropológicos, éticos y metafísicos al *ethos* de la historicidad y al pleno desarrollo individual, social y cultural.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGLE, B., DONALDSON, T., FREEMAN, E., JENSEN, M., MITCHELL, R. & WOOD, D. (2008). "Dialogue: Towards Superior Stakeholder Theory", *Business Ethics Quarterly*, 18 (2), 153-190.
- AGUSTIN, (2000). *Las Confesiones*. Akal, Madrid.
- ALTER, M., (1982). "Carl Menger and Homo Oeconomicus: Some Thoughts on Austrian Theory and Methodology", en *Journal of Economic Issues*, vol. 16, nº. 1, marzo.
- AMENGUAL, G. (2011). *Deseo memoria y experiencia*. Sígueme, Salamanca.
- AMENGUAL, G. (2016). *Antropología filosófica*. BAC, Madrid.
- ARANGUREN, J.L.,(1997). *Ética*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- ARANZADI, J., (1999). *Liberalismo contra liberalismo*. Unión editorial, Madrid.
- ARANZADI, J. (1999). "La división social del trabajo y la realización personal" en *Papeles de Ética, Economía y Dirección*, nº 4, pp. 1-7.
- ARANZADI, J. (2008). "La Dimensión social de la empresa" en *Empresa y Humanismo*, volumen XI, nº 1, pp. 11-4.
- ARANZADI, J., (2011). "Two theoretical approaches to human behaviour and social institutions", en *Procesos de Mercado*, vol. 8, nº 1, pp. 13-51.
- ARANZADI, J. (2020). "Il marxismo" en *Storia del pensiero economico e fede cristiana*. Martin Schlag y Andrea Roncella (eds.) EDUSC, Roma, pp. 161-181.
- ARENDT, H., (1996). *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- ARGANDOÑA, A. (2003) "Fostering Values in Organizations", *Journal of Business Ethics* 45(1-2), 15-28.
- ARGANDOÑA, A. (2004). "Economic Ethics and Institutional Change", *Journal of Business Ethics* 53(1-2), 191-201.
- ARGANDOÑA, A. (2007). "Integrating Ethics into Action Theory and Organizational Theory", *Journal of Business Ethics*, 78, 435-446.

ARGANDOÑA, A. (2010). "Las virtudes en una teoría de la acción humana" Documento de investigación DI-880, IESE, Barcelona.

ARISTÓTELES, (1995). *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*. Biblioteca Clásica Gredos, 3ª reimpresión, Madrid.

ARISTÓTELES, (1998). *Metafísica*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

ARISTÓTELES, (1987). *Tratados breves de Historia Natural*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

ARISTÓTELES, (1990). *Retórica*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

ARISTÓTELES, (1988). *Política*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid,

ARISTÓTELES, (1995) . *Física*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

ARISTÓTELES, (1994). . Biblioteca Clásica Gredos, Madrid

BAUMOL, W. (1968). "Entrepreneurship in Economic Theory" *American Economic Review, Papers and Proceedings*, 58, 64-71.

BAUMOL, W. (1993) "Formal Entrepreneurship theory in Economics. Existence and Bounds", *Journal of Business Venturing*, 8, 197-210.

BAUMOL, W. (1996). *Entrepreneurship, Management, and the Structure of Payoffs* (MIT Press, Cambridge, MA).

BECKER, G., (1976). *The Economic Approach to Human Behaviour*. The University of Chicago Press. Chicago.

BERGER, P.- LUCKMAN, TH. (1983) *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.

BERGSON, H. (1963) *Oeuvres*, Presses Universitaires de France, París.

BLONDEL, M. (1996) *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. BAC, Madrid.

- BRAGUE, R. (2016a) *El reino del hombre*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- BRAGUE, R. (2016b) *Moderadamente moderno*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- BRAGUE, R. (2016c). *El reino del hombre*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- BYRON, M.(ed), (2004) *Maximizing and Satisficing*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BUBER, M., (1995) *¿Qué es el hombre?*, 19ª reimpresión, FCE, Méjico.
- CABADA, M., (1994). *La vigencia del amor*. San Pablo, Madrid.
- CASSIRER, E., (2018). *Antropología Filosófica*, 18ª reimpresión, FCE, México.
- CATMULL, E. (2014). *Creatividad*, S.A., Penguin House editores, Barcelona.
- COASE, R., (1937). "The Nature of the firm", *Economica*, pp. 386-405.
- COASE, R., (1960) "The problem of social cost". *The Journal of Law and Economics*, volumen 3, octubre, pp. 1- 44.
- COASE, R., (1988). *The Firm, the Market, and the Law*. The University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- CRESPO, R., (2012). *Filosofía de la economía*. EUNSA, Pamplona.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. (1996) *Creativity. Flow and the Psychology of Discovery and Invention*. HarperCollins Publishers, New York.
- CUBEDDU, R., (1997) *La Filosofía de la Escuela Austriaca*. Unión Editorial, Madrid.
- DOBSON, J., (2009). "Alasdair Macintyre's Aristotelian Business Ethics: A Critique", *Journal of Business Ethics*, 86: 43-50.

- ECO, U., (1988) *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Cambridge.
- ECO,U. (2012). *Arte y belleza de la estética medieval*. De bolsillo, Barcelona.
- ECO,U. (2018). *Historia de la belleza*. De bolsillo. Barcelona.
- ENDRES, A. M., (1984) "Institutional Elements in Carl Mengers's Theory of Demand: A Coment", en *Journal of Economic Issues*, vol. 18, nº. 3, septiembre, pp.897-903.
- ENDRES, A. M., (1991) "Menger, Wieser, Böhm-Bawerk and the Analysis of Economic Behaviour". Artículo aparecido en *History of Political Economy*, volumen 23, núm. 2, verano, pp. 275- 295.
- ESQUIROL, J. M., (2018) *La penúltima bondad*. Acantilado, Barcelona.
- FALGUERAS, I. (1997). *Crisis y renovación de la metafísica*. Estudios y ensayos, Málaga.
- FALGUERAS, I. (1998). *Hombre y destino*. EUNSA, Pamplona.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. L. (2016) "El capitalismo. ¿Bastan las leyes del mercado para regular la economía?" *Digital Reasons*, Madrid, enero.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. L. (2018a) "Las buenas empresas crean y comparten valor de manera sostenible" *Entreparentesis*, 9  
www: <http://hdl.handle.net/11531/29615>.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. L. (2018b). "Competitividad inteligente", en H. F. Izquierdo Triana (Dir.), *Manual de Inteligencia Económica y Competitiva*, Tirant lo Blanch, Madrid, , pp. 435-442.
- FINNIS, J., (1983). *Fundamentals of Ethics*. Georgetown University Press, Washington.
- FORT, T., (2007). *Business, Integrity, and Peace*. Cambridge University Press, New York.
- FORTE,B., (2000), *La eternidad en el tiempo*. Sígueme, Salamanca.
- FRANKL, V., (1991). *La voluntad de sentido*. Herder, Barcelona.

FRANKL, V., (1999). *El hombre en busca del sentido último*. Paidós, Barcelona.

FRIEDMAN, M., (1970). "The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits," *New York Times Magazine*, 13<sup>th</sup> September.

FUSTER, J., (2014). *Cerebro y Libertad*. Ariel, Barcelona.

GADAMER, H., (1991). *La actualidad de lo bello*. Paidós, Barcelona.

GADAMER, H., (1995). *El inicio de la filosofía occidental*. Paidós, Barcelona.

GADAMER, H., (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Trotta, Madrid.

GADAMER, H., (2017). *El estado oculto de la salud*. Gedisa, Barcelona.

GEHLEN, A., (1977), *Urmensch und Spätkultur: philosophische Ergebnisse und Aufssagen*. Athenaion Verlag, Frankfurt.

GHOSHAL, S., (1998). "Bad for Practice: A Critique of the Transaction Cost Theory", *Academy of Management Review*, volumen 21 número 1, pp. 13-47

GHOSHAL, S., (2005). "Bad Management Theories are Destroying Good Management Practices", *Academy of Management Learning & Education*, vol. 4, nº 1: 75-91.

GHOSHAL, S. y BARLETT, C. A., (1997). *The Individualized Corporation: A Fundamentally New Approach to Management*. HarperCollins Publishers, New York.

GHOSHAL, S., BARTLETT, C. y MORAN, P. (1999). "A New Manifesto for Management", *Sloan Management Review*, 4(39), pp.9-20.

GILSON, E., (1984). *From Aristotle to Darwin and back again*. Ignatius Press, San Francisco.

GOLEMAN, D., (1996). *Inteligencia emocional*. Editorial Kairós Barcelona.

- GOLEMAN, D., (2006). *Inteligencia Social*. Kairós, Barcelona.
- GOLEMAN, D. R. BOYATZIS Y A. MCKEE, (2002). *El líder resonante crea más*. De bolsillo, Barcelona.
- GOLEMAN, D., (2013). *Focus*. Kairós, Barcelona.
- y GOLEMAN, D., (2015). *Cómo ser un líder*. Ediciones B, Barcelona.
- GONZALEZ DE CARDEDAL, O., (2006). *Historia, hombre, Dios*. Ediciones Cristiandad, Madrid
- GRASSL, W. y A. HABISCH, (2011). "Ethics and Economics: Towards a New Humanistic Synthesis for Business". *Journal of Business Ethics*, 99, 37-49.
- GRONDIN, J. (2010). *La filosofía de la religión*. Herder, Barcelona.
- GRONDIN, J. (2012). *La filosofía de la religión*. Herder, Barcelona.
- GRONDIN, J. (2018.) *Del sentido de las cosas*. Herder, Barcelona.
- GRONDIN, J. (2020). *Del sentido de la vida*. Herder, Barcelona.
- GRONDIN, J. (2021). *La belleza de la metafísica*, Herder Barcelona.
- HABERMAS, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Taurus, Madrid, Madrid.
- HAN, BYUNG-CHUL, (2021). *No- cosas*. Taurus, Madrid.
- HAYEK, F.A., (1937) "Economics and Knowledge", *Economica*, IV, pp. 33-54; reeditado en *Individualism and Economic Order*, Gateway Edition, Henry Regnery, Chicago, 1972.
- HAYEK, F.A., (1945). "The Use of Knowledge in Society", en *American Economic Review*, n. 4 (sept), pp. 519-530. Reeditado en *Individualism and Economic Order*, Gateway Edition, Henry Regnery, Chicago, 1972.
- HAYEK, F., A., (1976). *Individualism and Economic Order*. Routledge, Londres.
- HEIDEGGER, M., (1993). *El Ser y El Tiempo*. Novena reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México.

- HEIDEGGER, M., (1996). *¿Qué es metafísica?* Ediciones Fausto, Buenos aires.
- HEIDEGGER, M., (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.
- HEILBRONER, R., (2020). *Los filósofos terrenales*. Alianza Editorial, Madrid.
- HODGSON, G. M., (1998), "The Approach of Institutional Economics", *Journal of Economic Literature*, volumen 36, marzo. pp. 166 192.
- HOLMES, S., (1993). *The Anatomy of Antiliberalism*. Harvard University Press, Londres
- HOPPE, H.H., (1993). *The Economics and Ethics of Private Property*. Kluwer Academia Publisher, Norwell, Mass.
- HOPPE, H.H., (2017). "The Ethics of Entrepreneurship and Profit" en *Handbook of Virtue Ethics in Business and Management*. editores Alejo J. Sisón, G. R. Beabout e Ignacio Ferrero. Drodrecht, Springer, pp. 415-423.
- HUERTA DE SOTO, J. (1992), *Socialismo, Cálculo Económico y Función Empresarial*. Unión Editorial, Madrid.
- HUME, D., (1980.) *Investigación sobre el Conocimiento Humano*. Alianza Editorial, Madrid.
- HUME, D., (1998). *Tratado de la naturaleza humana*. 3ª edición. Tecnos, Madrid.
- HUSSERL, E.,(1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica. Madrid.
- JAEGER, W., (1980). *Humanism and theology*. 3ª edición, Marquette University, Milwaukee.
- JAFFÉ, W., (1976). "Menger, Jevons and Walras De-homogenized". Artículo aparecido en *Economic Inquiry*, núm, 14 (4), diciembre.
- JAFFÉ, W., (1965). *Correspondence of León Walras and related*

*papers*. 3 volúmenes. North-Holland, Amsterdam.

JEVONS, W.S., (1965). *The Theory of Political Economy*, 5ª Edición, Augustus M. Kelley, New York.

JONAS, H., (1995). *El principio responsabilidad*. Herder, Barcelona.

JONHNSTON, W. M., (1972). *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History, 1848-1938*. University of California Press, Berkeley.

KANT, I., WERKE. (1968) W. Weischedel Verlag.

KANT, I., (1990, [1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. 9ª edición, Madrid: Espasa Calpe.

KANT, I., (1973,[1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Aguilar.

KAUDER, E., (1965). *A History of Marginal Utility Theory*, Princeton University Press, New Jersey.

KEYNES, JOHN, M. (1953). *The General Theory of Employment, Interest and money*, Hartcourt Brace Jovanovich, New York.

KIRZNER, I., (1973). *Competition and Entrepreneurship*. University of Chicago Press, Chicago.

KIRZNER, I. (1979). *Perception, Opportunity, and Profit*. University of Chicago Press, Chicago.

KIRZNER, I.(ed.), (1991) *Classics in Austrian Economic*, William Pickering, Londres.

KIRZNER, I., (1995) *Creatividad, Capitalismo y Justicia Distributiva*. Unión Editorial, Madrid.

KIRZNER, I., (2000). *The Driving Force of the Market*. Routledge, Londres.

KNIGHT, F., (1921). *Risk, Uncertainty and Profit*. Augustus Kelly, NY.

KNIGTH, K., (2007). *Aristotelian Philosophy*, Politi Press. Malden,

Massachusetts.

KROEBER, A. L. Y C.KLUCHOHN, (1952). *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*.

KOLAKOWSKI, L. (2012) *Si Dios no existe*, 6<sup>a</sup> edición, Tecnos, Madrid.

KOSLOWSKI, P., (1997). *La ética del capitalismo*. Rialp, Madrid.

LEIBESTEIN, H., (1968). "Entrepreneurship and Development", *American Economic Review*, 58, 72-83.

LÉVINAS, E., (1998). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós Editores.

LÉVINAS, E., (1999). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.

LÉVINAS, E., (2003). *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

LÉVINAS, E., (2005). *Difícil libertad*. Buenos Aires: Fundación David Calles.

LEVY, L., (2017). *To Pixar and Beyond: My Unlikely Journey with Steve Jobs to make entertainment history*. Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, Boston.

LIPOVETSKY, G., (2020a) *La era del vacío*. 13<sup>a</sup> edición, Anagrama, Barcelona.

LIPOVETSKY, G., (2020b). *Gustar y emocionar*. Anagrama, Barcelona.

LUBAC, H. de, (1990). *El drama del humanismo ateo*. Ediciones Encuentro, Madrid.

LUBAC, H. de, (2022). *Por los caminos de Dios*, Ediciones Encuentro Madrid.

LLEDO, E., (2011). *El origen del diálogo y la ética*. Gredos, Madrid.

LOCKE, J. [1690], 1947. *Essay Concerning Human Understanding*. Dutton, New York.

MACINTYRE, A., (1985). *After Virtue*. 2<sup>a</sup> edición. Editorial Duckworth. Londres.

- MALINOWSKI, B.,(1970). *Una Teoría Científica de la Cultura*. Editorial Edhasa, Barcelona.
- MARÍAS, J., (1954a). *Idea de la metafísica*. Editorial Columba, Madrid.
- MARÍAS, J., (1954b). *Aquí y Ahora*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires.
- MARÍAS, J., (1969). *Introducción a la filosofía*. 10ª edición. Revista de Occidente, Madrid.
- MARÍAS, J., (1995). *Antropología Metafísica*. Alianza Editorial, Madrid.
- MARÍAS, J. (1996). *Persona*. Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- MARÍN, H., (1993). *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona
- MARIN, H., (2007). *La invención de lo humano*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.
- MARÍN, H., (2019). *Mundus*. Editorial Nuevo Inicio Granada.
- MARINA, J.A.,(1993). *Teoría de la Inteligencia Creadora*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- MARINA, J.A., (1995). *Ética para Náufragos*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- MARINA, J. A., (1998). *La Selva del Lenguaje*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- MARTIN, R. L., (2020). *When more is not better*, Harvard University Press, Cambridge.
- MASLOW, A., (1998). *El hombre autorrealizado*. 12ª edición. Kairós, Barcelona.
- MASLOW, A., (1999). *La personalidad creadora*. 6ª edición, Kairós, Barcelona.
- MAYER, H., (1994). "The Cognitive Value of Functional Theories of Price", en *Classics in Austrian Economics*. Vol. II. Editor I. Kirzner, William Pickering, Traducción del original alemán, *der Erkenntniswert*

*der Funktionellen Priesttheorien.*

MELÉ, D., (2003a). "The Challenge of Humanistic Management", *Journal of Business Ethics* 44, 77–88.

MELÉ, D., (2003b). "Organizational Humanizing Cultures. Do they Generate Social Capital?", *Journal of Business Ethics* 45(1–2), 3–14.

MELÉ, D., (2005). "Ethical Education in Accounting: Integrating Rules, Values and virtues", *Journal of Business Ethics* 57, 97–109.

MELÉ, D., (2009). "Integrating Personalism into Virtue Based Business Ethics: The Personalist and the Common Good Principles", *Journal of Business Ethics* 88, 227–244.

MENENDEZ UREÑA, E., (1984). *Ética y Modernidad*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.

MENGER, C.,(1983). *Principios de Economía Política*, Unión Editorial, Madrid.

MILLÁN-PUELLES, A., (1974). *Economía y Libertad*. Editado por la Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid.

MILLÁN-PUELLES, A., (2016). *La libre afirmación de nuestro ser*, en *Obras Completas*, vol. IX, Rialp, Madrid.

MISES, L., (1957). *Theory and History*. Yale University Press, Yale.

MISES, L., (1981). *Epistemological Problems of Economics*. New York University Press, New York.

MISES, L., (1989). *Socialismo. Análisis económico y sociológico*, tercera edición, Western Books Foundation, Nueva York 1989

MISES, L., (1995). *La Acción Humana*. 5ª edición, Unión Editorial, Madrid.

MOORE, G., (2002). "On the Implications of the Practice-Institution Distinction: MacIntyre and the Application of Modern Virtue Ethics to Business", *Business Ethics Quarterly* 12(1), 19-32.

MOORE, G., (2005a). "Humanizing Business: A Modern Virtue Ethics Approach", *Business Ethics Quarterly*, 15(2), 237-255.

MOORE, G., (2005b). "Corporate Character: Modern virtue ethics

and the Virtuous Corporation”, *Business Ethics Quarterly*, 15(4), 659-685.

MOORE, G., (2008). “Re-imagining the Morality of Management: A Modern Virtue Ethics Approach”, *Business Ethics Quarterly*, 18(4), 483-511.

MORAN, P., y GHOSHAL, S., (1999). “Markets, Firms and the Process of Economic Development”, *Academy of Management Review*, 24(3), 390-412.

NELSON, R. AND WINTER, S., (1982). *An Evolutionary Theory of Economic Change*. Harvard University Press, Cambridge.

NORTH, D., (1991). “Institutions”, *Journal of Economic Perspectives*, 5(3), 97-112.

NORTH, D., (1994). “Economic Performance through Time”, *American Economic Review*, junio, pp. 359- 368.

NOZICK, R., (1994). *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New Jersey.

NUSSBAUM, M., (2001). *The Fragility of Goodness*, edición revisada Cambridge University Press, Nueva York.

NUSSBAUM, M., (2011). *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Belknap Press of Harvard University, Cambridge, MA.

NUSSBAUM, M., AND A. SEN., (1993). *The Quality of Life*. Clarendon Press, Oxford.

ORTEGA Y GASSET, J., (1983). *La rebelión de las masas*. 4ª edición, Alianza editorial, Madrid.

ORTEGA Y GASSET, J., (1995). *El Hombre y la Gente*, Alianza Editorial, Madrid.

PANNENBERG, W., (1993). *Antropología en Perspectiva Teológica*. Editorial Sígueme, Salamanca.

- PARSONS, T., (1934). "Some reflections on the Nature and Significance of Economics". Artículo aparecido en *Quarterly Journal of Economics*, mayo, Cambridge, Mass, pp. 511-545.
- PARSONS, T- SHILLS, (1968). *Hacia una Teoría General de la Acción*. Editorial Kapelzz. Buenos Aires.
- PÉREZ LÓPEZ, J.A., (1991.) *Teoría de la Acción Humana en las Organizaciones*. Editorial Rialp, Madrid.
- PHELPS, E. (2017) *Una prosperidad inaudita*. RBA, Barcelona.
- PINCKAERS, S. (1995) *The Sources of Christian ethics*. The Catholic University of America Press, Washington.
- PINILLA, R. PABLO D'ORS, RUTH GALVE, CRISTINA ÁLVAREZ PUERTO, LUIS LÓPEZ, RAMON M. NOGUÉS Y LLUÍS YLLA (ed.) *Itinerarios interiores*, Fragmenta Editorial, Madrid.
- POLO, L., (1993). *Quién es el Hombre*. 2ª edición, Rialp, Madrid.
- POLO, L., (1996). *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Unión Editorial, Madrid.
- POLO, L., (2007). *Persona y libertad*, EUNSA, Pamplona.
- PRIBRAM, K., (1983), *A History of Economic Reasoning*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- RATZINGER, J., (1986). "Church and Economy: Responsibility for the Future of the World Economy," *Communio* 13, 199-204.
- RATZINGER, J., (2013). *Deseo de Dios*, Ciudad Nueva, Madrid.
- RATZINGER, J., (2016). *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- RATZINGER, J., (2017). *Escatología*, Herder, Barcelona.
- RATZINGER, J., J. HABERMAS (2006). *Dialéctica de la secularización*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- RAWLS, J., (2005). *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.
- RICHARDSON, H. (1992)" Desire and the Good on Aristotle's 'De

Anima””. M Nussbaum y A. O. Rorty (eds). Oxford University Press, Oxford.

RICHARDSON, H., (2000a). “The Stupidity of the Cost-Benefit Standard” en *Journal of Legal Studies*, vol. XXIX, junio, pp. 971-1003.

RICHARDSON, H., (2000b). “Some Limitations of Nussbaum’s Capabilities”, *Quinnipiac Law Review*, 9, pp. 309-332.

RICHARDSON, H. (2004). “Thinking about conflict of desires”, en 92-112 en *Practical Conflicts*. Peter Baumann y Monika Beitzler (eds), Cambridge University Press Cambridge, pp. 92-112.

RICHARDSON, H., (2007). “The Social Background of Capabilities for Freedoms”, *Journal of Human Development*, (3), pp. 388-414.

ROBB, R. (2019). *Willful*. Yale University Press, New York.

ROCHA, H. (2008) “Las teorías y las prácticas de dirección son una fuerza por el bien. La aportación teórica de Sumantra Ghoshal”, *Revista Empresa y humanismo*. Vol. 11, pp. 171- 218.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., (1977). *Immanuel Kant: fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Editorial Magisterio, Madrid.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., (2006). *Ética general*. EUNS, Pamplona.

ROEPKE, W.,(1989). *La teoría de la Economía*. Unión Editorial, Madrid.

ROGERS, C., (2015). *El proceso de convertirse en persona*. , 3ª reimpresión Paidós, Barcelona.

ROJAS, E., (2020). *Todo lo que tienes que saber sobre la vida*. Espasa, Barcelona.

RHONHEIMER, M., (1992) “Perché una philosophia politica. Elementi storici per una risposta”, *Acta Philosophica* 1(2), 232-263.

RHONHEIMER, M., (1996). *La filosofía política di Thomas Hobbes* Armando Editore, Roma.

RHONHEIMER, M., (2007). *La perspectiva de la moral*. Rialp, Madrid.

- RHONHEIMER, M., (2011). *The Perspective of Morality*. The Catholic University of America Press, Washington.
- RHONHEIMER, M., (2013). *The Common Good of Constitutional Democracy*. The Catholic University of América Press, Washington.
- RHONHEIMER, M., (2017). *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana*. Unión Editorial y Centro Diego de Covarrubias, Madrid.
- ROTHBARD, M. N., (1995). *La Ética de la Libertad*. Unión editorial, Madrid.
- RUBIO DE URQUÍA, R., (1991). “Ética y Procesos de Asignación de Recursos”, en *Información Económica Española*, marzo.
- RUBIO DE URQUÍA, R., (1993). “Los procesos de producción de la acción humana, la teoría neoclásica de los procesos de asignación de recursos y la economía de la familia”, en *Revista española de pedagogía*, sep-dic., 551-571.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (1997). *Una fe que crea cultura*, Caparrós editores, Madrid.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (2019). *Imagen de Dios*. 7ª edición. Sal Terrae, Maliaño.
- SANDEL, M., (2013). *Lo que el dinero no puede comprar*. Debate, Barcelona.
- SCHELER, M., (2001). *Ética*, Caparrós, Madrid.
- SCHELER, M., (2010). *Amor y conocimiento*. Biblioteca Palabra, Madrid.
- SCHUMPETER, J. A., (1908). *Das Wesen und der Haupinhalt der Theoretischen Nationalökonomie*. Duncker & Humboldt, Leipzig.
- SCHUMPETER, J. A., (1934). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper & Row, New York.
- SCHUMPETER, J. A. (1947) *The Theory of Economic Development*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- SCHUMPETER, J. A.(1994) *Historia del Análisis Económico*. 2ª

- edición prologada por Fabián Estapé. Ariel Editorial, Barcelona.
- SCHUMPETER, J.A., (1967). *Teoría del Desarrollo Económico*. 4ª edición, FCE, México.
- SCRUTON, R., (2017). *la Belleza*. Elba, Barcelona.
- SEEWALD, P., (2020) *Benedicto XVI*. Ediciones mensajero, Bilbao.
- SELIGMAN, M., (2016). *Homo Prospectus* Nueva York Oxford University Press.
- SELIGMAN, M., (2002). *Authentic Happiness*. Free Press, Nueva York.
- SEN, A., (1999a).” The Possibility of Public Choice”, *American Economic Review*, junio, pp. 349- 378.
- SEN, A., (1999b). *Development as Freedom*. Knopf, New York.
- SEN, A., (2002). *Rationality and Freedom*. Harvard Belknap Press, Harvard.
- SEN, A., (2009). *The Idea of Justice*. Harvard University Press, Harvard.
- SENGE, P., (1990). *The fifth Discipline*. Crown Business Group, New York
- SHERMAN, N., (1989). *The fabric of character*. Clarendon Press, Oxford.
- SIMON, H., (1979). “Rational decision Making in Business Organizations”, *The American Economic Review*, septiembre, pp. 493- 513.
- SIMON, H., (1985). “Human Nature in Politics: The Dialogue of Psychology with Political Science”, *American Political Science Review*, junio, n. 79.2, pp. 293-304.
- SLOTERDIJK, P., (2002). *El desprecio de las masas*, Pre-Textos, Madrid.
- SLOTERDIJK, P., (2013). *Has de cambiar tu vida*. 2ª reimpresión.

Pre-textos, Valencia.

SMITH, A., (2009). *The Theory of Moral Sentiments*. Belknap Press of Harvard University, Cambridge, MA.

SMITH, B., (1990). "Aristotle, Menger, Mises: an essay in the metaphysics of economics", en *Carl Menger and his legacy in economics*. B. J. Cadwell (editor). Suplemento anual al volumen 22 de la revista *History of Political Economy*. Duke University Press, Durham y Londres.

SOLOMON, R.C. (1992). *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*. Oxford University Press, New York.

SOLOMON, R., (2004). "Aristotle, Ethics and Business Organizations", *Organizations Studies* 25 (6): 1021-1043.

SOUTER, W., (1933). *Prolegomena to Relativity Economics: An Elementary Study in the Mechanics and Organics of An Expanding Economic Universe*, Columbia University Press, New York.

SPAEMANN, R., (1980). *Crítica de las utopías políticas*. EUNS, Pamplona.

SPAEMANN, R., (2003). *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.

SPAEMANN, R., (2013). *Rousseau: ciudadano sin patria*. Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid.

SPAEMANN, R., (2021). *Reflexión y espontaneidad*. EUNSA, Pamplona, 2021.

SPINOZA, B (1985 [1677]) *Ética*. FCE, Méjico.

STIGLER – G. BECKER, G., (1977). "De Gustibus Non-Est Disputandum" en *The American Review*, 67, n.2., marzo, p. 76-90. Este artículo está recopilado en *the Essence of Becker*, 1995, editores Ramón Febrero y Pedro Schwartz, Hoover Institution Press, Stanford, pp. 184-209.

TAYLOR, C., (1985). *Philosophical Papers I: Human Agency and*

*Language*. Cambridge University Press, Cambridge.

TAYLOR, C., (2005). *La libertad de los modernos*. Amorrurtu editores, Buenos Aires.

TAYLOR, C., (2020). *Las Fuentes del yo*. Paidós Barcelona,

TOLENTINO, J., (2020). *El pequeño camino de las grandes preguntas* Fragmenta editorial, Barcelona.

TOLENTINO, J., (2020b). *El poder de la esperanza*. Publicaciones claretianas, Madrid.

UREÑA, E., (1984). *Ética y modernidad*. Universidad Pontifica, Salamanca.

VALLEJO, I., (2020). *El infinito en un junco*. 9ª edición, Siruela, Madrid.

VALVERDE, C., (1995). *Antropología Filosófica*. Editorial EDICEP. Madrid, 1995.

VALVERDE, C., (1996). BAC, Madrid.

VALVERDE, C., (1997). *Génesis, Estructura y Crisis de la Modernidad*. BAC, Madrid.

VALVERDE, C., (2009). *Prelecciones de metafísica fundamental*. BAC, Madrid.

VARGAS LLOSA, M., (2015). *La civilización del espectáculo*. Debolsillo, Penguin Random House grupo editorial, Barcelona.

WALRAS, L., (1987.) *Elementos de Economía Política Pura*. Alianza Editorial, Madrid.

WICKS, A. C., (1997). "On MacIntyre, Modernity and the Virtues: A Reponse to Dobson", *Business Ethics Quarterly*, 7(4), 133-135.

WIESER, F., (1991). *The Nature and Substance of Theoretical Economics*. Artículo recogido en el volumen I, págs. 285-303 de *Classics in Austrian Economic*. Editado por I. Kirzner, William Pickering, Londres, 1991.

WILLIAMSON, O. (2000). "The New, Institutional Economics: Taking

Stock, Looking Ahead”, *Journal of Economic Literature*, Volumen 38, septiembre, pp. 595- 613.

WILLIAMSON, O. (2002). “The theory of the Firm as Governance Structure: From Choice to Contract”, *Journal of Economic Perspectives*, Volumen 16, número 3, verano, pp. 171- 195.

WOJTYLA, K., (1982). *Persona y Acción*. BAC, Madrid.

ZANOTTI, G., (2004). *Fundamentos antropológicos de la praxeología*. UNSTA, San Miguel de Tucumán.

ZANOTTI, G., (2011). *Antropología filosófica cristiana y economía de mercado*. Unión Editorial, Madrid.

ZUBIRI, X., (1974). “La dimensión histórica del ser humano”, en *Realitas*, vol. I. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.

ZUBIRI, X., (1980) *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial, Madrid.

ZUBIRI, X., (1982). *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial , Madrid.

ZUBIRI, X., (1983). *Inteligencia y Razón*. Alianza Editorial, Madrid.

ZUBIRI, X., (1985). *Sobre la Esencia*. 5ª edición, Alianza Editorial, Madrid.

ZUBIRI, X. (1989). *La estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial, Madrid.

ZUBIRI, X.,(1994). *Naturaleza, Historia , Dios*. 10ª edición Alianza Editorial, Madrid.

ZUBIRI,X., (1995). *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*. Segunda edición Alianza Editorial, Madrid.

ZUBIRI,X., (1998). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial, Madrid.

ZUBIRI,X., (1999). *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial, Madrid.