

No. 109

Febrero 2007

IDEAS DE LIBERTAD

¿SOMOS LOS CRISTIANOS
PARTIDARIOS DEL MERCADO
TAN MALOS Y DESPIADADOS
COMO ALGUNOS DICEN?

GABRIEL ZANOTTI



Instituto Ecuatoriano de Economía Política

"Por una sociedad de hombres libres y responsables"

IDEAS DE LIBERTAD
Es una publicación del
**INSTITUTO ECUATORIANO DE
ECONOMÍA POLÍTICA (IEEP)**

**Valor de la suscripción anual:
\$30.00**

El Instituto Ecuatoriano de Economía Política (IEEP) es un centro de estudios dedicado al análisis de los problemas económicos y sociales que afectan a los ecuatorianos. El IEEP es una organización independiente y privada, sin fines de lucro y sin afiliación alguna a partidos políticos ni a organizaciones religiosas. Se financia completamente con donaciones voluntarias de individuos, empresas y fundaciones.

Directora : Econ. Dora de Ampuero
Dirección : Higuera # 106 y
Manuel Rendón S. (Costanera)
Teléfonos : 2885991 – 2881011
Fax : 2885991
E-mail : dora.ampuero@ieep.org.ec
Website : www.ieep.org.ec

IDEAS DE LIBERTAD No. 109

¿SOMOS LOS CRISTIANOS PARTIDARIOS DEL MERCADO TAN MALOS Y DESPIADADOS COMO ALGUNOS DICEN? ☺

Por Gabriel J. Zanotti.*

Introducción.

Los siguientes ensayos son la versión escrita de las conferencias dadas originalmente en la Universidad Francisco Marroquín en 1999. Los títulos originarios, como se verá, eran más en serio. Fueron luego publicados como apéndices de la re-edición del año 2004 del libro Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia, editado por Ediciones Cooperativas y patrocinado por el Instituto Acton de Argentina. Para mayor material al respecto rogamos al lector ver el sitio www.institutoacton.com.ar.

La publicación de estos humildes ensayos no pretende dar un panorama global sobre las principales e intrincadas cuestiones relacionadas con el Cristianismo y el liberalismo clásico. Solamente pretenden salvar una dificultad. En gran parte de esas discusiones se habla del “mercado” o “capitalismo”, de modo general, sin citar los autores ni las fuentes del debate. Pues bien, uno de los puntos fundamentales de ausencia de contradicción entre “el mercado” y la Doctrina Social de la Iglesia, se debe a que cuando hablamos del mercado no hablamos de “los mercados”, ni del de los grandes organismos internacionales (Banco Mundial, FMI, etc.) ni de los acuerdos inter-gubernamentales llamados ahora “globalización”. Hablamos en cambio *de la teoría del proceso de mercado*, desarrollada por la Escuela Austriaca de Economía. Por ello, la clarificación de sus autores en particular, en relación a estos temas, es una tarea importantísima.

Cerramos esta breve introducción con el final de la nota introductoria para la edición del 2004 de Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia: “...mi esperanza que los obispos reciban esta nueva edición como un intento de diálogo, que con filial respeto estoy intentando. Que no vean este libro como un debate, porque no lo es. La misma doctrina social por ellos conocida, está aquí afirmada. Hay algo, sí, que les llamará la

* **Gabriel Zanotti** es Doctor en Filosofía (UCA), Director del Departamento de Ciencias Sociales y Economía de ESEADE, Director Académico del [Instituto Acton de Argentina](http://www.institutoacton.com.ar) y autor de numerosos libros, ensayos y artículos periodísticos. Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA), 1984. y Doctor en Filosofía, Universidad Católica Argentina (UCA), 1990.

atención: la no contradicción con el libre mercado. Vean eso como una conversación. Un obispo es un padre. Reciban este libro como el de un hijo.

Pero, ¿por qué esta conversación puede ser tan importante? Porque no sólo ese hijo comparte la misma doctrina social, sino las mismas preocupaciones. ¿Cuántos seres humanos más se seguirán muriendo cruelmente por el subdesarrollo y la miseria? ¿Cuántos niños más morirán por desnutrición? ¿Cuántas familias más seguirán sufriendo el desempleo, el analfabetismo, la más indigna pobreza? ¿Cuántos emigrantes seguirán muriendo en sus intentos de fuga de diversos infiernos? ¿Cuántos? ¿Cuántos más? Si ante tamaño sufrimiento, hay algunos que “insistimos” con el mercado libre, ¿será acaso por perversión y malicia? Y si no, ¿no podríamos al menos *ser escuchados*?”

Por último, mi agradecimiento al Instituto Ecuatoriano de Economía Política, y a su Directora, Dora de Ampuero, por la posibilidad de esta edición. En los oscuros y dramáticos momentos que estamos viviendo, donde Latinoamérica se ve una vez más enfrentada con dictaduras y estatismo y, por ende, con mayor pobreza y miseria, este tipo de reflexiones constituyen lo menos que el filósofo puede hacer.

Gabriel J. Zanotti

Febrero del 2007.

I: HAYEK Y EL CRISTIANISMO (3-8-99).

1. Planteo del problema.

La relación de Hayek con el cristianismo, como cosmovisión filosófica-religiosa del mundo¹, es un problema. Y lo primero que hay que hacer para intentar solucionar un problema es plantearlo con claridad. Y con caridad.

Contrariamente a lo que se supone habitualmente, el problema de Hayek y el cristianismo no es, fundamentalmente, el tema del liberalismo clásico de Hayek. Dijimos “fundamentalmente”. Esto es, no negamos que ese sea un problema, sino que decimos que hay otro anterior, fundante, de tipo filosófico. Sencillamente, hay aspectos de la filosofía de base de Hayek que son incompatibles con lo que podemos llamar una filosofía cristiana fundamental². Y si el liberalismo de Hayek se basa en esos puntos, entonces la incompatibilidad del liberalismo de Hayek con el cristianismo será una deducción inexorable.

¿Cuáles son esos puntos conflictivos? No son varios, es uno, a partir del cual se desprende una gran cantidad de problemas. Se trata de un neokantismo que lo lleva a un agnosticismo metafísico. Tratemos de explicar esto por un momento.

Ya en otra oportunidad³, habíamos explicado que el esquema *lógico* del pensamiento de Hayek es el siguiente. Primero, su teoría del conocimiento, de la cual se infiere su teoría del orden espontáneo. Esta, a su vez, tiene tres derivaciones básicas. La epistemológica, la económica y la política.

Hagamos un ejercicio. Tratemos de pensar como piensa Hayek de modo tal que los problemas frente a la cosmovisión cristiana queden palmariamente evidentes.

Los seres humanos tienen un conocimiento limitado y disperso. Eso se fundamenta en “la primacía de lo abstracto”⁴, esto es, en esquemas cognitivos a priori que posibilitan un aprendizaje espontáneo como contrapartida de la radical ignorancia en la cual nos hallamos inmersos. Esos esquemas cognitivos son a priori del conocimiento de lo real⁵. Ahora bien, en el proceso social, la posibilidad de aprendizaje implica un conocimiento disperso que, bajo ciertas condiciones, implica un resultado que no podría haber sido planeado por ninguna mente en particular, dado, precisamente, ese conocimiento disperso⁶. Esto implica que el objeto de las ciencias sociales, en cuanto a procesos, es el estudio de los órdenes espontáneos, donde no puede haber inducción, porque el

investigador tiene que conjeturar en su mente el modelo general de un proceso cuya cadena completa no puede, por su conocimiento limitado, observar directamente⁷, y donde tampoco puede haber predicciones específicas, sino sólo generales. Los órdenes espontáneos son “cosmos”; no hay en ellos una finalidad establecida por un ser inteligente (tampoco un ser sobrenatural⁸); la finalidad se reserva a los órdenes deliberados o “taxis” donde sí el ser humano puede planificar. En economía, esto se aplica al análisis del mercado libre, que es un caso de un orden espontáneo, tipo cosmos.⁹ En filosofía política, esto se aplica al conjunto del marco institucional que emerge espontáneamente, tipo “*common law*”, para proteger la libertad individual¹⁰.

Como se puede observar, el debate no pasa ya, sencillamente, por la cuestión del mercado libre, infinitas veces discutida. El problema pasa por premisas de teorías del conocimiento neokantianas, incompatibles con lo básico del realismo de una filosofía cristiana. El problema pasa por un agnosticismo metafísico donde incluso la posibilidad de una inteligencia sobrenatural planificadora queda en duda¹¹; con la negación de la causa final al orden social, cosa que se contradice sin ninguna duda con las bases de la filosofía social de Santo Tomás¹², de donde el magisterio pontificio toma la noción de bien común. A partir de aquí, parece que lo más coherente de nuestra parte sería terminar la ponencia y dar por ganado el debate a quienes sostienen que Hayek y el cristianismo son incompatibles. Pero no. ¿Por qué no?

2. El eje central del pensamiento de Hayek y su no contradicción con una filosofía cristiana fundamental.

Una de las tareas hermenéuticas más difíciles de un autor es identificar su eje central. Para eso hay que bucear un poco y buscar cuál es su punto original, cuál es su aporte. Y nuestra tesis será la siguiente: que el eje central del pensamiento de Hayek es la teoría del orden espontáneo, y que dicha teoría no es contradictoria con una filosofía cristiana fundamental. Esa es la clave de la cuestión.

En efecto, ¿cuál es la originalidad de ser neokantiano en gnoseología? ¿O agnóstico en metafísica? Frente al panorama filosófico actual, ya positivista, ya neokantiano o postmoderno, la originalidad es no serlo. Pero en Hayek tenemos algo más: tenemos a un autor que, rescatando una vieja y noble tradición, la tradición del orden social

espontáneo¹³, nos dice que los sistemas sociales son órdenes espontáneos, esto es, órdenes tal que, si hubieran querido ser planeados por una sola mente humana, no sólo hubiera sido imposible, sino que el resultado habría sido el desorden. Ahora bien, yo no digo que un filósofo cristiano debe ser partidario de dicha teoría, como si fuera una derivación necesaria de sus premisas. Lo que digo es que puede plantearse de modo tal que no sea contradictorio con la filosofía cristiana. Veamos por qué.

a) El conocimiento humano es limitado y disperso. Por ende, ningún orden social puede basarse en la premisa contraria. Ahora bien, en nada contradice ello a una sana fundamentación realista del conocimiento. En Sto. Tomás, el conocimiento de las esencias es limitado¹⁴, y de ningún modo se puede agotar la inteligibilidad de un objeto.

b) Tomás afirma que, dada precisamente la limitación de nuestro conocimiento, la inteligencia humana necesita delegar sus actividades: "...vemos que en las cosas regidas por la providencia humana hay un provisor superior, que estudia por su cuenta la manera de ordenar ciertas cosas grandes y generales, sin atender por sí mismo a la ordenación de lo pequeño, que deja en manos de algunos inferiores para que ellos lo resuelvan. Esto es debido a su condición defectuosa, bien porque ignora las condiciones de las cosas singulares más pequeñas o bien porque no se basta a sí mismo para ver el modo de ordenarlo todo por el trabajo y la cantidad de tiempo que ello exigiría. Pero tales defectos no caben en Dios, porque El conoce todo lo singular y no trabaja para entender ni requiere tiempo alguno; pues, conociéndose a sí, conoce todo lo demás..."¹⁵.

c) Un orden espontáneo no implica que no haya sido planificado por una inteligencia. Un orden es la adecuada disposición de medios con respecto a un fin. Como vemos, sin causa final no hay orden. Ahora bien, en un orden social tal que ningún ser humano pudo haber planeado su resultado global, ese resultado es planificado por la Inteligencia Divina. Las "casualidades", fruto del libre albedrío, que permanentemente interactúan en un orden espontáneo, siguen siendo casualidades, inscriptas a su vez en la causalidad de la causa primera que es Dios. La interacción entre lo casual y lo causal¹⁶ está desarrollada lo más que se puede por Tomás de Aquino en su tratado sobre la Providencia en su Suma Contra Gentiles¹⁷. Es más: siempre que Tomás ve ausencia o limitación de conocimiento racional y, al mismo tiempo, orden, coherentemente afirma que es Dios el que dirige las causas segundas hacia su fin. Es el esquema de la quinta vía.

3. Consecuencias.

3.1. Epistemológicas.

La epistemología de Hayek para las ciencias sociales implica, coherentemente con su teoría del orden espontáneo, que son éstos los objetos de estudio de las ciencias sociales. A su vez, que son las intenciones, y no las cosas físicas, el “material” de trabajo del científico social. Y que, por ende, una sociedad humana no se puede tratar como un objeto manipulable que pertenezca al orden físico, y que las predicciones que podemos hacer son “predicciones de modelo”¹⁸, esto es, no exactas, sino del resultado general del orden espontáneo en cuestión.

Ahora bien, ninguno de esos tres factores es contradictorio con una filosofía cristiana fundamental. Primero, porque ya hemos visto en el punto 2 la fundamentación filosófico-cristiana del orden espontáneo. Segundo, porque dada la espiritualidad del ser humano, podemos conocer el fin de sus acciones (el “fin de la obra”) con certeza “por connaturalidad”¹⁹, cosa que no podemos hacer en ciencias naturales. Tercero, porque dado el libre albedrío del ser humano, claramente afirmado por Santo Tomás y toda la tradición cristiano-católica, hay que descartar la exactitud algorítmica para las ciencias sociales (cosa que también ya fue descartada, excepto para el neopositivismo, para las ciencias naturales también²⁰) y por ende aprender a trabajar con interpretaciones generales y predicciones globales pero no supuestas confirmaciones con “los hechos”, como pretende el positivismo. Ahora bien, en nuestra humilde opinión, mis colegas tomistas, tan preocupados, siempre, de tomar examen en Santo Tomás a todo el mundo y desaprobando a todo el mundo, no se han dado cuenta, en ese afán condenatorio, de la riqueza de esta epistemología de Hayek, de su importancia para un enfoque adecuado de las ciencias sociales precisamente por su absoluto antipositivismo, y no han dado a esta epistemología las bases metafísicas que es inútil seguir pidiendo al autor y/o criticándolo por ello.

3.2. Económicas.

La teoría del proceso de mercado se basa precisamente en la negación de los supuestos de competencia perfecta y en su punto de partida es el conocimiento disperso de oferentes y demandantes, dados ciertos presupuestos institucionales²¹. Ahora bien, no vamos a decir que un filósofo cristiano deba estar de acuerdo necesariamente con ello, pero sí darse

cuenta que, si tiene desacuerdos, es por cuestiones técnicas, pero no por cuestiones filosóficas en el punto de partida. Cualquiera puede estar de acuerdo con una mayor intervención del gobierno, pero ningún filósofo cristiano puede decir, en cuanto tal, que el realismo de los supuestos²² de la teoría del proceso de mercado es contradictorio con el realismo de la tradición cristiano-católica en general y con Santo Tomás en particular. Nuevamente, en este caso hay algo que no se ha advertido por prejuicios negativos que llevan al malentendido, como diría Gadamer²³. Si se supone que los partidarios del mercado libre con inspiración en Hayek son pérfidas personas absolutamente despreocupadas por el bienestar de su prójimo, no se querrá de ningún modo tratar de comprender al horizonte de comprensión del cual parte un hayekiano, y menos aún se podrá advertir el valor, para la filosofía cristiana, de los puntos de partida de la escuela austriaca, como paradigma alternativo. El supuesto de que los partidarios de la escuela austriaca somos poco menos que empleados del diablo diseminando miseria por el mundo implica que el debate pide *al menos* esto: entiéndannos. Hermenéuticamente hablando.

3.3. Filosófico-políticas.

Una vez planteados los derechos naturales en la ley natural²⁴, es un tema opinable (en el sentido dicho ayer) el modo concreto de su protección en la ley humana positiva. Nuevamente, con esto queremos decir que no es contradictorio con la noción de ley natural cristiano-católica el modo concreto en el cual Hayek plantea la evolución de la ley y el gobierno limitado²⁵. Hayek nunca estuvo de acuerdo con las codificaciones resultantes del racionalismo iluminista ni con las democracias al estilo Rousseau donde las cámaras establecen la legislación como si la vigencia de los derechos individuales dependiera de esta última²⁶. Pues bien: el tratado de la ley de Santo Tomás de Aquino (I-II, Q. 90-96) es incompatible con una interpretación racionalista, según la cual la naturaleza humana es la premisa mayor de un razonamiento que, sin tener en cuenta circunstancias diversas, concluye deductivamente en cada uno de los derechos individuales. La prudencia en el grado de tolerancia de la ley humana²⁷ y las diversas circunstancias de los pueblos son tenidas en cuenta por el Aquinate²⁸, de lo cual se desprende que no es contradictoria con su planteo una filosofía política que sostenga una evolución progresiva del marco institucional y del derecho²⁹. Nuevamente, si la objeción

a esto es que sí es contradictoria dadas las bases agnósticas de la teoría del orden espontáneo en Hayek, esto ya fue contestado en el punto 2.

4. Conclusión.

¿Quedó con esto *todo* solucionado? De ningún modo. Lo que quedó planteado es un principio de solución, de diálogo, de entendimiento. Que es lo que espero que sigamos haciendo.

II: LA LEY NATURAL, LA COOPERACIÓN SOCIAL Y EL ORDEN ESPONTÁNEO (4-8-99)

1. Algunas aclaraciones sobre la ley natural.

Vamos a recordar algunas cuestiones sobre la ley natural. Decimos “recordar” porque lejos de mí querer aburrirlos con lo que habitualmente se sabe sobre este tema, que pueden encontrar perfectamente tratado en cualquier texto tomista sobre la ley natural. Simplemente, opinamos que hay algunos malentendidos respecto a este tema que luego dificultan su análisis.

En primer lugar, hay un tema habitualmente olvidado, de consecuencias importantísimas. Santo Tomás no habla sólo de ley natural, sino también de ley humana. Es muy sabido que esta última no debe oponerse a la ley natural³⁰, y no negamos la importancia de esto último; al contrario, es el fundamento iusnaturalista para declarar ilegítimo, *ipso facto*, todo acto legislativo humano que atente contra los derechos individuales que emanan de la ley natural. Sin embargo, hay muchos debates que transcurren por otro lado. ¿Qué hace un defensor de los derechos individuales frente a acciones humanas que son inmorales según la ley natural? He aquí cuando concepciones más autoritarias parecen encontrar una debilidad en los liberales que decimos basarnos en la ley natural. Esta última no autoriza a no buscar la verdad sobre Dios, por ejemplo. Un liberal con otros fundamentos no tendría problema: que todos hagan lo que quieran mientras no molesten la autonomía individual del vecino. Pero esa no es la posición del liberal que tiene una cosmovisión cristiana. ¿Luego?

Se olvida en esos casos que la ley humana no pena todo lo que la ley natural sí, porque está promulgada para una sociedad en la cual los seres humanos no son en general ni santos ni criminales absolutos. Y el caso es que esto fue dicho explícitamente por Santo Tomás, y no de modo marginal: “La ley humana se establece para una multitud de hombres, en la cual la mayor parte no son hombres perfectos en la virtud. Y así la ley natural no prohíbe todos los vicios, de los que se abstiene un hombre virtuoso; sino sólo se prohíben los más graves, de los cuales es más posible abstenerse a la mayor parte de los hombres, especialmente aquellas cosas que son para el perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad no se podría conservar, como son los homicidios, hurtos, y

otros vicios semejantes”³¹. Como vemos, hay en la ley humana un margen de tolerancia que resulta de la conciencia de la naturaleza humana, que Tomás sabía caída por el pecado original, y la escuela escocesa posterior también lo sabía pero por una simple empatía de la naturaleza humana³². Esto es importantísimo porque es fuente de un derecho humano fundamental, olvidado por muchos: la intimidad. Toda persona tiene derecho a la ausencia de coacción sobre aquellas acciones privadas que no violen derechos de terceros ni el orden y/o moral pública³³. El liberal cristiano no tiene por qué recurrir al indiferentismo moral para respetar la intimidad de las personas. Al contrario, tiene conciencia de su deber de respetar la conciencia del otro, de lo cual se deriva el derecho a la intimidad. Este es un punto fundamental que permite superar la antinomia entre un autoritarismo que, fundado en la moral, tema a la libertad; y un liberalismo fundado en el indiferentismo moral. El liberal cristiano no tiene esa disyuntiva. Y la base es Santo Tomás de Aquino.

En segundo lugar, alguien puede preguntar por el alcance de esa tolerancia. ¿Es universal, definible de una vez y para siempre? No. En todo acto humano de promulgación de la ley hay un acto de prudencia, esto es, una adecuación de las normas universales al caso concreto y particular. Esto, en la tradición de Santo Tomás, es esencial³⁴. No sólo su filosofía del derecho no se entiende sin este elemento, sino nada de su filosofía moral. En el caso de la ley humana, es el hábito de la prudencia el que determina hasta dónde debe alcanzar el acto de tolerancia, en función de circunstancias diversas de lugar y tiempo. Es por esto que no puede haber legislaciones humanas iguales para todo lugar y tiempo, y Popper es el liberal que ha advertido contra el racionalismo latente en algún liberalismo que pretenda lo contrario³⁵. Volviendo a Tomás, él contesta claramente a la objeción de que no todas las leyes humanas son iguales cuando, sin embargo, se derivan de una misma, la ley natural: “...no todos los principios comunes de la ley natural pueden aplicarse de igual manera a todos los hombres, por la gran variedad de circunstancias. Y de ahí provienen las diversas leyes positivas según los diversos pueblos”³⁶. Esto es importantísimo, como veremos, para una concepción evolutiva de la ley. No hay en Tomás una deducción racionalista de la ley natural, y menos de la ley humana, sin este acto de prudencia. Retomaremos más adelante esta cuestión.

2. La cooperación social.

Ya hemos visto que la tolerancia y su aplicación prudencial no sólo nada tiene de contradictorio, sino que está incluido en el análisis de Tomás de la ley natural y ello permite afirmar los derechos individuales más el derecho fundamental a la intimidad sin necesidad de ningún agnosticismo moral. Ahora bien, muchos afirman que la ley natural nada tiene que ver con la noción de cooperación social y utilidad social que aparece en Mises, pues éste la contrapone con la ley natural.

Hay una norma fenomenológica básica: una cosa es lo que los autores dicen, y otra cosa es cómo son las cosas en sí. Independientemente de lo afirmado por Mises³⁷, su noción de cooperación social está incluida dentro de la ley natural de Tomás. En efecto: Mises sostiene que la cooperación social se da cuando se abandona la competencia biológica y se pasa a la cooperación social³⁸, donde según la ley de división del trabajo todos intercambian sus bienes y servicios en paz, pues la presencia de uno más implica, en un mercado libre, una mayor productividad³⁹. Por supuesto que hay diferencias con Tomás dados siete siglos de distancia más la mediación de la ciencia económica que manejaba Mises, pero la idea central se encuentra explícita en Tomás. Primero, que lo que es conveniente para la sociedad es conveniente para la naturaleza humana y, por ende, conforme a la ley natural: “Si algo es natural a alguno, debe también serle natural aquello sin lo cual ese algo no puede tenerse; pues la naturaleza no falla en las cosas necesarias. Mas es natural al hombre el que sea animal social; lo cual lo demuestra el hecho de que un solo hombre no basta para todas las cosas que son necesarias a la vida humana. Por lo tanto aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre”⁴⁰. Esto es importantísimo para la elaboración de derechos naturales secundarios donde la deducción pase por la utilidad social.

Segundo, está presente, en Tomás, la relación entre escasez de recursos y sociabilidad natural del hombre: “...El hombre es por naturaleza un animal político o social; cosa que ciertamente se pone de manifiesto en que un solo hombre no se bastaría a sí mismo, si viviese solo, en razón de que la naturaleza en muy pocas cosas ha provisto al hombre suficientemente, dándole una razón por la cual pueda procurarse las cosas necesarias para la vida, como ser el alimento, el vestido y otras semejantes, para obrar todas las cuales no basta un solo hombre; por lo cual ha sido naturalmente dispuesto que el hombre viva en

sociedad”⁴¹. La conclusión es clara: la ley natural no excluye, sino que incluye, la fundamentación de ciertos derechos en la cooperación social y lo que es útil, con “necesidad de medio”, para ello. Por supuesto, el estado de las ciencias sociales en las diversas épocas producirá una evolución “*per accidentes*” en la toma de conciencia de ciertas cosas⁴². Pero lo esencial es de algún modo perenne. Y lo esencial es que ley natural y cooperación social se incluyen (la primera a la segunda); no se excluyen.

3. El orden espontáneo.

Como ya hemos dicho en otras oportunidades,⁴³ la noción de orden espontáneo de Hayek incluye –aunque él lo haya negado⁴⁴ –la noción de Providencia tal como la explica Sto. Tomás. Si hay un orden tal que los seres humanos, con conocimiento disperso, tienden a un resultado global que ninguno de ellos podría haberlo planeado, quien planifica ese proceso es Dios, que sostiene a todas las causas segundas en su ser y en su operar⁴⁵.

Ahora bien, se han discutido mucho las opiniones de Hayek con respecto a la evolución de la ley (el *common law*) y las instituciones humanas. No podemos en tan poco espacio dirimir esos debates⁴⁶, aunque adelantamos que la misma epistemología de Hayek⁴⁷ prohíbe que a priori de circunstancias históricas se establezca una preferencia in concreto por sistemas codificados o no, aunque se pueda establecer in abstracto; y también prohíbe, esa misma epistemología, que se prediga que las mismas instituciones evolucionarán en todas partes y siempre bien. Eso impide al menos algunos malentendidos graves. Pero lo que ahora nos interesa es destacar el punto de unión entre Tomás y el orden espontáneo.

No se trata sólo de decir que, si la ley (law⁴⁸) surge espontáneamente, entonces ello no será contradictorio con una noción de ley natural que tenga su base en la naturaleza humana. La relación es más profunda. Se trata de afirmar, *in abstracto*, que la relación entre la ley como orden espontáneo y Tomás es mucho mayor que su relación con un sistema codificado y con un constructivismo en las instituciones humanas.

Esa afirmación se basa, en gran parte, en elementos que hemos visto en el primer punto. Si la ley humana se basa en actos de prudencia; si estos actos de prudencia jurídica implican delimitaciones diversas para el grado de tolerancia de la ley, ello choca con una concepción racionalista de ley natural⁴⁹, en la cual no sólo habría una contraposición con

la ley eterna (problema que tiene también Hayek, pero no por racionalista constructivista⁵⁰, sino por su neokantismo⁵¹) sino sobre todo una pretensión de legislar deductivamente, a priori de circunstancias de lugar y tiempo, sobre ciertas áreas. Lo cual lleva a una mentalidad intervencionista⁵². En qué sentido? En el sentido de pretender hacer una especie de reglamento a priori del surgimiento de los conflictos, y no confiar en la resolución de los mismos vía judicial una vez que éstos se han planteado⁵³. Como decía Popper: “¿Debemos impedir a un pianista que estudie o debemos privar a un vecino de una siesta tranquila? Estos problemas sólo pueden ser resueltos en la práctica apelando a las tradiciones y costumbres existentes...”⁵⁴.

Pues bien: in abstracto, esa mentalidad apriorista en el orden jurídico deja de lado la prudencia, las infinitas circunstancias que sólo una acumulación paulatina de sentencias judiciales puede limitadamente tratar. Y si se deja de lado la prudencia, se deja de lado un aspecto esencial de la filosofía del derecho de Santo Tomás. Decimos in abstracto porque, en lo concreto de la historia, en lo concreto de las circunstancias y las costumbres, los sistemas codificados pueden funcionar, a pesar de ellos mismos.

Con respecto a los constructivismos en las instituciones humanas, la tentación común a todos ellos –aún en el caso de lo que se quiera “construir” sea una sociedad liberal- es que una sola mente humana puede planear una sociedad ideal. Ese es el punto. Hayek no se opone a propuestas concretas para mejorar el orden social; no hay en él un tradicionalismo irracionalista⁵⁵. Lo que hay es la conciencia de que las mejores propuestas no son sino ríos que conducen a mares desconocidos para cualquier ser humano en particular, y sólo conocidos –agregamos nosotros- por Dios. Y eso está basado en la limitación del conocimiento humano. Esa limitación del conocimiento es perfectamente compatible con las bases del realismo moderado de Santo Tomás, donde sólo Dios conoce absolutamente las esencias y el orden del universo. La evolución progresiva de las instituciones humanas es perfectamente coherente con una armonía razón/fe como la de Santo Tomás, en la cual la inteligencia humana, mediante su prudencia, es fuente de esperanza para un mejoramiento progresivo de este mundo; pero, a su vez, lo limitado de su conocimiento, junto con la herida del pecado, implica una advertencia para cualquier grupo de autoiluminados que en nombre de las mejores intenciones diseñen a priori una sociedad perfecta, e intenten borrar por la fuerza a todo

lo que no encaja con su esquema. Actitud tan fuertemente idealista no encuentra fundamento alguno en la gnoseología de Santo Tomás de Aquino⁵⁶.

4. Conclusión.

La ley natural de Santo Tomás nada tiene que ver con un racionalismo constructivista. Incluye en sí tanto la noción de la cooperación social como la noción de una evolución progresiva del orden social, fundado en la prudencia y en la tolerancia. Lo cual tiene mucho que ver con el diálogo entre tradiciones que a veces padecen de graves malentendidos.

III: MISES Y EL CRISTIANISMO (5-8-99)

1. Bases filosóficas de Mises.

Para establecer adecuadamente el conflicto que siempre se presenta entre una primera lectura de Ludwig von Mises y una cosmovisión cristiana, hay que establecer sus bases filosóficas.

En primer lugar, Mises es neokantiano. Las nociones medio-fin, fundamentales para su teoría de la acción humana, tanto como las nociones lógicas, son categorías a priori⁵⁷.

En segundo lugar, hay en Mises un peculiar utilitarismo y una explícita negación de la tesis tradicional de la ley natural⁵⁸. Decimos “peculiar” porque no es un utilitarismo de los habitualmente conocidos, sino la afirmación de que lo bueno o lo malo se reduce a los medios necesarios para el mantenimiento de la cooperación social⁵⁹. Allí el problema no es la noción de los medios para la cooperación social, sino el reduccionismo con el cual ello está afirmado. Su utilitarismo es “principista”, no se trata de la mayor felicidad para el mayor número, pero aún así su problema es la negación de la ley natural.

En tercer lugar, su neokantismo le produce, consecuentemente, un agnosticismo con respecto a la posibilidad de valoraciones objetivas y últimas en el orden moral. Mises argumenta clara y coherentemente que ante la imposibilidad racional de establecer un fin último para todos los seres humanos⁶⁰, la salida es precisamente el utilitarismo referido anteriormente.

Todo este agnosticismo gnoseológico y metafísico no hubiera sido un grave problema si Mises lo hubiera presentado en escritos filosóficos aislados de su teoría económica. Pero no fue así, y no por un defecto. Es una virtud de los pensadores de la escuela austriaca que ellos presenten sus posiciones económicas unidas a los problemas metodológicos de la escuela, y éstos, a su vez, unidos, como en sí lo están, al trasfondo filosófico que los sostiene. Por ende, el problema central consiste en que la economía de Mises depende de su praxeología, esto es, su teoría general de la acción humana, y ésta, a su vez, aparece en los textos de Mises indiscerniblemente mezclada con su agnosticismo, su utilitarismo y su neokantismo de base. Por ende, es natural que no sea tan fácil distinguir las cosas. Cualquier filósofo cristiano advertirá todas esas posiciones en los primeros e importantísimos capítulos de *La Acción Humana*⁶¹, y dirá que Mises mismo sostiene que

todo lo que sigue es un resultado de lo anterior. Por ende, el conflicto entre Mises y una cosmovisión cristiana no es gratuito. Por supuesto que los filósofos cristianos no se han caracterizado, en general, por tratar de establecer una línea de diálogo, dado sobre todo el problema ideológico que hay detrás de todo esto. Pero el problema es que estamos ante un autor que de modo claro y distinto une sus bases filosóficas con sus aportes epistemológicos, filosófico-sociales y económicos. He allí la cuestión.

2. Bases para el diálogo.

Nuestra tesis será que varias de las posiciones misianas en economía, filosofía de las ciencias y filosofía política no son en sí incompatibles con el eje central de una cosmovisión cristiano-católica, aunque Mises mismo no lo haya considerado así.

2.1. La praxeología de Mises es en sí misma compatible con el eje central de la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

En varias oportunidades hemos presentado esta tesis⁶², lo cual fue, por otra parte, la contestación a la única crítica seria y fundada que en la Argentina se hizo a mi libro Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia⁶³. En efecto, si allí afirmaba yo que los aportes técnicos de la escuela austriaca de economía –y la impronta que yo le daba era fuertemente misiana, y sigue siendo- eran en sí mismos separables de cuestiones filosóficas de sus autores que chocaban, efectivamente, con los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, entonces yo me enfrentaba con esta dificultad: la economía de mercado fundada en Mises se basa en su praxeología y ésta, a su vez, en el agnosticismo misiano. ¿Entonces?

Pues que no es así. La praxeología es el estudio de la conducta humana desde el punto de vista de las consecuencias lógicas de la descripción de acción humana. Entre esas consecuencias lógicas se encuentran cuestiones tan importantes como la teoría del valor, la teoría del interés, etc. Ahora bien: la acción racional es caracterizada por Mises como el paso de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria. Y el punto es que ello, a su vez, puede inferirse de que todo agente obra por un fin que es un bien para el agente, como claramente establece Santo Tomás⁶⁴. El fin por el cual la persona obra puede ser egoísta o altruísta (en sentido moral), pero eso no obsta para que sea una situación más satisfactoria. Porque, aún en el caso de la acción humana más

desinteresada, la situación más satisfactoria que se obtiene es el perfeccionamiento moral de la persona como fruto de su amor de benevolencia⁶⁵. Por otra parte, aunque el fin buscado sea inmoral, sigue siendo una situación más satisfactoria buscada, pues lo malo se busca *sub rationi boni* (bajo razón de bien)⁶⁶ aunque se obtenga una pérdida desde un punto de vista moral. Por otra parte, aunque Mises haya pensado lo contrario, la teoría del valor subjetivo en economía nada tiene que ver con una subjetividad de valores morales. Una acción humana es valiosa moralmente según esté adecuada a su fin último, Dios⁶⁷, y eso no presenta ninguna contradicción con que una mercancía carezca de valor en el mercado en caso de que su demanda sea cero⁶⁸.

2.2. La cooperación social de Mises no es en sí misma contradictoria con la ley natural de Santo Tomás.

Cuando Tomás plantea la ley natural, no habla sólo de la naturaleza humana in abstracto, sino que habla de las inclinaciones básicas de nuestra naturaleza. Es un detalle inadvertido que, cuando se refiere a las inclinaciones racionales, habla de la tendencia “a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad”⁶⁹. De lo cual puede inferirse que todo lo que atenta contra la sociabilidad natural del hombre atenta contra el desarrollo de la sociedad y, por ende, contra la naturaleza humana. Pero esta interpretación está explícitamente afirmada por Tomás: “...aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre”⁷⁰. Nuestra conclusión es lo siguiente: aquello que tiene “necesidad de medio”⁷¹ para el desarrollo de la sociedad humana forma parte de la ley natural. Por ende, la cooperación social de la que habla Mises está en sí incluida en la ley y el derecho natural. Fundamentar un derecho natural, en cuanto secundario⁷², en su utilidad social así entendida, es claramente compatible con una filosofía cristiana donde la sociabilidad del hombre es esencial a su naturaleza.

Cabe agregar, además, que Mises explica el paso de la competencia biológica del reino animal a la cooperación social humana por la escasez de recursos⁷³. Ha pasado inadvertida también la clara conexión con el pensamiento del Aquinate en este punto: “El hombre es por naturaleza un animal político o social; cosa que ciertamente se pone de manifiesto en que un solo hombre no se bastaría a sí mismo, si viviese solo, en razón de que la naturaleza en muy pocas cosas ha provisto al hombre suficientemente, dándole una

razón por la cual pueda procurarse las cosas necesarias para la vida, como ser el alimento, el vestido y otras semejantes, para obrar todas las cuales no basta un solo hombre; por lo cual ha sido naturalmente dispuesto que el hombre viva en sociedad.”⁷⁴.

Todo esto que venimos diciendo es de suma importancia para la fundamentación del derecho de propiedad.

2.3. La fundamentación misiana del derecho de propiedad en la cooperación social es plenamente compatible con la fundamentación tomista de la propiedad.

Innumerables han sido los debates y posiciones sobre la fundamentación del derecho de propiedad. Desde Locke hasta Buchanan, Nozick y Kirzner⁷⁵, la lista sería interminable. Pero se observa una oscilación entre los que fundamentan la propiedad por sus consecuencias beneficiosas para el orden social, y aquellos que la fundamentan en la naturaleza humana, independientemente de sus consecuencias.

Santo Tomás supera límpidamente este debate entre lo que hoy llamaríamos consecuencialismo y deontologismo moral respecto de la propiedad. Si bien en su época no había distinción entre bienes de consumo y de producción, lo importante es que la propiedad no aparece como un principio fundamental de la ley natural, sino una invención de la razón humana no contraria al derecho natural⁷⁶. Por ello a fines del siglo XIX algunos afirmaron que era “antitomista” el fundamento de León XIII de la propiedad como derecho natural, lo cual dio como resultado la distinción, en cuanto a propiedad se refiere, entre derecho natural primario y secundario⁷⁷, siendo este último una deducción posterior a partir de los principios básicos de la naturaleza humana. *Por ende, que la fundamentación de la propiedad radique en su utilidad social no le quita, sino que le otorga, su carácter de derecho natural secundario.* Ahora bien: ¿en qué fundamenta Mises la propiedad privada de los medios de producción? En su utilidad a la cooperación social, en su “necesidad de medio” para la realización del cálculo económico⁷⁸. La conclusión, desde un punto de vista iusnaturalista, es clara: los aportes de Mises a la fundamentación de la propiedad privada sobre la base de su teoría del cálculo económico dan más fuerza aún a la fundamentación de la propiedad privada como derecho natural secundario. La combinación de Mises y Tomás, en este punto, permite superar el debate entre consecuencialismo y deontologismo moral en este caso, y terminar con insuperables aporías sobre la adquisición originaria, el trabajo y otras cuestiones.

2.4. El dualismo metodológico de Mises es claramente compatible con el libre albedrío afirmado por toda filosofía cristiana.

Como se sabe, Mises divide a las ciencias en naturales y ciencias de la acción humana, y estas últimas, en praxeología e historia⁷⁹. Lejos está de nuestra intención establecer un paralelismo entre los detalles técnicos de estas discusiones y la visión cristiana del mundo (que, así como no tiene una economía revelada, tampoco tiene una epistemología revelada) sino sólo llamar la atención sobre un detalle: aunque el dualismo metodológico de Mises haya sido exagerado⁸⁰, tiene sin embargo como una de sus bases al libre albedrío, afirmado por Mises, aunque su demostración sea incorrecta e incompleta al lado de la de Santo Tomás⁸¹. Y ese libre albedrío es la base para unas ciencias sociales que nada tienen que ver con el neopositivismo, lo cual establece una línea de diálogo importante con la filosofía social cristiana, pero inadvertido por los problemas arriba referidos. Por otra parte, el análisis praxeológico, que en nuestra opinión es el gran aporte de Mises a las ciencias sociales⁸², no niega el libre albedrío, sino que lo supone⁸³. Las deducciones necesarias de la praxeología son deducciones a partir de valoraciones *libremente* establecidas. En la deducción de la ley de la utilidad marginal, esto se ve claramente⁸⁴.

3. La economía de mercado.

Hemos dicho varias veces que los aportes técnicos de la teoría del proceso de mercado son opinables en relación a la fe. Pero la economía de mercado en Mises tiene una peculiar impostación, pues está basada en su teoría de la acción racional, la cooperación social, la utilidad social del derecho de propiedad y su epistemología. Ahora bien, hemos visto que ninguno de esos elementos es contradictorio con una filosofía cristiana fundamental, por más que Mises mismo los haya presentado de algún modo así. Por ende, queda abierto, para el filósofo cristiano, el análisis del proceso de mercado tal cual lo presenta Mises, limpiado ya el terreno de todos esos malentendidos. Por ende, yo lo invito a que descubra un mercado libre que, sobre la base de la incertidumbre de la acción humana y la propiedad privada de los medios de producción, tiende a acercar los siempre escasos recursos a las necesidades de la demanda, *lo cual es parte esencial del bien común y la función social de la propiedad*. Lo invito también a descubrir a un Mises que,

en 1927⁸⁵ y en 1949, en la parte sexta de su tratado de economía⁸⁶, *describe y por ende predice las consecuencias del intervencionismo global y del nacionalismo que estamos padeciendo hoy, que absolutamente lejos están de ser un “capitalismo global”*. Frente a la miseria que nos rodea, frente a los refugiados sin hogar, frente a los muchos sufrimientos que estaría en nuestras manos evitar, no creo que sea una vana invitación. La economía de mercado no es el cielo en la tierra, contrariamente a lo que muchos cristianos pensaron del socialismo. Es, nada más, un sistema que tiene los pies en la tierra, una tierra que siempre es camino hacia el cielo.

NOTAS

¹ Sobre el tema de una “cosmovisión filosófico-religiosa” del mundo, es importante advertir el espíritu que se respira en la reciente *Fides et ratio* de Juan Pablo II. Los filósofos tomistas nos hemos acostumbrado, por cierta tradición, a distinguir demasiado entre filosofía y teología. No está mal, pero el caso es que el *punto de partida* de una cosmovisión filosófico-religiosa del mundo no es la una ni la otra, sino *la armonía razón-fe*.

² Al respecto, ver Leocata, F.: “La filosofía cristiana en el contexto filosófico actual”, en Rev. Proyecto; Centro Salesiano de Estudios; Año III, Nro. 7-8; Enero-Junio 1991. Una filosofía cristiana fundamental es, para nosotros, aquella que, teniendo como eje central el principio creacionista, asume positivamente las exigencias de los datos revelados, para hacerlos de algún modo inteligibles, al mismo tiempo que descarta negativamente los elementos que se contradigan con esos datos. No hay sólo una filosofía cristiana. Por argumentos de razón nosotros pensamos que la de Sto. Tomás es una de las mejor elaboradas. Sobre el magisterio y la filosofía de Sto. Tomás, ver Gamarra, D.: “Algunas valoraciones históricas del neotomismo”, ponencia presentada a la XXII Semana Tomista de Buenos Aires, Sept. 1997.

³ En “Hayek y la filosofía cristiana”, Estudios Públicos (50), 1993.

⁴ Una de las fuentes más directas de la gnoseología de Hayek es su art. “La primacía de lo abstracto” [1969] en Nuevos estudios; Eudeba, Buenos Aires, 1981. En ese artículo, Hayek coloca como fuentes de esos esquemas cognitivos a la etología, a la lingüística de Chomsky y a su interpretación de las conjeturas popperianas. He visto que la cuestión del conocimiento y la evolución del orden social los ha tenido ocupados a partir de la crítica de Antonio Argandoña, “Orden espontáneo y ética: la moral en *La fatal arrogancia*, de F. A. Hayek”, en *Laissez-Faire*, (10), 1999. No queremos avivar el fuego, pero en mi opinión la “antropología filosófica” de Hayek es sencillamente deficiente a la luz de la filosofía de Santo Tomás. Pero el caso, entonces, más que la crítica, es la sustitución. No busquemos en Hayek lo que él definitivamente no tiene.

⁵ La presencia de Kant, allí, es evidente en nuestra opinión. Después de la definición de “orden” en Law, Legislation and Liberty (University of Chicago Press, 1973, tomo I), Kant está explícitamente citado en una nota al pie.

⁶ Eso es, precisamente, lo básico del orden espontáneo. Esta tesis se encuentra extendida en toda la obra de Hayek. En nuestra opinión, donde mejor está explicada es en una de las obras más importantes y a la vez más desconocidas de Hayek: “Scientism and The Study of Society” [1942], en The Counter-Revolution of Science, Indianapolis, Liberty Press, 1979. Allí sostiene Hayek, entre varias cosas, un claro antiinductivismo para las ciencias sociales. Sus posteriores diálogos con Popper lo convencieron de la validez de sus críticas para todas las ciencias. Al respecto, ver Popper, K.: La miseria del historicismo [1942]; Alianza, Madrid, 1973, cap. IV.

⁷ “...The physicist who wishes to understand the problems of the social sciences with the help of an analogy from his own field would have to imagine a world in which he knew by direct observation the inside of the atoms and had neither the possibility of making experiments with lumps of matter nor the opportunity to observe more than the interactions of a comparatively few atoms during a limited period. From his knowledge of the different kinds of atoms he could combine into larger units and make these models more and more closely reproduce all the features of the few instances in which he was able to observe more complex phenomena. But the laws of the macrocosm which he could derive from his knowledge of the microcosm would always remain “deductive”; they would, because of his limited knowledge of the data of the complex situation, scarcely ever enable him to predict the precise outcome of a particular situation; and he could never confirm them by controlled experiment –although they might be disproved by the observation of events which according to his theory are impossible”. Hayek, op. Cit., parte uno, cap. 4, p. 72. Este párrafo tiene una importancia epistemológica básica: se adelanta al método hipotético-deductivo popperiano, con falsación, aplicándolo a ciencias sociales; describe la “conjeturalización” de un orden espontáneo por parte de un científico social y establece el tipo de predicciones posibles (pattern predictions) a las que nos referiremos después.

⁸ “...La interpretación evolucionista de la ley aquí propugnada (así como de las restantes instituciones sociales) guarda tan escasa relación con la ley natural como con el positivismo jurídico. En análoga medida difiere del supuesto de que la ley tenga una causa supranatural, como del que sea deliberada creación de

alguna mente humana”. En Derecho, Legislación y Libertad, Unión Editorial, Madrid, 1979, tomo II. La radical negación de todo tipo de causa final para la tesis del orden espontáneo (un coherente error de su herencia kantiana, donde la finalidad es categoría a priori, no real) está en íntima relación con su problema con la justicia distributiva y la “justicia social”. Hemos analizado este punto en nuestro trabajo citado en nota 3.

⁹ Hayek advirtió por primera vez la noción de orden espontáneo cuando, en ocasión del debate del cálculo económico con los socialistas, tuvo que explicar que el conocimiento disperso *era una de las razones* para que no hubiere una autoridad central planificadora. Al respecto ver Hayek, F.: Individualism and Economic Order, University of Chicago Press, Midway Reprint, 1980.

¹⁰ Precisamente, la pregunta de por qué, a su vez, la libertad individual debe ser maximizada, es una de las “cruces” del sistema de Hayek y de sus intérpretes. No hay respuesta trascendente de ningún tipo, pero tampoco, en principio, utilitarismo. La maximización de la libertad individual parece ser una “ultima ratio”, al modo de un cuasi-imperativo categórico kantiano. Ver, al respecto, Gray, J.: “F.A. Hayek y el renacimiento del liberalismo clásico”, en Libertas, 1, 1984.

¹¹ Esto se enfatiza en el último período de su pensamiento. Sus anteriores elogios para con el análisis económico de la escolástica española lo había puesto más cercano a un orden espontáneo fundado en una trascendencia. Ver, al respecto, “El liberalismo” [1973], punto 2, en Nuevos estudios, op. Cit.

¹² Para Tomás, la sociedad es una “unión de los hombres para algo uno que debe ser hecho conjuntamente”; Opúsculo *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*; Cap. 3, c., en: Opuscula Omnia, tomo 4. P. Lethielleux, ed., París, 1927.

¹³ Ver al respecto Gallo, E.: “La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith”, Libertas (6), 1987, y, del mismo autor, “La ilustración escocesa”, Estudios Públicos, (30), 1988.

¹⁴ De Anima, I, 1, Nro. 15; ST, I, 13, a. 8 ad 2; I, Q. 29 a 1 ad 3. Pero, más allá de estas citas, el asunto es una correcta hermenéutica de la filosofía de Tomás, y eso no es fácil. En nuestra opinión, Tomás ve todo desde Dios. Y desde allí, la limitación de la luz de nuestro intelecto (participación de la luz del intelecto divino) es clarísima: sólo Dios conoce perfectamente la obra de su creación. [Se podría decir que esto cierra totalmente el diálogo con una filosofía como la del 3er. Hilary Putnam, pero pensamos que no es así. Estamos trabajando en ello].

¹⁵ Suma Contra Gentiles, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951, libro III, cap. 76. Versión castellana de María Mercedes Bergada.

¹⁶ Para temas como evolucionismo y la auto-organización de la materia, cuestiones que son vistas muchas veces como argumentos contra la existencia de Dios, Mariano Artigas ha explicado que es precisamente en la Providencia Divina donde se armonizan lo aleatorio y lo planificado, siendo el azar, en ciencias naturales, no un obstáculo, sino una vía para ver nuevamente la mano de Dios. Ver, al respecto, su libro La inteligibilidad de la naturaleza, Eunsa, Pamplona, 1992, y su art. “Supuestos e implicaciones del progreso científico”, en Scripta Theologica (30), 1998/1, p. 205-225.

¹⁷ Op. Cit. Libro III, caps. 71 a 94.

¹⁸ Esa es la teoría de las *pattern predictions*, esencial, a nuestro juicio, para evitar el modo usual de procedimiento positivista tan extendido en ciencias sociales, a saber, tratar de confirmar una teoría con “los hechos” numéricamente representados con estadísticas. No hay estadística alguna que pueda dirimir la cuestión de si el Muro de Berlín cayó por o a pesar del marxismo; sólo la hermenéutica de una situación social compleja y una *pattern prediction* general (el ejemplo es nuestro). Ver, al respecto, “The Theory of Complex Phenomena”[1964], en Studies in Philosophy, Politics and Economics, University of Chicago Press, 1967. Hay versión castellana en Estudios Públicos, 2, 1981.

¹⁹ Santo Tomás explica el tema del conocimiento por connaturalidad para el tema moral (ST, II-II, Q. 45, 2; I, Q. 1, a. 6 ad 3). Empero, el tema del conocimiento por empatía de la motivación del otro en ciencias sociales ha sido claramente explicado por Husserl en Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, second book; Kluwer Academic Publishers, 1989. Hemos destacado la relación entre ese tema husserliano y la causa final en el conocimiento de la acción racional en Santo Tomás en nuestro art. “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, en Derecho y Opinión, 5, 1997. De todos modos, para la armonía entre Husserl y Sto. Tomás, hay una mejor fuente: Stein, E.: El ser finito y eterno [1936]; Fondo de Cultura, México, 1996. “La fenomenología de Husserl y al filosofía de Sto.

Tomás de Aquino” [1930 aprox.], en La pasión por la verdad, Bonum, Buenos Aires, 1994; Sobre el problema de la empatía [1916], Universidad Iberoamericana, México, 1995; y Leocata, F.: “El hombre en Husserl”, Sapientia, 1987, vol. XLII.

²⁰ Nos estamos refiriendo a todo el debate Popper-Kuhn-Lakatos-Feyerabend. La exactitud de las llamadas ciencias exactas fue refutada hace muchos años por Popper cuando demostró la no-necesidad metodológica tanto de la corroboración como de la falsación; eso queda bien claro en su respuesta a la acusación de falsacionismo ingenuo (ver Replies to my Critics, en The Philosophy of Carl Popper, Parte II, P. A. Schilpp Lasalle (comp.), Library of Living Philosophers, Illinois, 1974, p. 1009). En nuestra opinión, de las críticas de Kuhn a la racionalidad algorítmica y de la noción de riesgo como eje central de la actitud científica, acuñada por Lakatos, nace una racionalidad prudencial, esencial al pensamiento científico, y alejada de las pretensiones de certeza del positivismo. Hemos desarrollado este tema en “Investigación científica y pensamiento prudencial”, Acta Philosophica (6), 1997.

²¹ Esto es, libertad de entrada al mercado. Sobre las críticas de Hayek al modelo de competencia perfecta, y el desarrollo de su propia teoría del mercado como proceso de descubrimiento, ver “Economics and Knowledge” [1936]; “The Use of Knowledge in Society” [1945]; y “The Meaning of Competition” [1946], en Individualism and Economic Order, op. Cit. y “La competencia como proceso de descubrimiento” [1968], en Nuevos Estudios, op. Cit.

²² Friedman, para defender al modelo de competencia perfecta, defendió, en principio, la irrelevancia del realismo de sus supuestos (ver su clásico ensayo “The Methodology of Positive Economics” [1953], en Caldwell, B., (comp.): Appraisal and Criticism in Economics: A Book of Readings, Allen and Unwin, Boston, 1984. Hemos analizado el debate en torno a Friedman en “Caminos abiertos I”, Libertas (25), 1996). Asume con ello un instrumentalismo científico. Pero no sólo el instrumentalismo es incorrecto en sí mismo, sino que ni siquiera sus resultados son correctos en cuanto a la predicción: los modelos de competencia perfecta así defendidos han servido para justificar múltiples intervenciones del gobierno en nombre de la imperfección del mercado. Es justamente la escuela austriaca la que parte de la realidad del mercado: la imperfección del conocimiento de oferentes y demandantes, siendo ese el motivo para no interferir al mercado, dado que los precios son justamente los sintetizadores de información dispersa. Y es ese realismo, como dijimos, el que es perfectamente fundamentable en el realismo de Santo Tomás de Aquino.

²³ Gadamer, H.G.: Verdad y método, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 344.

²⁴ Santo Tomás, S.T., I-II Q. 94, a. 2c.

²⁵ Este modo concreto en el cual Hayek plantea el origen humano del Derecho, no sólo es opinable en relación a la ética católica, sino que también se ha discutido mucho entre los mismos liberales clásicos. Ver, al respecto, Zimmermann, E.: “Hayek, la evolución cultural y sus críticos”, en Libertas, 6, 1987.

²⁶ Para Hayek, los derechos individuales emergieron del *common law* británico, cuyas bases se remontan a épocas anteriores a la reforma y al anglicanismo. Son por ende jurídicamente anteriores al poder legislativo, cuya función era limitar el poder del monarca pero no ser fuente de derechos ya existentes. De allí su distinción entre *Law (Common Law)* y legislación (lo que el poder legislativo puede resolver sin atentar contra los derechos individuales). Ver, al respecto, “La confusión del lenguaje en el pensamiento político” [1967]; “La constitución del estado liberal” [1967]; “Libertad económica y gobierno representativo” [1973], en Nuevos estudios, op. Cit. La importancia meta-histórica de estas concepciones de Hayek radica en su visión de la democracia: uno de los tantos sistemas de limitación del poder pero no, de ningún modo, un sistema donde los derechos fundamentales dependen del poder de la mayoría. Visión para nada contradictoria, por cierto, con la ética social católica.

²⁷ ST. I-II, Q. 95-96.

²⁸ ST, I-II, Q. 95, a. 2 ad 3.

²⁹ “Derecho” en el sentido de “Law” explicado en la nota 25.

³⁰ Sobre el famoso debate de si una ley humana contraria a la ley natural puede llamarse ley, ver Sto. Tomás, II-II, 57, 1, ad 1: “se llama finalmente también derecho aquello que se da aquél cuyo oficio es hacer justicia, aunque el resultado le sea inicuo”, citado por Bidart Campos, G. J: Valor justicia y derecho natural, Ediar, Buenos Aires, 1983, p. 155. Bidart Campos interpreta esa expresión de Tomás como una alusión a la sentencia injusta.

³¹ ST, I-II, Q. 96, a. 2c.

³² Sobre la escuela escocesa, ver Gallo, E.: “La tradición del orden social espontáneo”, op. cit. Este aspecto de la naturaleza humana ha sido destacado por Juan Pablo II en Centesimus annus, Nro. 25.

³³ Así estaba establecido en la Constitución Argentina de 1853 en su art. 19. Habitualmente, el tema de la “moral pública” es un problema para ciertas tradiciones liberales. No para la nuestra, por lo que expondremos a continuación.

³⁴ Sin prudencia no hay acto moralmente bueno en Tomás. Todo acto bueno, para ser tal, debe estar cualificado por el hábito de la prudencia, que adapta las normas generales al caso particular.

³⁵ “Una Utopía Liberal –esto es, un estado racionalmente planeado a partir de una *tabula rasa* sin tradiciones- es una imposibilidad. Pues el principio liberal exige que las limitaciones a la libertad de cada uno que la vida social hace necesarias deben ser reducidas a un mínimo e igualadas todo lo posible (Kant). Pero, ¿cómo podemos aplicar a la vida real un principio *a priori* semejante? ¿Debemos impedir a un pianista que estudie o debemos privar a su vecino de una siesta tranquila? Esos problemas sólo pueden ser resueltos en la práctica apelando a las tradiciones y costumbres existentes y a un tradicional sentido de justicia; a la ley común, como se la llama en Gran Bretaña, y a la apreciación equitativa de un juez imparcial”. En su disertación “La opinión pública y los principios liberales” [1954, en la Mont Pelerin Society], en Conjeturas y refutaciones, Paidós, Barcelona, 1983.

³⁶ ST, I-II, Q. 95, a. 2 ad 3.

³⁷ Ver La acción humana [1949], Sopec, Madrid, 1968, cap. 27, punto 3.

³⁸ Op. Cit., cap. VIII.

³⁹ Esto que acabamos de decir tiene especial relevancia para nuestro tema. Los católicos que rechazan todo diálogo con la economía de mercado y pregonan el socialismo se enfrentan con un delicado problema cuando analizan el tema de la superpoblación. Es obvio que no pueden recomendar políticas anti-natalidad como las recomendadas por las Naciones Unidas (unidas para el estatismo, como dice Alberto Benegas Lynch [h]). Entonces, como creen que a mayor población, menor riqueza para repartir, entonces pregonan virtudes heroicas como la solidaridad para quien va a competir con puestos de trabajo y el pan cotidiano. A lo cual muchos asienten, pero luego niegan en su vida concreta, como siempre pasa cuando un sistema social intenta basarse en virtudes heroicas (“supererogatorias”, como dice Mariano Grondona, en Hacia una teoría del desarrollo: las condiciones culturales del desarrollo económico; Ariel Planeta, Buenos Aires, 1999). Pero ni Mises, ni Hayek, ni ningún economista de la escuela austriaca vieron en el aumento de la población un problema, sino todo lo contrario. Es claro que el aumento de la población implicará una baja en los salarios reales si la productividad está estancada por impuestos confiscatorios, inflación y regulaciones de todo tipo. Pero “basta con” eliminar la mayor parte de los impuestos, sobre todo el impuesto a las ganancias; suspender todo tipo de regulaciones *a priori* en las relaciones comerciales; eliminar absolutamente todo tipo de aranceles y todo tipo de pasaportes, visas, aduanas y todo lo que dificulte la libre circulación de capitales y personas; privatizar realmente a todas las empresas de bienes y servicios sin privilegios (protecciones legales) ni prebendas de ningún tipo; liberar la moneda eliminando el curso forzoso (Hayek), y entonces, cada nuevo integrante de la población implicará un aumento en la productividad. De ese modo, todos los refugiados, víctimas de guerras y odios, podrían ingresar a ese mercado desregulado y lo primero que harían (no necesariamente, desde luego, pero menos aún con millones de regulaciones e intervenciones) sería ponerse a trabajar, sin trabas, sin protecciones, en libertad. Y formarían así parte de ese proceso de acumulación de capital que sólo creciendo a un ritmo mayor que la población puede implicar un aumento generalizado en los salarios reales (Mises). Para lo cual hay que liberar el mercado, precisamente. Muchos católicos no entienden esto, y eso repercute directamente sobre mucha gente, que sin analogías, lloran en la impotencia de sus hijos muertos por la desnutrición y las enfermedades, en lo que era la puerta de sus hogares destrozados por la guerra. Por eso puse “basta con” entre comillas: entre las condiciones culturales de las que habla Grondona está que todo esto se entienda. Esto es, que nuestra concepción, nuestra hermenéutica del mundo, cambie. Y, nunca mejor dicho, roguemos a Dios para que ello suceda.

⁴⁰ SCG, III, 129. Versión castellana de María Mercedes Bergadá, en la edición del Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

⁴¹ SCG, III, 85. Idem versión castellana.

-
- ⁴² La imposibilidad de cálculo económico sin propiedad privada de los medios de producción (Mises) es un ejemplo.
- ⁴³ En “Hayek y la filosofía cristiana”, op. cit.; “Caminos abiertos I”, Libertas (25), 1996; y Epistemología da economía, Pontificia Universidad de Católica Do Río Grande Do Sul; Porto Alegre, 1997.
- ⁴⁴ Afortunadamente, no puso en eso su insistencia, pero lo hizo en una de sus principales obras: Derecho, Legislación y Libertad, Unión Editorial, Madrid, 1979, Tomo II [1976], cap. VIII.
- ⁴⁵ SCG, III, caps. 71 a 94; ST, I, Q. 44, 45 y 46, y I, Q. 104 y 105.
- ⁴⁶ Ver Zimmermann, E.: “Hayek, la evolución cultural y sus críticos”, Libertas (1987), Nro. 6.
- ⁴⁷ Ver, al respecto, “Scientism and the Study of Society” (op. cit) y “The Theory of Complex Phenomena” (op. cit).
- ⁴⁸ Ponemos “law” entre paréntesis porque con esa palabra Hayek se está refiriendo al *Derecho*, esto es, normas generales de conducta justa donde se encuentran los derechos individuales, que no debe ser confundido con “legislación”, que son las reglamentaciones que emergen de los poderes legislativos. En los países latinos damos en general este último sentido al término “ley”.
- ⁴⁹ Al respecto, ver Abbagnano, Historia de la Filosofía, Montaner y Simón, Barcelona, 1978, tomo II.
- ⁵⁰ Si hay algo que está diseminado en todas las obras de Hayek, es su crítica al racionalismo constructivista. Conjeturo que muchos amigos míos tomistas me dirían: “sí, pero él también incurrió en errores del racionalismo iluminista”. Si, claro, todos estos pensadores son fruto de una modernidad mezclada con el iluminismo, y a pesar de ello han criticado lo peor del iluminismo (la pretensión de construir una sociedad a priori de sus tradiciones, por ejemplo). Qué pretenden? Qué *más* pretenden? Un certificado de pureza metafísica tomista firmado por Cornelio Fabro?
- ⁵¹ Que se observa sobre todo en su ensayo “La primacía de lo abstracto” (op.cit).
- ⁵² Al respecto ver Rojas, R.: “El orden jurídico espontáneo”, Libertas (1990), Nro. 13.
- ⁵³ En la Argentina, tan llena de reglamentos a priori, que los juristas llaman códigos, esta mentalidad está tan extendida, que a las personas les resulta inconcebible una determinada actividad sin una “ley”, código o reglamento que la estructure previamente. Supongamos que en general, en los comercios minoristas, surgiera la costumbre de instalar determinadas luces para embellecer al lugar. Si las luces en cuestión son muchas, o su instalación causa tales o cuales problemas, el clamor general será un reglamento municipal para los mismos. No se concibe otra cosa. Cuando, en realidad, si la instalación en cuestión es conflictiva con algún derecho, lo “natural” sería ir a un juez para que éste dictamine. Esto es esencial para la progresiva internalización de externalidades negativas en una sociedad libre. *In abstracto*, una sociedad libre sólo necesita una constitución federal y, tal vez, un código penal federal, como mucho. Dadas esas pautas generales, por qué o para qué un código civil, comercial, de industria, de minería, etc? *In concreto*, la dificultad de lo que estamos diciendo es que la mentalidad contraria está tan arraigada que la sola propuesta de esto sería considerada la de un lunático total. Uno no se enfrentaría sólo con la dirigencia política, sino con toda la población en general.
- ⁵⁴ Ver nota 35.
- ⁵⁵ El mismo propuso una reforma institucional importante, en el tomo III de Derecho, Legislación y Libertad. No importa debatir ahora si la propuesta fue acertada o no: lo importante es ver que no hay contradicción entre proponer reformas mientras éstas no sean utopías de la sociedad perfecta.
- ⁵⁶ Al respecto es importante el libro de Spaemann, Crítica de las utopías políticas, Eunsa, Navarra, 1980.
- ⁵⁷ Ver La acción humana, [1949], Sopec, Madrid, 1968, Cap. II, sobre todo, el punto 2.
- ⁵⁸ Op. Cit., cap. XXVII, punto 3.
- ⁵⁹ Idem. Ver También Teoría e historia [1957], Unión Editorial, Madrid, 1965.
- ⁶⁰ Op. Cit, cap. 4.
- ⁶¹ Op. Cit.
- ⁶² En nuestra tesis Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Praxeología, presentada a la Universidad Católica Argentina, Marzo de 1990, publicada con el mismo título en Libertas, (1990), Nro. 13; en “La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises”, en Libertas (1986), Nro. 5; en “Caminos abiertos I”, op. cit.; en Epistemología da economía, op.cit.; en “Misesian Praxeology and

Christian Philosophy”, en The Journal Of Markets & Morality (1998), Nro. 1. y en “Ludwig von Mises y la filosofía cristiana”, en Estudios Públicos (1986), Nro. 21.

⁶³ Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1985.

⁶⁴ En SCG (Summa Contra Gentes), libro III, caps. 2 y 3. [Por supuesto, este modo de re-enfocar la noción de racionalidad de Mises no es histórica, sino teórica. Es un puente teórico tendido “por encima” de las diversas influencias que recibe Mises, entre ellas, la noción de racionalidad de M. Weber, lo cual a su vez nos permite superar la aporía entre racionalidad instrumental o comunicativa de Habermas].

⁶⁵ La única objeción sería que hemos recibido, tan caritativamente hecha que no parece objeción, fue realizada por Ricardo Crespo, quien me señaló que este “ensamble” tomista en Mises convierte a la teoría de la acción humana de Mises en la de Santo Tomás, con lo cual ya no estamos en Mises, sino en Tomás. Crespo me señala, además, que en este caso se trata de lo que yo digo, y no de lo que dice Mises. Lo más importante que tenemos para decir a nuestro amigo Ricardo es que la praxeología es de Mises, no de Tomás, y menos aún mía; pero, sobre todo, desde la teoría del problema de comunicación de paradigmas de Kuhn, rectamente entendida, debemos decir que es obvio que cuando un paradigma (tomista en este caso) re-interpreta a otra paradigma (misiano) es obvio que no puede hacerse sin un costo en la pérdida de sentido, pero en este caso esa pérdida se convierte en una ganancia: la base metafísica y antropológica de la praxeología de Mises. En última instancia, es obvio que la praxeología de Mises basado en Tomás ya no es *la misma* que la de Mises: *es mejor*.

⁶⁶ SCG, III, 4.

⁶⁷ ST, I-II, Q. I y II.

⁶⁸ Además, una mercadería que en el mercado no tenga ningún valor porque nadie la demanda puede tener otro tipo de valores objetivos, además de los morales: estéticos e intelectuales.

⁶⁹ ST, I-II, Q. 94, a. 2c.

⁷⁰ SCG, III, 129. Versión castellana de María Mercedes Bergadá, op. cit.

⁷¹ ST, I, Q. 82, a. 1c.

⁷² “En cuanto secundario” es una denominación tomista enfatizada hacia fines del siglo XIX. Refiere a aquellas cuestiones de ley natural que implican una deducción adicional a partir de las inclinaciones básicas de la ley natural. Con respecto al caso de la propiedad, ver Hoffner, J.: Manual de Doctrina Social Cristiana (Rialp, Madrid, 1974), sección 3ra., punto 4. El paso adicional que damos nosotros (el agregado del tema del cálculo económico, en el punto siguiente) permitiría hablar de un derecho natural terciario o cuaternario, en cuanto tiene la mediación de una determinada ciencia social en determinada época.

⁷³ La acción humana, op. Cit., cap. VIII.

⁷⁴ SCG, III, 85. Versión castellana, idem.

⁷⁵ Buchanan, J.M.: The Limits of Liberty, University of Chicago Press, 1975; Nozick, R.: Anarchy, State and Utopia, Basic Books, New York, 1974; Kirzner, I.M.: Discovery, Capitalism and Distributive Justice, Basil Blackwell, 1989.

⁷⁶ ST, II-II, Q. 66, a. 2 ad 1. Hay que tener mucho cuidado con los términos aquí, y las mediaciones hermenéuticas implicadas en dos horizontes de precomprensión distintos. El término utilizado por Tomás, en la versión latina (Marietti, Roma, 1963) es “ad inventionem”. Cuando nosotros, desde nuestro horizonte cultural, leemos “invención” nos imaginamos al inventor, a “alguien que inventó algo”, lo cual nos puede dar una lectura racionalista de este párrafo de Tomás. Al contrario, en su tradición, la *via inventionis*, tanto en lo especulativo como en lo práctico, siempre es un ir-hacia, un encontrar, un desarrollo progresivo. Lo afirmado por Tomás no es por ende contradictorio con un desarrollo progresivo de instituciones humanas donde la propiedad ha ido evolucionando durante siglos.

⁷⁷ Ver Hoffner, op. Cit.

⁷⁸ Mises, L. von: El socialismo [1922], Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires, 1968, y La acción humana, op. Cit., cap. 26.

⁷⁹ Op. Cit, cap. II; ver, también, sobre su epistemología en general, Epistemological Problems of Economics [1933], New York University Press, 1981, y The Ultimate Foundation of Economic Science [1962], Sheed Andrews and McMeel, Inc., 1978.

⁸⁰ Lo que queremos decir es lo siguiente: Mises afirmó que en ciencias sociales no era posible ningún tipo de testeo empírico dado que tenía in mente la versión positivista (NO porque él fuera positivista) del testeo empírico, a saber, aquella donde no hay interpretación y distingue ingenuamente entre enunciados teóricos y observacionales. Desde esa perspectiva del testeo empírico, es obvio que es imposible en ciencias sociales, pero, después del debate Popper-Kuhn-Lakatos-Feyerabend, ese tipo de testeo empírico es imposible *absolutamente*, y es imposible también, por ende, en ciencias naturales. Lo que estas últimas hacen es una hermenéutica de lo empírico, dada la carga de teoría (“Theory-ladeness”) de la base empírica. Y, por ende, es obvio que las ciencias sociales mucho más interpretan sus “datos” desde lo teórico, dado que la interpretación fenomenológica de las motivaciones del mundo espiritual (Husserl) es esencial para la elaboración de sus conjeturas generales. Por lo tanto, lo que Mises hizo en su época fue totalmente comprensible. Las ciencias sociales están abiertas a cierto tipo de testeo empírico, pero sólo después que éste es re-interpretado desde la fenomenología, la praxeología y la hermenéutica realista del método hipotético deductivo. Hemos esbozado algo de esto en nuestro artículo “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, en Derecho y Opinión, (1997), Nro. 5.

⁸¹ Efectivamente, las afirmaciones de Mises al respecto (Teoría e historia, op. Cit., cap. 5) se quedan cortas en comparación a la fundamentación metafísica del libre albedrío en Sto. Tomás, pero pedirle esa metafísica a Mises es irrelevante. No hay que pedir lo que no tiene. Hay que dárselo.

⁸² Ver nuestro art. “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, op. Cit, nota 24.

⁸³ Hemos desarrollado en detalle este tema en nuestro art. “La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises”, op. Cit., nota 6.

⁸⁴ La deducción de la ley de la utilidad marginal es a partir de una escala de fines y medios *libremente establecidos* por el sujeto actuante. Ver nuestra tesis “Fundamentos...”, op. Cit., nota 6.

⁸⁵ En su gran y olvidada obra de filosofía política, programática y profética, Liberalismo [1927]; Unión Editorial, Madrid, 1977.

⁸⁶ La acción humana, op. Cit. En esa parte trata sobre el mercado intervenido. Su lectura es una explicación asombrosa de lo que *hoy* [esto fue redactado hacia mediados de 1999] está pasando. Nos espera, conjeturamos, un largo período de soledad intelectual a los partidarios de la escuela austriaca, si los promotores de los desastres internacionales de hoy en día lo siguen haciendo en nombre de un supuesto capitalismo globalizado. Pero Mises nos dio un ejemplo de vida y honestidad intelectual. Se puso a re-escribir su tratado de economía en la soledad del exilio y en la total soledad intelectual. Si no hubiera sido por su grandeza moral e intelectual, la nueva generación de economistas austriacos en los EEUU, liderados por I. M. Kirzner, no hubiera surgido nunca.

“No se puede probar que todos los escolásticos tardíos favorecieron el libre mercado. Tampoco se puede concluir que uno debe ser un liberal clásico para ser un buen cristiano. El hecho de que personas santas sostengan una opinión no garantiza su certeza. El análisis efectuado de los escritos de esta escuela sugiere que los autores modernos que apoyan el libre mercado deben a los escolásticos más de lo que se imaginan. Lo mismo puede decirse de la civilización occidental.”

“La propiedad privada tiene sus raíces en la libertad humana, la cual se fundamenta en la naturaleza humana, que como cualquier otra naturaleza, es creada por Dios. La propiedad privada es el prerrequisito para la libertad económica. Mucha gente esta intentando actualmente secar estas raíces. Tomará una nueva ola de pensamiento escolástico para salvarlas, retornar la planta de la civilización a su fructificación natural.”

Alejandro A. Chafuen
Christians for Freedom
Late-Scholastic Economics
Ignatius Press, 1986.
Excerpts from pages 192-193