

STROMATA (antigua CIENCIA Y FE)

Facultades de Filosofía y Teología

Universidad del Salvador

San Miguel (Pcia. de Buenos Aires), Argentina

DIRECCION

DIRECTOR: JORGE ROBERTO SEIBOLD S.I.

Consejeros: M. A. Fiorito S.I., V. Marangoni S.I., J. C. Scannone S.I., R. Delfino S.I., E. Laje S.I., J. H. Amadeo S.I.

SECRETARIA DE REDACION

Secretario de Redacción: D. J. Fares S.I.

SUSCRIPCION ANUAL

15 dólares en América Latina

20 dólares en los demás países

NUMERO SUELTO

6 dólares el número suelto simple (12 dólares si es doble) para todos los países fuera de Argentina

STROMATA se financia con la ayuda del CONICET

HOMBRE - TRABAJO - ECONOMIA

Aporte al tema a partir de la antropología filosófica *

por J. C. SCANNONE S.I. (San Miguel)

INTRODUCCION

Nuestra contribución al tema se mueve en el marco de una antropología filosófica hecha en un horizonte de fe cristiana. Desde allí desea orientarse hacia el lugar de encuentro y diálogo con las ciencias humanas, en especial, las económicas, en cuanto les ofrece una visión del hombre que pueda inspirarlas en forma indirecta y darles la posibilidad de una fundamentación filosófica y de unidad entre ellas. Esta unidad podría darse mediante una teoría interdisciplinar de la sociedad y la historia, de la cual la nombrada antropología filosófica sería una pieza clave. Reconocemos que la antropología que en este trabajo manejaremos tiene su base en la encíclica *Laborem Exercens*.

Por ello nuestro aporte a la discusión será hecho primeramente desde el punto de vista de la antropología de la praxis humana y del trabajo que están implicadas en dicha encíclica. Pues si la "cuestión social" —ahora ampliada a dimensiones mundiales (cf. *LE 2*)— es central para la doctrina y pastoral actuales de la Iglesia, la cuestión del trabajo es una de las claves importantes, quizás "*la clave esencial* de toda la cuestión social" (*LE 3*): y por ello lo será también de una antropología que quiera ponerse al servicio de una respuesta a ella que sea humana y cristiana.

Aunque la comprensión antropológica de la praxis y el trabajo que presenta la Encíclica es tan tradicional en sus raíces

* Publicamos conjuntamente tres artículos distintos y complementarios del mismo autor, porque ellos se iluminan mutuamente, aunque el primero sea de índole *filosófica*, el segundo, de carácter prevalentemente *teológico* y el tercero, *sistemático-pastoral*. Aunque fueron elaborados simultáneamente, el primero fue presentado en el Primer Seminario de diálogo entre economistas latinoamericanos y alemanes, organizado por el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (Tübingen, 25-II al 9-III 1985); el segundo lo fue en la Conferencia: "La Enseñanza Social de la Iglesia y el Mundo del Trabajo en la América Latina de los 80", organizada por la CLAT con patrocinio del CELAM (San Antonio, Venezuela, 26-I al 2-II 1985); el tercero, en fin, en el Cuarto Seminario Internacional Interdisciplinar del mencionado Intercambio Cultural (Quito, 21 al 26-VII 1985).

como lo es la Sagrada Escritura, sin embargo posee una radical novedad tanto en relación con la concepción aristotélica y medieval de los mismos como en relación con la moderna, integrando a ambas en una síntesis superior. En nuestra exposición señalaremos primero ese aspecto, mostrando lo nuevo que aporta, aunque en continuidad con la tradición. En segundo lugar indicaremos algunas consecuencias que esa visión antropológica tiene para la comprensión humana integral y filosófica de la actividad económica y del bien económico. Por último diremos algo acerca de una comprensión de la racionalidad humana integral que corresponde a dicha antropología y puede servir para ubicar el aporte de las ciencias humanas —incluidas las económicas— a una teoría crítica interdisciplinaria de la época actual y a las políticas y estrategias de desarrollo y liberación integrales que le correspondan.

I. — NOVEDAD DE LA ANTROPOLOGÍA DEL TRABAJO EN LA “LABOREM EXERCENS”

La filosofía griega distinguía claramente el *prátein* del *poiein*, es decir, las acciones humanas con fines immanentes (incluidos el actuar ético, la contemplación filosófica y la actividad política) las distinguía del trabajo y la técnica como actividades cuyo fin —el producto— está fuera de sí mismas, y subordinaba estas últimas a aquéllas¹. Pero, en la práctica, como no se valorizaba suficientemente el trabajo productivo y como ambos tipos de actividad correspondían a estratos sociales diferentes: superior e inferior, libre y servil, por ello tampoco teóricamente se planteó entonces en forma adecuada la interrelación entre ellas y su posible mediación intrínseca mutua.

A pesar de la nueva experiencia cristiana y su valorización del trabajo manual —que aun el Hijo de Dios había asumido— la recepción de la filosofía aristotélica en la alta escolástica no replanteó a aquélla radicalmente, aunque —con la distinción entre acción inmanente y transitiva— dio las bases para que luego la *Laborem Exercens* hiciera un tal replanteo. La escolástica reafirmó la prioridad del *agere* sobre el *facere* entendiéndola a partir de la que se da entre la forma y la materia, pero no elaboró teóricamente su unidad intrínseca y su mediación mutua. Probable-

¹ Sobre la historia del concepto de trabajo cf. M. Riedel, “Arbeit”, en: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. I, München, 1973, 125-141 (con bibliografía); edición española: *Conceptos fundamentales de la filosofía*, tomo III, Barcelona, 1977, 537-554.

nente la experiencia del trabajo agrario y artesanal no obligaba a plantearse radicalmente la cuestión teórica del influjo inverso, a saber el ejercido por el *facere* sobre el *agere*, es decir, de la transformación laboral de la naturaleza sobre los órdenes ético, cultural, político y jurídico-institucional. Ello lo hará la Edad Moderna, desde otras experiencias del trabajo, con el peligro empero de unilateralizar ese aspecto y dejar de lado el momento intrínsecamente ético del trabajo.

Así es como en la Edad Media no se afirma que el trabajo contribuye a la formación misma del trabajador y su cultura, sino a dar forma a su producto: “non est perfectio facientis sed facti” (*ST* I, q. 57, a. 5). A esa teoría correspondía entonces la experiencia espiritual del “contemplata aliis tradere”: todavía no la del “in actione contemplativus” que, aplicada también al trabajo de transformación de la naturaleza y de creación de riqueza social, parece corresponder a la “espiritualidad del trabajo” auspiciada por la *Laborem Exercens* (*LE* 24-27).

Precisamente es propio del concepto moderno de trabajo considerar a éste y no tanto al mero actuar inmanente como paradigma de la actividad humana, en cuanto ésta no se piensa tanto como *actus* (*enérgeia*) sino como *poder* (potencia activa), fundamentando y justificando así el progresivo dominio del hombre sobre el mundo. De ahí también que sea el trabajo (vg. para Locke) el que proporciona a las cosas su valor y al trabajador su derecho de propiedad. Aún más, se concibe al trabajo como base de la riqueza de las naciones y de su cultura (A. Smith, Hegel, luego Marx, a pesar de sus notorias diferencias).

Hegel, aceptando la concepción moderna del trabajo elaborada por la economía política inglesa, la mediará con la concepción aristotélica, pero lo hará desde una comprensión dialéctica de la mediación (como automediación) entre sujeto y objeto, entre el trabajo subjetivo y el producto del trabajo. Tal relación será luego unilateralizada por Marx cuando ponga en las fuerzas y relaciones objetivas de producción la clave última de la comprensión, aun del momento subjetivo, del hombre, de la historia, la sociedad y la cultura.

La novedad de la *Laborem Exercens* con respecto a esa tradición es precisamente una comprensión distinta de la distinción en la unión o, mejor dicho, de la mutua mediación entre actuar y producir, entre acción inmanente y transitiva, entre trabajo subjetivo y objetivo, que rescata la prioridad aristotélica de los primeros sobre los segundos, pero sin separarlos ni en su intelección teórica y realización práctica ni en su concreción social (en actividades “liberales” y serviles, y en los grupos sociales que les

corresponden). Se trata de la recompreñsion del aporte aristotélico desde una experiencia histórica que no sólo ha asumido la novedad del Cristianismo en esa materia sino también ha asumido, trascendido y superado tanto la contribución de la economía política inglesa como las de Hegel y aun de Marx². El trabajo es considerado como fundamentación de la cultura y no sólo como factor de producción o como mero transformador del mundo, pues *aun como acción transitiva* es acción inmanente, en cuanto transformador y creador del mismo hombre y de la sociedad, y no sólo de la naturaleza. Por ello es considerado al mismo tiempo como económico, cultural y ético. Pero no se trata de ninguna manera de una automediación dialéctica (Hegel) ni mucho menos de una dialéctica material de la historia (Marx), sino de una mediación que puede ser al mismo tiempo creadora de mundo, de sí mismo, de sociedad y de cultura, porque es *participación* de la acción creadora de Dios, cuyo don previo de la naturaleza y cuyo llamado al bien dirigido a la libertad humana posibilitan la mediación entre sujeto y objeto y la “auto”-mediación del sujeto que, ambas, se realizan por el trabajo³.

Una tal comprensión del trabajo, como englobante de praxis y póiesis en sentido griego y mediación entre ambas es el fundamento antropológico de las afirmaciones de la encíclica sobre la prioridad del trabajo subjetivo sobre el objetivo, del trabajo sobre el capital, y de la persona (individual, familia, nación como comunidad de personas) sobre las cosas (productos, instrumentos de producción): la ética prima así sobre la economía, y la propiedad de los medios de producción se legitima sólo si está al servicio del trabajo (LE 6, 9, 10, 12, 14, etc.).

Pensamos que esa nueva comprensión del trabajo y de la praxis puede contribuir, desde el ángulo de la antropología filosófico-teológica a una teoría crítica de la sociedad, la historia y la época actual⁴, que pueda iluminar teóricamente la acción social, política, económica, cultural, pedagógica y pastoral hacia un mundo más justo, más libre y liberado y más humano, orientada por la opción preferencial por los pobres.

² Acerca de la originalidad antropológica de la *Laborem Exercens* en su concepción del trabajo y la praxis cf. el excelente libro de R. Buttiglione, *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica "Laborem Exercens"*, Bologna, 1982.

³ Estimo que, *mutatis mutandis*, esa “auto”-mediación (entre comillas, porque no se reduce a serlo, ya que es participación de la acción creadora de Dios) podría ser pensada según la estructura ontológica de la mediación ético-histórica de la que trato en mi artículo: “La mediación histórica de los valores”, *Stromata* 39 (1983), 117-139 (en francés: *Concordia* 6, 1984, 58-77).

Digamos de paso que ese replanteo de la antropología del trabajo supone una concepción de la subjetividad humana que no es ni sólo aristotélica ni tampoco liberal, hegeliana o marxista, sino que desde la *philosophia perennis* ha asimilado y transformado los aportes de la filosofía moderna, incluida la fenomenología⁵, liberándolos de elementos ideológicos. Supera también los restos de dualismo (entre actividad inmanente y libre, por un lado, y productiva y servil, por el otro) y de aristocratismo que se daban en la comprensión filosófica griega, así como su pertinencia primaria para una sociedad agraria y artesanal (pre-industrial), a la par que —desde el aporte aristotélico entendido en un horizonte de comprensión cristiana del trabajo: “el evangelio del trabajo”— supera el economicismo y el materialismo (práctico o teórico) tanto de la comprensión liberal clásica (y de muchas de sus recompreñsiones neoliberales) como del marxismo, pero asumiendo sus elementos válidos y su relevancia para una sociedad industrial. Aún más, se ofrece como una antropología sólida para ayudar a plantear la necesaria “reorganización y revisión de las estructuras de la economía actual, así como de la distribución del trabajo” (LE 1) exigida por los nuevos adelantos en las condiciones tecnológicas, económicas y políticas, que quizás podamos llamar “post-industriales”.

Según creemos, se trata de un concepto post-moderno de praxis y trabajo, pues, reconociendo críticamente los aportes de la modernidad, y sin pretender volver a una sociedad pre-industrial, con todo es capaz de rescatar los valores de ésta, transformándolos desde la nueva experiencia del trabajo⁶. Así es como vuelve a afirmar la irreductibilidad del *momento contemplativo*: pero se trata (también) del momento contemplativo

⁴ En el libro citado más arriba R. Buttiglione plantea la necesidad de una teoría crítica de la sociedad y la historia y de una interpretación de la historia contemporánea (cf. pág. 30 ss.) a partir de la antropología de la encíclica; tal teoría respondería a la misma necesidad a la que son sensibles las distintas teologías de la liberación. Si —como lo piensa el mismo autor— la filosofía del trabajo de la encíclica es (también) la universalización de la experiencia polaca actual, se trataría entonces también allí de una reflexión desde y para la praxis histórica, pero entendida en una forma esencialmente distinta a la de las corrientes de la teología de la liberación influidas por el marxismo. Sobre una teoría práctica de la historia habla también B. Lonergan en: *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York-Toronto, 1958, pág. 233 ss., 742 s.

⁵ Aludimos, entre otros trabajos de K. Wojtyla, a *The Acting Person*, Dordrecht-Boston-London, 1979.

⁶ Sobre las características del pensamiento y praxis post-modernos cf. mis trabajos: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976, cap. 6, 7 y 8, y “Hacia una pastoral de la cultura”, *Stromata* 31 (1975), 237-259.

intrínseco al trabajo como transformación del mundo, de la sociedad y de sí mismo y como creador de riqueza social. Se reafirma asimismo la irreductibilidad de la *naturaleza como don de Dios* a mero objeto del dominio, trabajo y explotación humana: ello permite comprender y ubicar los planteos ecológicos sin caer en una ideología ecologista. Da también margen para entender los *límites de la praxis humana y del desarrollo*, sin dejar de promoverlo, y posibilita la des-absolutización de la voluntad de lucro y poderío —característica de la modernidad— sin dejar de valorar la creación de riqueza y el dominio del hombre sobre el universo, poniéndolos al servicio del hombre y del bien común, en especial de individuos, familias y pueblos más necesitados. Por último, sin subestimar la racionalidad cuantitativa e instrumental, la reubica en la *racionalidad humana integral*, por lo cual el plano instrumental de los medios, reafirmado en su valor relativo, tiene la posibilidad de enraizarse en la *naturaleza (don previo de Dios)* y en la *cultura*, y de reorientarse hacia los *finés éticos últimos*, comprendidos también en su realización *histórica*⁷. Tal realización implica la respuesta a la “cuestión social” comprendida hoy en sus dimensiones mundiales y según la opción preferencial por los pobres.

II.- CONSECUENCIAS PARA UNA ANTROPOLOGIA DE LA ACTIVIDAD ECONOMICA Y UNA ONTOLOGIA DEL BIEN ECONOMICO

La antropología del trabajo presentada por la encíclica nos ayuda a comprender la actividad económica desde una perspectiva integral: no se trata sólo de la producción, distribución y consumo de bienes objetivos para satisfacer las necesidades materiales de los hombres, sino de una actividad plenamente humana y, por tanto, ética, que al mismo tiempo que produce esos bienes transforma al trabajador mismo y lo humaniza: “mediante el trabajo al hombre... *se realiza a sí mismo* como hombre, es más, en un cierto sentido ‘se hace más hombre’” (LE 9). A la par que responde a las necesidades vitales básicas propias y de la comunidad, lo hace en el marco de la búsqueda del bien humano integral para la propia familia, nación y persona, siendo así

⁷ Para J. Ladrière el desarraigo cultural y la pérdida de los fines son dos problemas básicos de la cultura contemporánea influida por la ciencia y la tecnología: cf. *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Unesco, 1977.

creador de cultura precisamente por la unión y mutua mediación de ambas intencionalidades. Ni el concepto materialista ni el idealista de cultura responden a esa concepción de la relación intrínseca entre trabajo y cultura.

Los trabajos del Cardenal Wojtyla sobre este último tema preceden y preparan la *Laborem Exercens* y ayudan a su comprensión⁸. Tal visión del trabajo —tomado en toda la gama de actividades propias de la sociedad moderna— como creador de cultura y humanizador del hombre y del mundo se inserta —según creemos— en una antropología integral que comprende el apetito natural vital espontáneo hacia el propio interés, base de la búsqueda de utilidad en el plano económico, dentro del marco ético de la búsqueda del bien alterativo⁹. No sólo se trata de la realización humana plena de la propia persona, sino también de la fundación y perfeccionamiento de la familia y la nación (LE 9 y 10) en el concierto de la humanidad y, en último término, de la trascendencia personal y comunitaria hacia Dios, valor supremo y último fin. Ello es así porque el trabajo es participación del hombre a la actividad creadora de Dios (LE 4, 25).

La subordinación de la actividad económica al fin y al bien ético y su enraizamiento en naturaleza e historia son momentos suyos intrínsecos, no elementos extrínsecos que se le yuxtaponen sin determinarla. Aunque respetan su autonomía relativa, la orientan *intrínsecamente*, aun *como* actividad económica y como objeto de la ciencia económica. De ello tendrá que tener cuenta toda teoría o modelo planteado por ésta y toda estrategia de política económica que quieran ajustarse a la realidad humana integral.

A una tal concepción antropológica de la actividad económica corresponde la del bien económico relacionado con la vida humana integral. Pues no se trata sólo del bien deleitable o útil, pero escaso, objeto inmediato o mediato (bien de consumo o de capital) de satisfacción del deseo vital individual espontáneo, sino de un *bien de orden*, portador de sentido humano integral. Ello exige la ordenación del deseo y de la búsqueda de la utilidad inmediata o mediata dentro de un sistema (un orden) que garantice el crecimiento del hombre y de la comunidad hacia niveles más altos del ser: deberá garantizar no sólo la eficacia económica, sino también

⁸ Además del ya citado en la nota 5, pensamos sobre todo en: K. Wojtyla, “Il problema del costituirsi della cultura attraverso la ‘praxis’ umana”, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 69 (1977), 513-524.

⁹ Ver lo que dice E. Levinas sobre la relación entre apetito natural espontáneo y valor ético trascendente en la filosofía de K. Wojtyla: “Notas sobre el pensamiento filosófico del Cardenal Wojtyla”, *Revista Católica Internacional Communio* (ed. esp.) 4 (1982), 99-102.

la justicia y el bien común, con prevalencia de los más necesitados, al ordenar estructuralmente qué, cómo y para quién se produce.

Más aún, el bien económico entendido también como bien de orden dentro de una racionalidad humana integral pide también que ese bien sea *libremente* querido, como corresponde a la dignidad de la subjetividad humana¹⁰. Un sistema económico no será justo si no es libre, con una libertad al mismo tiempo personal y solidaria con los otros en la comunidad del nosotros. Aunque se suponga una suficiente producción de bienes y su distribución equitativa, ello no basta si el hombre no obra libremente, como *sujeto* de su trabajo que creativamente trabaja “en algo propio” (LE 15). Tal libertad en la justicia y la solidaridad no debe, además, ser sólo un postulado futuro, sino que “ya” debe ir ejerciéndose en el camino hacia su realización más plena. Usando la expresión de la encíclica podemos decir que un sistema económico sólo será ordenado, humano y justo cuando garantice la prioridad del trabajo sobre el capital y de la persona sobre las cosas, sin oponerlos entre sí.

Nos parece que, en las actuales circunstancias, para lograrlo se plantea la tarea de promover y realizar una verdadera democracia económica —encuadrada en una democracia política—. El Papa, sin proponer medios técnicos o políticos, pues no le corresponde, señala pistas al mostrar posibles caminos de realización de una mayor *participación*¹¹ no sólo en el uso de los bienes y en la propiedad de los medios de producción, sino también en las responsabilidades y decisiones económicas, a través de una amplia gama de cuerpos intermedios, comunidades vivas subordinadas al bien común (LE 14). Sólo así se logrará una socialización que no contradiga sino que implique la personalización.

De ahí que aquellas teorías, modelos o sistemas económicos que presuponen como precomprensión antropológica ya sea la del *homo oeconomicus* movido por la mera utilidad y la maximización de las ganancias dentro de una captación unidimensional de las necesidades humanas y los valores¹², ya sea la de la determinación

¹⁰ En su trabajo “Bien económico y bien de orden” (cf. *Actas del IV Congreso de la Sociedad Internacional de Metafísica: “Bien y Sociedad”*, Bogotá, 1982) Fr. de Roux utiliza la conceptualización de B. Lonergan para pensar metafísicamente el bien económico; ver *Insight*, pág. 596 ss.

¹¹ La noción de “participación” es clave para la antropología de K. Wojtyła: cf. *The Acting Person*, cap. 7. Entre otros, hablan de “democracia económica” los Obispos norteamericanos en el esbozo de pastoral sobre “Catholic Social Teaching and the U. S. Economy”, *Origins. NC Documentary Service* 14 (1984), 341-383.

¹² Para una crítica del concepto de “homo oeconomicus” subyacente

en última instancia del hombre, los valores, la ética y la cultura por las relaciones y fuerzas de producción, ambas reducen no sólo la comprensión del hombre sino también la de la economía. Por ello la *Laborem Exercens* critica el materialismo economicista de las dos ideologías hoy prevalentes y afirma que en tal inversión reduccionista reside la esencia del capitalismo (LE 7; cf. 13), pues éste se basa en la primacía del capital (privado o colectivo) sobre el trabajo.

A partir de la antropología del trabajo de la encíclica se favorece la liberación, tanto de la economía de libre mercado como de la planificación económica, de los presupuestos ideológicos que las absolutizan y unilateralizan. Aún más, se posibilita la reubicación de ambas dentro de un contexto humano global, como *recursos técnicos* subordinados intrínsecamente no a “leyes de acero” de la naturaleza o a leyes dialécticas necesarias de la historia, sino al juicio ético, discernido en cada caso históricamente. Para ese juicio de cualquier sistema económico, más o menos mixto, y de los distintos modos de organizar la propiedad, la producción y el trabajo, ayudarán algunos criterios aducidos por Juan Pablo II: que el hombre experimente que está trabajando en “algo propio” (y por eso pueda hacerse más humano por el trabajo mismo) (LE 15), y que reciba una remuneración justa (LE 19), medida no sólo como “fuerza de trabajo” o mero “factor de producción”, sino por su dignidad de hombre y sus necesidades personales y familiares. Según creemos, no se trata de corregir ulteriormente y desde fuera esos sistemas, cuya práctica y teoría presuponen otra antropología (economicista), sino de asumir y replantear sus elementos válidos desde la antropología del trabajo que presenta la encíclica.

III - CONTRIBUCION INDIRECTA A LA CIENCIA ECONOMICA Y CONTRIBUCION HEURISTICA AL DIALOGO INTERDISCIPLINAR

A la luz de las consideraciones antropológicas sobre el trabajo y la actividad económica y de las breves consideraciones ontológicas sobre el bien económico, que corresponden a aquellas, deseamos precisar ahora algunas tareas que parecen surgir de allí para las ciencias económicas y el diálogo interdisciplinar.

a las economías liberal clásica y neo-clásicas cf. M. Lutz-K. Lux, *The Challenge of Humanistic Economics*, Menlo Park (California), 1979.

No es cometido de la antropología filosófica o de la doctrina social de la Iglesia que la incluya, plantear teorías científicas o modelos técnicos para que la economía sea más humana y más justa. Sin embargo pueden contribuir *indirectamente* a ello, al menos de las maneras siguientes: 1) proporcionando un marco de interpretación del hombre, de la actividad económica como actividad humana y del bien económico como humano, marco que deberá servirles como “norma negativa” que ayude a criticar presupuestos filosóficos falsos de teorías, sistemas y prácticas económicas, y a prevenir caer en los mismos o parecidos errores en sus propias teorías y modelos, sin garantizar por ello su verdad u operatividad; 2) pero no sólo proporcionan ese servicio negativo, sino otro positivo, aunque *indirecto*: pues abren nuevas *perspectivas* tanto antropológicas globales como *regionales* (es decir, referidas específicamente a la filosofía de lo económico). Ellas podrán *inspirar* analógicamente a la *imaginación creadora* del científico y/o del técnico teorías, modelos o hipótesis de trabajo, que —por supuesto— deberán ir verificándose en la experiencia no sólo como verdaderas sino también como justas. Tal influjo indirecto, sin quitar autonomía a la ciencia, no deja de ser eficaz¹³.

3) Además la antropología filosófica y teológica proporcionan también un marco común de diálogo entre las ciencias humanas (del hombre, la sociedad, la historia y la cultura) y de ellas con la filosofía y la teología. Sin ese diálogo interdisciplinar un enfoque puramente económico podría correr el riesgo de hacerse economicista, unilateralizando o absolutizando un enfoque abstracto y parcial.

Es precisamente en el diálogo interdisciplinar de las ciencias humanas entre sí y con la filosofía y teología, donde podrá ir generándose una teoría (interdisciplinar) de la sociedad e historia actuales, que podrá contribuir a la crítica de estrategias y políticas de desarrollo y liberación ineficaces, inadecuadas o contraproducentes, y —dado el caso— al surgimiento de otras más eficaces, más integrales y más humanas, de modo que los enormes aportes de la ciencia y la tecnología contemporáneas se orienten al bien común de la humanidad y al servicio de los más preteridos,

¹³ En el libro citado en la nota 7, J. Ladrière habla del influjo *indirecto* de ciencia y tecnología en las culturas, especialmente en la ética y la estética. Yo uso esa concepción del influjo indirecto también para plantear la relación inversa en: “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, *Stromata* 37 (1981), 155-164.

y no a la destrucción de aquella y de su marco ecológico, o al dominio del hombre sobre el hombre.

Como una contribución a ese diálogo interdisciplinar diremos ahora una palabra acerca de la *racionalidad humana integral* a la que aludimos más arriba, que permita ubicar en el contexto de ésta los aportes de las ciencias humanas, inclusive las económicas, al problema humano actual del desarrollo y la liberación, es decir, a la nueva formulación de la “cuestión social”. Pensamos que esa comprensión de la racionalidad corresponde —en el plano gnoseológico y epistemológico— tanto a la antropología del trabajo como a la ontología del bien económico que quedaron esbozadas más arriba. Nos inspiraremos en la teoría filosófica de B. Lonergan sobre la racionalidad a priori como encuadramiento heurístico de teoría y práctica.

Para Lonergan y su discípulo M. Lamb tanto la economía analítica como la marxista son reduccionistas porque reducen el mundo de la subjetividad humana (correspondiente al W_2 : *World 2* en la terminología de Popper) o, respectivamente, el de la cultura (W_3), al mundo inmediato de la materia y energía (W_1) cuantificables. En el primer caso se unilateraliza —y por ello se deforma— la racionalidad empírica, en cuanto se erigen los procedimientos del análisis cuantitativo como el único criterio para la razón. En el otro, la dialéctica se unilateraliza y se deforma en cuanto prescinde de la libertad y responsabilidad éticas (ético-históricas)¹⁴.

En cambio la racionalidad humana integral corresponde para Lonergan a la interrelación crítica entre los diversos métodos de conocimiento. Considerada como racionalidad a priori proporciona el encuadre heurístico no sólo a las actividades científicas según el método clásico, que indaga las leyes naturales entendidas en sentido clásico, sino también según el método estadístico, el genético, el dialéctico, y la interacción entre los mismos¹⁵. Por ello esa comprensión de la racionalidad humana posibilita con-

¹⁴ Acerca de lo primero cf. M. Lamb, “The Production Process and Exponential Growth: A Study in Socio-Economics and Theology”, en: *Lonergan Workshop*, vol. I, Missoula (Montana), 1978, 257-307, quien utiliza varias obras de Lonergan, entre ellas *Insight* y el todavía inédito “Economics Manuscript”. Nosotros ampliamos lo dicho por esos autores con respecto al marxismo, siguiendo la línea indicada por Lonergan en su concepción de la dialéctica, tanto en *Insight* como en *Method in Theology*, New York, 1972.

¹⁵ Cf. B. Lonergan, *Insight*, págs. 484-485, 607, 746. Aunque Lonergan tiene en cuenta también al “sentido común” en su teoría del conocimiento, según nuestra opinión no da suficiente lugar al conocimiento sapiencial en su relación con los conocimientos científicos.

siderar racional y científicamente la incidencia real de los valores no-cuantificables en los cuantificables y empíricamente observables y, por lo tanto, captar la interrelación de los valores económicos con los valores naturales, tecnológicos, humanos (éticos), políticos, culturales y religiosos. Tal marco heurístico "a priori" de comprensión filosófica de la racionalidad y científicidad permite, por ejemplo —como lo asevera Lamb—, que en los análisis económicos de largo término se hagan inteligibles correlaciones y valores que se presentan como ininteligibles y fortuitos si sólo se ven en la perspectiva del análisis económico, no teniendo en cuenta las perspectivas social, política, cultural, ética y religiosa¹⁶.

A dicha comprensión heurística de la racionalidad a priori corresponde en Lonergan una visión del mundo caracterizada por la *probabilidad emergente*: pues no se trata de un mundo determinísticamente determinado por "leyes de acero" entendidas como las leyes naturales clásicas, ni por leyes dialécticas de la historia operando necesariamente por la mera negación de la negación, sino de una visión del mundo en la que se da cabida a la emergencia de probabilidades, a la evolución genética y a la libertad histórica y la responsabilidad ética, pero que es racional y es científicamente investigable, claro está, por diferentes ciencias con sus diferentes métodos, distintos pero interrelacionados¹⁷.

Dentro de una tal visión de la racionalidad, será posible, por ejemplo, investigar científicamente cómo los valores económicos están relacionados, a través de la probabilidad emergente, con los culturales, morales y religiosos, o indagar, desde el punto de vista de la economía, acerca de la serie de esquemas de recurrencia que dependen, en su probable emergencia, de datos históricos, culturales, éticos, políticos, religiosos, etc., extraeconómicos, cuya inteligibilidad sólo es comprendida desde el punto de vista de otras ciencias o del sentido común.

Opinamos que una de las contribuciones importantes de esa visión del mundo y de la racionalidad es que nos libera de creer que la pérdida de ciertos valores religiosos, éticos o culturales es una consecuencia *natural, necesaria e inevitable* del desarrollo tecnológico moderno o de la complejidad de los sistemas de coo-

¹⁶ Cf. M. Lamb, op. cit., págs. 293 ss.

¹⁷ Sobre la noción de "probabilidad emergente" cf. *Insight*, págs. 123-128, 462. Según Lonergan el dominio de la probabilidad emergente en el campo de la historia puede ser controlado inteligente y responsablemente por el hombre: cf. págs. 210 s., 227; sobre la probabilidad emergente y las ciencias humanas cf. págs. 235 s. Recordemos que para P. Ricoeur es misión del moralista y educador hacer aparecer la opción (ética) donde se creía que estaba el destino, aun en el campo económico: cf. "Prévision économique et choix éthique", en: *Histoires et vérité*, Paris, 1955³, 301-316.

peración o de producción que le son propios. Por el contrario; la comprensión de la probabilidad emergente muestra a esa posible pérdida como un desafío histórico y, por consiguiente, ético, a la libertad humana y a la política (y pastoral) de la cultura¹⁸. Probablemente lo mismo se puede decir de las leyes del mercado o de las que tratan de los conflictos sociales, etc.¹⁹. Dicha visión de la "probabilidad emergente" hace inteligible la posibilidad real y plantea la responsabilidad ética y política de que los mecanismos estructurales no se autonomicen, sino que puedan ser controlados por el hombre, y de que las ciencias humanas puedan descubrir cómo hacer emerger nuevas series de eventos recurrentes que son probables, pero cuya emergencia depende de condicionamientos éticos, políticos, culturales, religiosos, etc., y no sólo naturales, tecnológicos y estrictamente económicos, y que se orienten en la línea de la racionalidad y libertad.

A modo de conclusión queremos volver a plantear la conveniencia de ir elaborando una teoría crítica interdisciplinar de la época actual, que pueda ayudar a encontrar políticas y estrategias eficaces y humanas de desarrollo y liberación integrales. Estimamos que la antropología filosófica y teológica proporcionada por la encíclica *Laborem Exercens* puede ser un elemento clave para una tal elaboración, que ha de contar con la imprescindible contribución de las ciencias del hombre, la sociedad, la historia y la cultura, entre las cuales ocupan un lugar importante las ciencias económicas. Para encuadrar heurísticamente ese diálogo interdisciplinar la concepción lonerguiana de la "probabilidad emergente" —en relación con la racionalidad humana integral a priori— parece aportar una contribución epistemológica que corresponde a la antropología de la encíclica y a la ontología del bien económico que de ella se deriva.

¹⁸ Cf. lo que decimos a ese respecto acerca de los valores sapienciales de la religiosidad popular latinoamericana en la futura sociedad, en "Influjo de *Gaudium et Spes* en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina", *Stromata* 40 (1984), 87-103, y en "Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular", *Ibidem*, 261-274.

¹⁹ Pues no se trata de "leyes de acero" de un sistema natural cerrado, sino de hechos humanos y series recurrentes de hechos humanos abiertas a la intervención de la libertad, pero inteligibles y científicamente investigables dentro del marco de la probabilidad emergente, así como sometidas a la responsabilidad ética. Acerca de la ontología del mercado libre y su conexión intrínseca con la ética cf. W. Ver Eecke, "Ethics in Economics: from Classical Economics to Neo-Liberalism" (*Actas del IV Congreso de la Sociedad Internacional de Metafísica*, cit. en la nota 10).