

LA FILOSOFÍA CRISTIANA Y EL PENSAMIENTO DE LUDWIG VON MISES

Gabriel J. Zanotti

1. Planteo del problema

Si Ludwig von Mises hubiera sido sólo un economista al estilo de una economía que en el lenguaje de T. Kuhn podríamos llamar "economía normal", no habría ningún problema que plantear. Pero Mises fue esencialmente un gran economista que, como buen perteneciente a la tradición austríaca, fue también un gran pensador, que agregó a sus estudios económicos importantísimos aportes filosóficos y epistemológicos que lo configuran como un pensador verdaderamente original, digno de ocupar un lugar importante en la historia de las ideas.

Pero, lamentablemente, Mises es casi desconocido en ambientes proclives a la filosofía cristiana; y cuando no es desconocido, es rechazado. Pero esto no es gratuito. En los aportes filosóficos de Ludwig von Mises encontramos estos elementos que provocan inconvenientes con la filosofía cristiana: a) negación de la metafísica como ciencia y/o como conocimiento racional; b) negación del derecho natural; e) utilitarismo ético; d) influencia del apriorismo kantiano. Por supuesto, alguien nos puede decir que está totalmente de acuerdo con esas posiciones de Mises, o también que eso no es lo más importante de su pensamiento -con esto último estaríamos de acuerdo-, pero todo eso no hace a la esencia de la cuestión. Lo que estamos planteando es un problema objetivo, reconocible como tal en función de la historia de la filosofía (cosa que es -¡espero!- independiente de cualquier posición), la cual nos dice que los elementos misianos a que hacemos referencia chocarán con la filosofía cristiana contemporánea, ya sea con el agustinismo o con las diversas corrientes del neotomismo. Y si esos elementos están *necesariamente* ligados a los aportes epistemológicos y económicos de Mises, entonces una economía de mercado fundamentada en la economía y epistemología de Mises será incompatible con el pensamiento cristiano. Ése es el problema¹. O, al menos, es problema para aquellos que otorguen valor tanto a Mises como a la filosofía cristiana e intuyan que no puede existir entre ambos miembros de la disyuntiva una oposición irreconciliable.

Hemos dicho en otra oportunidad² que la función de la filosofía cristiana contemporánea es cristianizar, esto es, tomar los grandes aportes verdaderos de pensadores no cristianos y ubicarlos en el corpus central de la filosofía cristiana, integrando así, en una síntesis, verdades que se encuentran dispersas y que claman por su armonía y conciliación. De este modo, nuestra tesis principal será que los elementos aludidos del pensamiento misiano no están ligados necesariamente a sus aportes epistemológicos y económicos, para lo cual demostraremos estas siguientes subtesis: a) que la praxeología de Mises es perfectamente fundamentable en la metafísica y antropología de Santo Tomás de Aquino; b) que los conceptos misianos de utilidad social, división del trabajo y cooperación social son perfectamente incorporables a las tesis tomistas sobre la sociabilidad natural del

¹ Hemos tratado este tema en otras oportunidades: véase "Los fundamentos metafísico-antropológicos pre-praxeológicos", *Pensamiento Económico*, Cámara Argentina de Comercio, Buenos Aires, 2º trimestre 1981, N° 425; "El libre albedrío y sus implicancias lógicas", *Libertas*, ESADE, Buenos Aires, mayo de 1985, N° 2; "Ludwig von Mises y la filosofía cristiana", *Estudios Públicos*, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, verano de 1986, N° 21; pero, sobre todo, de manera muy extensa y detallada en *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Escuela Austríaca de Economía*, inédito, presentado en julio de 1983 al Departamento de Investigaciones de Eseade. Precursor de estos estudios fue Manuel Río en *La esencia del Derecho, la Justicia, la Ley*; Edición de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, Buenos Aires, 1970.

² En nuestro artículo "El desafío de una filosofía cristiana contemporánea", en *Logos*, N° 3, Buenos Aires, 1986, Aclaremos también que el tomismo no es la única filosofía cristiana posible.

hombre y el derecho natural: e) que los estudios de Mises en favor de la propiedad privada son también incorporables a los ya tradicionales argumentos tomistas al respecto en la S.T., II-II, q. 66, a. 2c.

2. El problema de Kant

Antes de seguir adelante, una importante aclaración. Se me podría decir que en el planteo del problema estoy pasando por alto algunos intentos que diversas corrientes neotomistas han efectuado para compatibilizar de algún modo algunas de las posiciones filosóficas aludidas con el pensamiento cristiano. Se cita muy habitualmente, al respecto, el caso del jesuita J. Maréchal, que en el tomo V de su monumental *El punto de partida de la metafísica*³ intenta presentar una imagen de Kant más "digerible" para los tomistas que la tradicional. Pero nosotros ya hemos dicho⁴ que por el momento no podemos abrir juicio sobre estos intentos (sumamente encomiables, por cierto). Lo que ahora afirmamos es que la *versión habitual* de Kant (esto es, el Kant que aparece en gran parte de las historias de la filosofía y el Kant que hasta ahora hemos leído de manera incompleta y traducida) presenta una gnoseología que es, efectivamente, incompatible, en su tesis central, con la tesis central de la gnoseología y metafísica de Santo Tomás. Decir, en efecto, que es incognoscible el modo de ser de la cosa en sí, y que sólo se conoce el resultado de la intuición sensible más las formas a priori de la sensibilidad y el entendimiento (categorías a priori), no es compatible con una gnoseología como la de Santo Tomás que afirma la cognoscibilidad del ente en su conjunto, mediante el conocimiento del ser y parte del modo de ser. Por lo tanto, en mi opinión, el asunto es claro: mientras el eje central de la gnoseología kantiana afirme lo que la versión habitual de Kant nos muestra, será incompatible con el eje central de la gnoseología de Santo Tomás (y veremos después la importancia del "eje central" del pensamiento de un autor a efectos de su cristianización). Pero, como dijimos, no descartamos, de ningún modo, la posibilidad de interpretar a Kant de otro modo. Otorgamos menor crédito, en cambio, a la posibilidad de interpretar a Santo Tomás de modo kantiano, sencillamente porque hemos podido estudiar a Santo Tomás de modo más completo y en su idioma original, lo cual nos hace sentir más seguros de que la versión que manejamos de dicho autor es correcta.

3. La praxeología de Mises

Comencemos pues a demostrar cada una de las subtesis enunciadas. La primera afirmaba la posibilidad de fundamentar la praxeología de Mises en la antropología y metafísica de Santo Tomás.⁵ Éste es uno de los casos donde más claramente aparece el problema planteado, pues cabe reconocer que los mismos textos de Mises facilitan una interpretación donde su praxeología aparecería necesariamente ligada a las posiciones filosóficas a que nos hemos referido.⁶ Sin embargo, hay en las propuestas de Mises al respecto tres elementos que nos permitirán establecer en la praxeología un objeto formal propio que la ponga más allá de las posiciones filosóficas de cada "praxeólogo" en particular (y sabemos que la distinción de objetos formales no niega las relaciones

³ Véase el comentario que R. Verneaux hace de esta obra en su *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, 1979.

⁴ Véase *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Escuela Austríaca de Economía*, op. cit. (Citaremos en adelante *Fundamentos* ...)

⁵ Véase *Los fundamentos metafísico-antropológicos pre-praxeológicos*, op. cit.

⁶ L. Von Mises, *La acción humana*, Sopec, Madrid, 1968.

de subordinación que hay entre ciencia subordinada a la subalternante en el orden de los principios). Esos elementos son: a) el descubrimiento de que hay en toda acción humana un proceso ínsito de economización de recursos que no se refiere a las cuestiones "materiales" que habitualmente sugiere el uso vulgar del término "economización" (y las críticas de Mises a la concepción del "homo oeconomicus" son tan claras que causa asombro la constante malinterpretación de este punto); b) la afirmación de que dichos principios surgen al analizar la acción humana en sí misma y al desprender luego sus consecuencias lógicas: c) la afirmación de que dicho estudio es la base epistemológica del análisis del mercado, cuando dichos principios se aplican al estudio de la conducta humana en el mercado (lo cual no excluye la aplicación de la praxeología en otras ramas de las ciencias sociales). Estos tres elementos, absolutamente misianos en sí mismos, nos permiten efectuar, como decíamos, la siguiente ordenación conceptual y epistemológica: la praxeología se estructura como una ciencia axiomática-deductiva. En nuestra opinión, un sistema axiomático-deductivo no formalizado se compone de uno o más axiomas, que son definidos como proposiciones no demostradas en el sistema, y una serie de teoremas desprendidos deductivamente a partir de los axiomas, y estos teoremas, por ende, son definidos como proposiciones demostradas en el sistema. Como vemos, la metodología moderna de las ciencias formales nos permite caracterizar un axioma sólo desde el punto de vista formal, esto es, en cuanto a su ubicación en el sistema (proposición no demostrada), independientemente de que sea "evidente por sí mismo o no", esto es, una no-demostrabilidad intrínseca o no. Estructuradas así las cosas, podemos definir la praxeología como la ciencia que estudia la acción humana desde el punto de vista de las implicancias formales de la descripción del concepto de acción. El objeto material es la acción o conducta humana, y el objeto formal es ese conjunto de implicancias formales de la descripción de acción humana. Esa descripción de acción es el axioma del sistema, y las implicancias formales aludidas son los teoremas. Esa descripción es la siguiente: "acción humana es el intento deliberado de pasar de un estado menos satisfactorio a otro más satisfactorio". Dada la definición de axioma que la epistemología moderna establece, esto es un axioma porque se lo *coloca* como tal, independientemente de que sea o no evidente por sí mismo. Éste es el instrumento epistemológico que nos permite independizar formalmente la praxeología del problema de la *fundamentación* de su axioma. Ahora bien, ya no praxeológicamente, sino filosóficamente, es la fundamentación del axioma lo que nos permitirá unir este tema con los aportes de Santo Tomás. Contestemos pues a la pregunta sobre cómo hacemos esta conexión. Para ello debemos establecer que, con respecto a la fundamentación del axioma aludido, las posiciones son habitualmente las siguientes:

a) los que siguen el tipo de apriorismo kantiano que aparece en Mises afirman que es una "categoría a priori". Aclaremos que ningún kantiano ortodoxo afirmaría tal cosa, porque en Kant las categorías a priori son vacías de contenido, siendo dado éste por la intuición sensible. Basta leer a Kant, que es muy claro al respecto (como en general lo es en toda su obra).⁷ Por eso el kantismo que aparece en Mises es una *versión propia de Mises*.

b) Algunos, más aristotélicamente, afirman que es un principio "evidente por sí mismo" que no necesita ser demostrado;⁸ a veces, más de acuerdo con el tomismo, se afirma que podría ser una "propositio per se nota" (proposición por sí misma conocida), evidente por sí misma, conociendo el significado de los términos. En este caso habría pues una clara conexión con el tomismo.

c) Ambas posiciones (la a y la b) tienden a sostener que el axioma en cuestión (ya una "categoría a priori", ya una "propositio per se nota") es un juicio analítico (en el cual el predicado se

⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, Sopena, Buenos Aires, 1942. (Traducción de José del Perojo.)

⁸ M. N. Rothbard, "Praxeology: The Methodology of Austrian Economics", en *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Sheed and Ward, Kansas City, 1976

desprende *necesariamente* del análisis del sujeto). Por lo tanto, ambas posiciones serán rechazadas por el neopositivismo, que afirma la imposibilidad de la existencia de un juicio analítico con contenido fáctico (como la descripción aludida en cuestión), por cuanto para el neopositivismo todo juicio con contenido fáctico es sintético y todo juicio formal (matemáticas y lógica-matemática) es analítico (lo cual, dicho de otro modo, implica que sólo puede haber juicios analíticos en matemáticas y lógica-matemática). No nos introduciremos en detalle en este tema; sólo diremos que: a) la proposición "todo juicio analítico es formal (sin contenido fáctico) y todo juicio sintético es fáctico" es una proposición conjuntiva que parece estar afirmada de modo necesario, de modo analítico, con lo cual la posición neopositivista que afirma que no puede haber juicios analíticos con contenido se afirma a sí misma mediante un juicio analítico con contenido, lo cual implica contradicción;⁹ y si el neopositivista niega que el juicio conjuntivo aludido sea analítico deberá reconocer que es fáctico, en cuyo caso deberá decir que es sintético y por lo tanto contingente (o con un determinado grado de probabilidad, en lenguaje de la escuela de Viena). b) La posición neopositivista será rechazada tanto por un kantiano ortodoxo que siga afirmando la existencia de juicios sintéticos a priori, como por la neoescolástica agustinista o neotomista que afirme la existencia de una metafísica *racional*. Nosotros nos ubicaremos en esta última posición.

Ahora digamos pues cuál es nuestra posición con respecto a las tres posiciones vistas con respecto a la fundamentación del axioma. Ya descartamos al neopositivismo. Ahora aclaremos que para nosotros la descripción de acción en la que se basa la praxeología no es ni una categoría a priori ni una proposición evidente por sí misma al estilo aristotélico o al estilo tomista. En la descripción en cuestión entran muchas cosas que lejos están de ser "evidentes por sí mismas" comenzando por la palabra "deliberación" que nos lleva al concepto de libre albedrío, cuestión tradicionalmente ardua de demostrar en filosofía, que lejos está de ser evidente por sí misma (como lo es el principio de no contradicción). Por lo tanto, la descripción de acción humana, que funciona como axioma central de la praxeología, es simplemente una proposición no evidente por sí misma que debe demostrarse en el contexto global de una antropología filosófica (con base en una metafísica racional). Y esas bases antropológicas y metafísicas apropiadas para esa demostración son, para nosotros, las de Santo Tomás de Aquino. Así se establece la conexión que buscábamos. El axioma de la praxeología se convierte así en teorema de un metasistema, de orientación tomista, anterior (esto es perfectamente posible dentro de la metodología moderna de las ciencias formales, donde los axiomas de un sistema pueden ser teoremas de otro sistema -no del mismo-). Sintetizaremos pues los lineamientos generales de dicho metasistema.¹⁰ Sea pues la proposición a demostrar: "acción humana implica el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria".

Por supuesto, no procederemos a continuación a explicar todo el sistema tomista, sino sólo a mostrar los lineamientos generales que permiten en dicho sistema demostrar esa afirmación. Lo primero es el principio de finalidad, que se enuncia diciendo "todo agente obra por un fin", íntimamente relacionado con la causa final -lo que en lenguaje misiano se llama "el ámbito teleológico" de la acción- Los tomistas discuten habitualmente si este principio es una "propositio per se nota" una vez conocido el significado de sus términos, o una proposición que debe demostrarse. Nosotros señalaremos que, al menos, lo seguro es que Santo Tomás ofrece una demostración *por el absurdo* en el libro III de su *Suma Contra Gentiles*.¹¹ La demostración en

⁹ Esta crítica también es explicada por Mises en *The Ultimate Foundation of Economic Science*, Van Nostrand, New York, 1962, p. 5

¹⁰ Lo hemos hecho en detalle en *Fundamentos ...*

¹¹ E. del Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

cuestión es la siguiente: "[. . .] Si el agente no obrase para algún efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes. Y lo que se ha indiferentemente respecto a muchas cosas no obra más la una de ellas que la otra; por lo cual del contingente respecto de ambas no se sigue algún efecto sino mediante algo que este determinado a una. Sería, pues, imposible que obrara. Luego todo agente tiende hacia algún efecto determinado, que se dice fin suyo". No nos encontramos ahora en un análisis en detalle de esta demostración;¹² sólo señalaremos que la esencia de la demostración radica en afirmar que no tendría sentido cualquier acción de cualquier agente si no estuviera orientada a su efecto. Destaquemos, entre paréntesis, que este principio tomista presta un gran servicio a los economistas austríacos que critican las famosas curvas de indiferencia, pero no cambiemos de tema. El caso es que el principio no implica que el agente sea consciente del fin al cual tiende, ni tampoco implica que el agente sea necesariamente indigente de aquello a lo cual se dirige su acción. Pero, en el caso del ser humano, es claro y distinto que la imperfección del agente le produce una estructura de tipo acto-potencial en su conducta, en la cual el agente se encuentra en potencia de recibir la perfección que logra cuando alcanza el fin de su conducta. Esto nos permite introducirnos al segundo principio fundamental que entra en juego, que afirma que "todo agente obra por un bien".¹³ Dice Santo Tomás: "[...] El fin es aquello en lo cual descansa el apetito del agente o del que mueve y de aquel que es movido. Y pertenece a la razón del bien que sea término del apetito; pues el bien es lo que todos apetecen. Luego, toda acción y todo movimiento es por un bien". Como vemos, Santo Tomás no está manejando el término "bien" con una connotación necesariamente moral, sino como aquello que satisface una necesidad natural del agente, que éste tiene por naturaleza (como las partes con clorofila de un vegetal se mueven hacia la luz del sol para realizar la fotosíntesis). Lo importante aquí es destacar que, como decíamos, el fin de todo agente indigente implica para él un bien en cuanto ese fin implica que el agente pasa de la potencia al acto al obtener algo de lo cual se encontraba carente. Por eso, necesariamente, al decir que todo agente obra por un fin y que el fin es un fin para el agente, al aplicar eso al agente indigente (con necesidades), se obtiene que el fin de la acción es una situación más satisfactoria que la situación previa a la acción.

El tercer elemento que entra aquí en juego es la base metafísica de lo anterior. Reiteramos que sabemos que habitualmente se usa la palabra "metafísica" en un sentido distinto del de la escolástica tomista. En ésta, la metafísica se refiere al análisis racional del ente en cuanto tal. Y el eje central de la metafísica de Santo Tomás es la distinción entre el *ser* y el *modo de ser* del ente (o, para mayor claridad, entre la existencia y el modo de existencia, si bien Santo Tomás no utiliza el término "existencia", sino "acto de ser"). Y, precisamente porque en el ente limitado hay una diferencia real entre el ser y el modo de ser, es que se afirma que en el ente hay una estructura acto-potencial, dado que el modo de ser se encuentra "en potencia para" recibir el ser (la existencia). Esta estructura acto-potencial es el origen ontológico de la capacidad de *cambio y movimiento* de los entes limitados, que se realiza cada vez que el ente limitado, en cuanto agente indigente, obra por un fin que es un bien para él.

El cuarto elemento fundamental de este metasistema -que como vemos estamos sintetizando al máximo-¹⁴ es el tema del apetito racional o voluntad, característico del ser humano en cuanto agente que obra por un fin. Uno de los textos típicos de Santo Tomás al respecto es el siguiente: "[. . .] hay en todos (los seres) un apetito del bien, puesto que el bien es lo que todos apetecen, como enseñan los filósofos (Ética, I, cap. 1). Y este apetito, en los que carecen de conocimiento, se llama

¹² Véase también, para mayor detalle, *Fundamentos ...*

¹³ Véase *Suma Contra G-tilas*, op. cit., Libro 111, cap. S.

¹⁴ Véase *Fundamentos ...*

apetito natural, como cuando se dice que la piedra apetece estar abajo; mas en los que tienen conocimiento se llama apetito animal, que se divide en concupiscible e irascible; y por último en los que entienden se llama apetito intelectual o racional, que es la voluntad".¹⁵ Esto es: apetito natural es la tendencia natural hacia aquello que satisface necesidades naturales (el ejemplo de Santo Tomás es incorrecto, pues la piedra no apetece estar "abajo" por su propia naturaleza); y un apetito elícito, que implica la tendencia hacia eso mismo pero mediando el *conocimiento* del bien, que se divide en apetito sensible (cuando el conocimiento es sensible) y racional, cuando el conocimiento es racional (a eso se refiere Santo Tomás cuando dice "[...] en los que entienden [...]"). O sea que el hombre tiene voluntad porque tiene conocimiento racional del bien que apetece. Y esto nos introduce al quinto y último aspecto que consideraremos -pero no por último el menos importante-: el libre albedrío, justamente como característica necesaria de la voluntad humana. Hemos analizado en detalle este tema en otra oportunidad;¹⁶ nos remitimos allí para un mayor análisis. El texto de Santo Tomás fundamental al respecto es, en nuestra opinión, el siguiente: "[...] Y porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no-bien, así sólo aquel bien que es perfecto y al cual nada le falta, es tal que la voluntad no puede no quererlo: lo cual es la beatitud. Empero, otros cualesquiera bienes particulares, en cuanto que carecen de algún bien, pueden ser tomados como no-bienes: y, según tal consideración, pueden ser repudiados o aprobados por la voluntad, la cual puede ser llevada a lo mismo según diversas consideraciones".¹⁷ Lo que este texto nos está diciendo es que sólo un bien que sea capaz de producir en el hombre la plenificación total de sus potencialidades naturales será aquel que determine su voluntad, pero no los "bienes particulares", que son todas aquellas cosas que tienen una distinción esencial entre ser y modo de ser (o sea, todo aquello que no sea Dios), Así caracterizado el libre albedrío, nuestro esquema sobre la conducta humana se va completando para poder caracterizarla como la conducta de un agente racional indigente que obra libremente (deliberadamente) por un fin que es un bien para el agente (reiteramos que no nos estamos refiriendo necesariamente al bien moral).

Con los elementos vistos (principio de finalidad; la relación fin-bien; voluntad, libre albedrío y base metafísica) estamos en condiciones de demostrar la descripción de acción humana. Que toda acción humana implica un intento deliberado se prueba por la voluntad y el libre albedrío. Y dado que el fin de la conducta es un bien que necesariamente perfecciona al agente indigente, ese fin es una situación más satisfactoria que la previa a la conducta. Luego, toda acción humana implica el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a una más satisfactoria, que es lo que se quería demostrar. Con lo cual se demuestra también que el axioma central de la praxeología puede ser un teorema del sistema tomista, con lo cual se demuestra también que la praxeología, definida como la hemos definido, no es incompatible con la filosofía de Santo Tomás. *Destacamos que decir "no es incompatible con" no significa "estar necesariamente unida a"*.

Del axioma central de la praxeología se desprenden una serie de teoremas que son las leyes praxeológicas. En nuestros *Fundamentos...* hemos desarrollado la demostración de 24 teoremas praxeológicos, que son los siguientes: 1. Los medios empleados para la satisfacción de las carencias son escasos. 2. Toda acción implica un acto de valoración, esto es, un acto de elección entre "a" y "b". 3. La ganancia es la diferencia positiva entre la situación lograda y la situación abandonada. 4. Toda acción humana implica la satisfacción de las necesidades prioritarias utilizando los medios que

¹⁵ Op. cit., lib- II, cap. 47.

¹⁶ Véase "El libre albedrío y sus implicancias lógicas", op. cit.

¹⁷ Véase *Suma Teológica*, Marietti, Turín, 196e, I-II, q. 10, a. 2 c. (traducción propia, revisada por la profesora Irene Arias).

mejor conduzcan al fin. 5. El acto de valoración es subjetivo. 6. En el proceso de satisfacción de las necesidades, la acción humana se enfrenta con los siguientes bienes: de consumo y de producción, divididos estos últimos en producidos y originarios. 7. Los factores de producción son valuados en razón de su utilidad para producir otros bienes de producción. 8. Toda acción "transeúnte" (aquella cuyo resultado cae fuera del agente mismo) implica más de un factor de producción. 9. El valor otorgado a las unidades de un bien formado por n unidades es mayor que el otorgado a las unidades del mismo bien formado por n más 1 unidades y menor que el otorgado a las unidades del mismo bien formado por n menos 1 unidades (ley de utilidad marginal). 10. A medida que aumenta la cuantía de unidades de un factor de producción, la productividad marginal de cada unidad tiende a descender. 11. A medida que aumenta la productividad marginal, tiende a aumentar el producto marginal. Lo contrario sucede si la productividad marginal disminuye. 12. Un cambio en el valor de determinado bien ocasiona un cambio en el valor de un factor de producción completamente específico destinado a ese bien mayor que en el valor de un factor de producción no-completamente específico destinado a ese bien. 13. La utilidad marginal del producto del factor de producción trabajo tiende a variar en relación inversa con la utilidad marginal del descanso. 14. Cuando la cuantía de factores complementarios de producción permanece constante, existe siempre un punto óptimo del factor variable (ley del rendimiento decreciente). 15. Toda acción humana transcurre en el tiempo, dividida en tres períodos temporales: período de producción, período de duración de la utilidad y período de provisión. 16. Invariantes las restantes circunstancias, el hombre prefiere consumir un determinado bien en el presente a optar por consumir ese mismo bien en el futuro (ley de preferencia temporal). 17. El interés originario tiende a variar en relación directa con la preferencia por el bien en el presente. 18. El interés originario establece la proporción consumo presente/consumo futuro del sujeto actuante. 19. En toda acción humana que implique la construcción del factor capital, hay una determinada cuantía de interés originario. 20. El ahorro es condición necesaria para la inversión, y ésta tiende a variar en relación directa con la cuantía del ahorro previo. 21. Tanto el ahorro como la inversión están determinados por la preferencia temporal del sujeto actuante. 22. El ahorro es la condición necesaria para la fabricación de nuevo capital. 23. De la preferencia temporal del sujeto actuante dependen estas tres posibilidades, una vez fabricado el bien de capital: a) aumentar la cuantía de capital disponible; b) mantener la cuantía de capital; c) consumir su capital. 24. El valor de los factores de producción es igual al valor del producto marginal descontado (descontado el interés originario prevaleciente).

De estas 24 leyes praxeológicas quisiera detenerme en la 5, que habitualmente produce problemas entre los misianos y los tomistas. Cuando un tomista oye decir a un economista austríaco que la valoración es subjetiva, cree que éste pone en duda la objetividad del bien moral y la verdad (tema tradicional y muy importante en el tomismo), y cuando un misiano ortodoxo escucha hablar a un tomista de la "objetividad" del valor, cree que el tomismo niega la teoría subjetiva del valor. Éste es uno de los mejores ejemplos de lo que significa sencillamente no entenderse por hablar dos lenguajes diferentes. Ambas escuelas se refieren a cosas distintas, La Escuela Austríaca se refiere a la subjetividad del acto de valoración, definido éste como una opción entre dos alternativas, dado que cuando el agente opta por una alternativa de un bien contingente significa que lo ha colocado como medio o fin intermedio para llegar a un fin que depende de su escala valorativa. Eso es todo, y el mismo Santo Tomás reconoce la subjetividad de la valoración en los intercambios del mercado.¹⁸ Y el tomismo, cuando se refiere al "valor" objetivo (Santo Tomás no utilizaba el término "valor") se refiere a la objetividad del "bonum" como trascendental del ente (tema importantísimo en el tomismo), que no es lo mismo que la valoración a la cual se refiere la praxeología (dado que una

¹⁸ En el *In decem libros ethicorum Aristoteles ad Nicomacum expositio*, libro V, lección IX, Nº 981.

cosa es el ente en cuanto apetecible, que es aquello a lo cual se refiere el "bonum", y otra cosa es el ente en cuanto apetecido, que es el ente ubicado ya en una escala de valores del sujeto actuante).

Con esta aclaración (reiteramos que para más detalles consúltense los *Fundamentos ...*, op. cit.) podemos dar por demostrada la primera subtesis, a saber, que la praxeología de Mises es perfectamente fundamentable en la metafísica y antropología de Santo Tomás de Aquino. Con lo cual podemos pasar a la segunda subtesis.

4. La sociabilidad natural del hombre y la cooperación social

La subtesis dos afirmaba que los conceptos tomistas de sociabilidad natural del hombre y derecho natural no son incompatibles con los conceptos misianos de cooperación social, división del trabajo y utilidad social. Para comenzar nuestro análisis al respecto, mostremos algunos textos de Santo Tomás con respecto a la sociabilidad natural del hombre. Creemos que uno de los más importantes es el siguiente: "[...] 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".¹⁹

El texto muestra claramente que Santo Tomás, para demostrar la sociabilidad natural del hombre, señala la escasez natural de los recursos y la necesidad de atenerse a la división del trabajo para procurar los elementos necesarios para la vida del hombre. Aclaremos que en el pensamiento de Santo Tomás, la sociedad no es sólo un medio para procurarse "[...] el alimento, el vestido y otras semejantes", sino que también es un medio para que el hombre pueda llegar a su fin último, que es Dios. Esta perspectiva de la cuestión no es señalada por Mises, pero ya podemos advertir la coincidencia de ambos autores en cuanto a que la escasez natural de los recursos es superada merced a la aplicación de la ley de división del trabajo en el marco social. En el contexto de herramientas técnicas más avanzadas de ciencia económica, Mises desarrolla in extenso esta idea fundamental en el capítulo VIII de su tratado de economía.²⁰ Y en su libro *Teoría e Historia*, Mises presenta la siguiente síntesis de esta idea:²¹ "[...] El esfuerzo humano realizado según el principio de la división del trabajo en la cooperación social consigue, en igualdad de condiciones, una mayor productividad por unidad de trabajo que los esfuerzos aislados de individuos solitarios. La razón humana es capaz de reconocer estos hechos y de adaptar a ellos su conducta, De manera que la cooperación social se transforma para casi todos los seres humanos en un gran medio para conseguir todos sus fines. Un interés común eminentemente humano -la preservación e intensificación de los lazos sociales- reemplaza a la despiadada competencia biológica. El hombre se transforma en un ser social. Ya no se ve forzado por las inevitables leyes de la naturaleza a considerar a los otros miembros de su especie animal como enemigos mortales. Los demás se transforman en prójimos". Podría alguien preguntar si Mises concluye explícitamente de esto que el hombre es social por naturaleza. La respuesta está en este texto misiano: "[...] El hombre en cuanto tal es necesariamente un animal social. Algún tipo de cooperación es característica esencial de su naturaleza".²²

¹⁹ *Suma Contra Gentiles*, op. cit., libro III, cap. 85 La cursiva es nuestra.

²⁰ Op. cit.

²¹ Unión Editorial, Madrid, 1975, cap. 1, 3.

²² Op. cit., cap. 11.

Una vez aclarada la concepción de "cooperación social" que presenta Mises (un medio común que permite a los seres humanos conseguir sus fines) resulta clara la concepción de la moral que tiene el economista austriaco: todo aquello que sea útil para afianzar los lazos de la cooperación social es bueno moralmente, y malo lo contrario. Esto es lo que estrictamente podemos llamar utilitarismo misiano.²³ Es curioso que es en este contexto en donde Mises realiza una de sus más claras negaciones del derecho natural, cosa que ha ocasionado tantos problemas.²⁴ Mises considera incompatible su noción de utilidad social con la de derecho natural, dado que identifica la palabra "naturaleza" con la naturaleza no humana y no con la naturaleza humana (y es esta última aquella a la que se refiere la tesis tomista del derecho natural). Por lo tanto, podemos ver que si Mises no hubiera tenido esta confusión, la compatibilidad de la utilidad social tal cual él la concibe con la teoría tradicional del derecho natural hubiera sido clara y distinta. Pues, dada la sociabilidad natural del hombre, es claro que todo aquello que sea útil a la cooperación social es naturalmente beneficioso para el hombre en cuanto tal. Lo cual puede ser encontrado en el siguiente texto de Santo Tomás: "[...] 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 para la vida humana. Por lo tanto aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre. Y tales son: conservar cada uno lo que es suyo, y abstenerse de injurias".²⁵ Destaquemos este párrafo: "[...] aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre". En el contexto tomista, lo "naturalmente conveniente al hombre" entra dentro del derecho natural. Y, traducido al lenguaje misiano, aquello sin lo cual no puede conservarse la sociedad humana implica el conjunto de normas útiles al afianzamiento de los lazos de la cooperación social. Luego, se deduce que las normas útiles al afianzamiento de dichos lazos forman parte del derecho natural. Por lo tanto, dado que el derecho natural es algo más natural de lo que Mises pensaba, la utilidad social misiana no es incompatible con el derecho natural.

Por supuesto, si se dice que *sólo* aquello que es útil a la cooperación social es moralmente bueno, entonces esa exclusión de otros componentes implicará una incompatibilidad con la teoría tomista del derecho natural. Pero si se elimina el "sólo", la compatibilidad es clara y distinta, pues la utilidad social queda incorporada como *parte* de los componentes del derecho natural.

5. La propiedad privada en Mises y los argumentos tomistas sobre la propiedad

Para desarrollar este punto expliquemos primero, brevemente, los aportes principales de Mises con respecto a la propiedad privada.

²³ Mises, op. cit., y "La acción humana" op. cit., cap. 27, 3.

²⁴ El párrafo más importante al respecto es el siguiente: [...] No existe en realidad, sin embargo, el denominado derecho natural ni hay tampoco inmutable módulo valorativo humano que permita distinguir y separar lo justo de lo injusto. La naturaleza ignora el bien y el mal. No forma parte de hipotético derecho natural el "no matarás". Lo típico y genuino del estado de naturaleza es que los animales inmisericordiosamente se aniquilen entre sí; hay incluso especies que sólo matando pueden pervivir. El bien y el mal son, por el contrario, conceptos estrictamente humanos, utilitarias expresiones arbitradas al objeto de hacer posible la cooperación social bajo el signo de la división del trabajo. Decretan los hombres las normas morales, lo mismo que las leyes civiles, con el deseo de obtener específicos objetivos. Sólo ponderando previamente su oportunidad para alcanzar los fines ambicionados cabe calificar de buena o mala la norma legal" (op. cit., cap. 27, 3).

²⁵ Op. cit., III, cap. 129.

Dentro de la filosofía social misiana, la propiedad privada de los medios de producción y de consumo aparece como una de las principales normas útiles al afianzamiento de la cooperación social. Las razones para deducir tal cosa se encuentran en sus estudios económicos sobre la necesidad de la propiedad privada para realizar el cálculo económico y, consiguientemente, la imposibilidad de cálculo económico en la sociedad socialista, tema que desarrollara in extenso en su libro *El socialismo*.²⁶ La argumentación de Mises, resumida, es la siguiente. El cálculo económico es la estimación que el oferente-promotor (empresario) realiza para establecer la combinación de factores productivos menos costosos posible, ponderando la ganancia que obtendrá en el futuro si anticipa correctamente las valoraciones de los consumidores. Para realizar dicha estimación, el empresario debe contar con los "indicadores" o "señales" que, le muestren cuáles son las valoraciones de la demanda, tanto sobre los bienes de consumo como sobre los bienes de producción. Esos indicadores son los precios. Para que existan esos precios, debe existir un libre intercambio de los bienes de consumo y de producción, en el cual los consumidores expresen cuáles son sus valoraciones, Y para que exista ese libre intercambio, debe haber propiedad privada de los medios de producción y de consumo, pues el libre intercambio implica uso y disposición de los bienes que se intercambian. Todo lo cual implica que si no hay propiedad privada, no hay libre intercambio: si no hay libre intercambio, no hay precios: y si no hay precios, no puede haber cálculo económico. Luego, sin propiedad privada de los medios de producción (socialismo) es imposible el cálculo económico. Y dado que el cálculo económico es el eje central de la economización de recursos en el marco social, en el socialismo es imposible la economización de recursos.

Esta argumentación (que en si misma es como un compendio de lo esencial de la Escuela Austriaca, y que Manuel Río²⁷ no ha dudado en calificar como uno de los grandes aportes de Mises a una civilización humanista) puede ser incorporada, en mi opinión, a las argumentaciones de Santo Tomás con respecto a la propiedad privada. Con el término "argumentaciones" nos estamos refiriendo a lo tradicional, esto es, S.T. II-II. q. 66. a. 2 c. (No abrimos juicio con respecto a las investigaciones que tratan de demostrar una versión más liberal del tratamiento de la propiedad en Santo Tomás; remitimos al lector interesado a la obra de A. Chafuen y a Manuel Río.²⁸ La terminología moderna del neotomismo ha interpretado esas argumentaciones diciendo que Santo Tomás, después de afirmar al destino universal de los bienes (esto es, que el Creador ha destinado los bienes de la creación para todos los hombres) como derecho natural *primario*, analiza cómo organizar la propiedad de los bienes para cumplir mejor con ese destino universal, y llega a la conclusión (en la cuestión citada) de que el mejor modo es la propiedad privada de los bienes, dando para ello tres razones muy sensatas: a) que cada uno cuida más lo que es propio que lo que es común; b) que cada uno pondrá más esfuerzo en lo que es para beneficio propio; c) que el hecho de que estén claramente definidas las posesiones evita las querellas y aumenta la paz social. Esto era calificado por Santo Tomás como una invención de la razón humana no contraria al derecho natural, y por el neotomismo posterior como derecho natural *secundario*. Como vemos, son tres razones absolutamente utilitarias que argumentan en favor de la propiedad precisamente por la "función social" de dicha institución, como la mejor forma de administrar los bienes que el Creador ha

²⁶ Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires, 1968.

²⁷ Véase su trabajo "El derecho de propiedad privada, componente necesario de la civilización humanista" en Río, Lastra, Huergo, *Propiedad, estado y totalitarismo*, Centro de Estudios sobre la Libertad, Buenos Aires, 1973.

²⁸ Véase A. Chafuen, *An inquiry into some doctrines postulated by late-scholastic authors* (tesis doctoral), Grave City, International College, 1984, y M. Río, "La búsqueda de la felicidad y la ética social, la ética y la economía", prólogo a H. Hazlitt, *Los fundamentos de la moral*, Fundación Bolsa de Comercio de Buenos Aires, Buenos Aires, 1979.

destinado para todos los hombres. Vemos pues que la "impostación" del tema es la misma en Mises y en Santo Tomás: ambos argumentan en favor de la propiedad sobre la base de razones de conveniencia y utilidad de la administración privada de los bienes. Pero hay dos diferencias. Una, que Santo Tomás no distinguía claramente entre bienes de consumo y de producción; de todos modos su argumentación en favor de la propiedad es para los bienes en general, y por ende, desde el punto de vista lógico, sus argumentos se aplican a cualquier tipo de bienes, ya de consumo, ya de producción. Y la segunda es que Mises no consideraba que sus razones de utilidad social formaban parte del derecho natural; Santo Tomás en cambio tenía en cuenta al derecho natural, afirmando que esas razones de conveniencia no se oponen al derecho natural, aunque no formaban parte del derecho natural primario: el neotomismo posterior las colocó dentro del derecho natural *secundario*.²⁹ Según todo esto, la argumentación de Mises sobre la necesidad de la propiedad privada para realizar el cálculo económico puede ser perfectamente incorporada como una razón más de conveniencia de las que hablaba Santo Tomás, de modo que quede como una razón más para afirmar la propiedad privada como derecho natural secundario (aclaremos que "secundario" no significa "sin importancia", sino que es derivado en una argumentación posterior).³⁰ Incluso podríamos decir que hoy en día la argumentación de Mises es la razón principal, por donde la demostración de que la propiedad privada es derecho natural pasa necesariamente por los estudios de Mises sobre la propiedad.

Esta argumentación podría completarse diciendo que, dada la sociabilidad natural del hombre, todo lo que atente contra el marco social será contrario a la naturaleza humana y, por lo tanto, al derecho natural (esto lo habíamos visto en el punto anterior). Agreguemos que, por lo tanto, lo que atente contra una característica necesaria de la sociedad, atenta contra la sociedad en cuanto tal. Y una característica necesaria de la sociedad humana en la división del trabajo (aunque sea mínima). Luego, todo lo que trabe el desarrollo de la división del trabajo atenta contra la sociedad en cuanto tal. Y la economización de recursos es necesaria para el desarrollo y perfeccionamiento de la división del trabajo y la paz social, y por ende será contrario a estos elementos aquello que imposibilite la economización de recursos, lo cual es la anulación de la propiedad. Luego, la propiedad es necesaria para la economización de recursos; ésta, para el desarrollo de la paz social y la división del trabajo, lo cual es necesario para el perfeccionamiento de los lazos de la cooperación social, lo cual es plenamente adecuado a la naturaleza humana dada su sociabilidad natural. Luego, la propiedad privada es derecho natural del hombre. Como vemos, esta argumentación es posible si se realiza una síntesis entre las ideas filosófico-jurídicas de Santo Tomás sobre el derecho natural, las ideas económicas de Mises sobre la propiedad y los elementos comunes de la filosofía social de ambos.

Con todo lo cual queda probada la subtesis c, a saber, que los estudios de Mises sobre la propiedad son incorporables a los ya tradicionales de Santo Tomás al respecto.

6. Conclusión general

Demostradas las tres subtesis enunciadas, queda demostrada la tesis principal, a saber, que los elementos mencionados del pensamiento misiano (los que especificamos en el punto 1 como incompatibles con la filosofía cristiana) no están necesariamente ligados a sus aportes epistemológicos

²⁹ J. Höffner, *Manual de doctrina social cristiana*, Rialp, 1974. Segunda parte, sección 3ra., punto 4.

³⁰ Véase nuestro trabajo *Economía de Mercado y doctrina social de la iglesia*, Ed. de Belgrano, Buenos Aires, 1985.

y económicos. Con lo cual queda también demostrada la siguiente afirmación: que la fundamentación científica de la economía de mercado basada en la versión más misiana de la Escuela Austríaca de economía no es de ningún modo incompatible con la ética social cristiana dependiente de una filosofía cristiana integral.

7. Apéndice 1: Mises y el positivismo

No podemos terminar sin antes hacer referencia a un problema que, estamos viendo, se reitera frecuentemente cuando autores cristianos interpretan a Mises, y que consiste en calificarlo de positivista.³¹ Demostraremos, pues, que si hay algo que de ningún modo se puede decir de Mises, y que verdaderamente asombra que se diga, es que es positivista.

En primer lugar, Mises no es positivista en epistemología. Afirmar lo contrario es sencillamente no leer lo que Mises dice. Hemos visto que el gran economista austríaco estructura la economía como una ciencia axiomática-deductiva, "apriorística" -en lenguaje misiano-, a partir del análisis praxeológico, que después es la base que en conjunto son los axiomas de donde se desprenden como teoremas las leyes económicas, una vez que se aplica la praxeología al análisis del mercado. La ciencia económica queda estructurada así como una ciencia no experimental, que no utiliza tampoco el análisis matemático en su desarrollo (tema éste en el cual insistió Mises durante toda su vida, lo cual le costó el aislamiento de la mayoría de los círculos académicos que, manejando la "economía normal", ridiculizaban su posición). Ahora bien, si hay algo que caracteriza al positivismo epistemológico (especialmente, en su versión del neopositivismo de la escuela de Viena³²) es que las ciencias se dividen en formales y fácticas, manejando las segundas el método hipotético-deductivo -con verificación probabilística de las consecuencias de la hipótesis-, y sólo las primeras, que no tienen contenido (lógica y matemática), utilizan el método axiomático-deductivo. Aquello que no encaje en alguna de las dos, en primer lugar no es ciencia, y para el neopositivismo más radical tampoco es racional y sólo es un sin-sentido semántico. Por lo tanto, para un neopositivista epistemológico, una posición como la de Mises, que sostiene la posibilidad de una ciencia social, con contenido fáctico y método axiomático-deductivo, no experimental ni con lenguaje matemático, es poco menos que ridícula. Agreguemos a esto que todo neopositivista epistemológico es monista epistemológicamente, y por lo tanto se opondrá al dualismo epistemológico sostenido por Mises para las ciencias sociales y naturales. Por lo tanto, una cosa es estar en desacuerdo con el método de Mises porque quien está en desacuerdo sostiene el positivismo u otra posición lo cual es coherente aunque no lo compartamos; pero otra cosa es decir que se está en desacuerdo con el método "positivista" de Mises: eso es plenamente incoherente, y similar a decir, por ejemplo, que se está en desacuerdo con Santo Tomás porque Santo Tomás es agnóstico y/o ateo. Calificar a Mises de positivista con respecto al método no sólo implica no haber leído a Mises o no haber entendido en absoluto lo que se lee, sino también realizar una tremenda injusticia para alguien que pasó toda su vida combatiendo la posición de la cual se lo acusa.

En segundo lugar, tampoco puede decirse que Mises sea positivista jurídico, si bien reconocemos que en este caso la confusión es comprensible dada la negación que hace Mises del derecho natural. Empero, si se dice que es positivista jurídico porque niega el derecho natural, significa que se está partiendo de la siguiente definición: positivista jurídico es todo aquel que niega

³¹ Véase por ejemplo J. Peña Vial, "Economía, positivismo y moral", en *Estudios Públicos*, N° 20.

³² A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1965. (Introducción.)

el derecho natural. Y eso es lo que me parece sumamente discutible. Decir que un positivista jurídico y Mises son lo mismo porque ambos niegan el derecho natural es lo mismo que decir que una esfera y un cilindro son lo mismo porque ambos ruedan. No creo que pueda decirse que es positivista jurídico quien afirma la existencia de un orden anterior y superior a la voluntad del legislador, lo cual es precisamente lo que hace Mises, aunque no le asigne a ese orden la categoría de derecho natural. "En la actividad social -dice Mises- los fenómenos se ajustan a leyes regulares que precisa respetar quien desee conquistar determinados objetivos."³³ Ello es obvio en Mises, dado que el conjunto de normas útiles al afianzamiento de la cooperación social constituye un orden que ninguna arbitraria voluntad humana puede cambiar. Desde luego, esta discusión puede ser muy larga dado que puede haber múltiples versiones, interpretaciones y matices del positivismo jurídico, pero no se afirme que la filosofía jurídica de Mises es similar a la de Kelsen, pues ello es sencillamente falso. Basta leer a ambos autores para advertirlo.³⁴

Y en tercer lugar, tampoco puede decirse que Mises sea positivista porque afirmó que la metafísica no es ciencia. Menos aun cuando se sabe que dicha afirmación proviene de las influencias kantianas en Mises. Porque, justamente, si fuese cierto, desde el punto de vista de la historia de las ideas, que todo aquel que dice que la metafísica no es ciencia es un positivista, entonces deberíamos decir que Kant fue positivista, cosa que serían los neopositivistas actuales los primeros en rechazar, dado que los juicios "sintéticos a priori" kantianos son un punto medio inaceptable para la dicotomía positivista entre juicios analíticos a priori en las ciencias formales (lógica y matemáticas) y sintéticos a posteriori en las fácticas (las naturales). Por supuesto que las críticas de Kant a la posibilidad de la metafísica como ciencia tuvieron después alguna influencia en el neopositivismo posterior, es indudable, pero eso es otra cuestión. En resumidas cuentas, el positivismo clásico, en sus dos versiones (inglesa y francesa), y el neopositivismo actual son algo muy complejo como para caracterizarlos simplemente por "negar la metafísica como ciencia". No basta eso para ser positivista. Estampar a alguien esa calificación simplemente porque niega la metafísica como ciencia -o porque niega el derecho natural- es una absoluta falta de rigurosidad. Dos negaciones no conforman una posición. Hacen falta una determinada serie de *afirmaciones* para ser caracterizado como positivista, que Mises jamás realizó, y no sólo eso: toda su vida las combatió.

8. Apéndice 2: Mises y su cristianización

Finalmente, queda una última aclaración. Alguien podría decirnos: de acuerdo con su definición de "cristianización" dada al principio, usted ha cristianizado a Mises, incorporando a la filosofía cristiana sus elementos verdaderos y separándolos de los incompatibles con la filosofía cristiana, mostrando además que no hay una relación necesaria entre ambos. Pero entonces: ¿Por qué no hacer lo mismo con un autor como Carlos Marx?

Para contestar a esta pregunta, debemos explicar que para cristianizar a un autor debe observarse con claridad cuál es el *eje central* del pensamiento que se quiere analizar. Y el caso es que Mises fue esencialmente un gran economista, que además realizó aportes filosóficos, muchos de ellos muy valiosos, y otros sumamente "discutibles" que no necesariamente, como hemos visto, están unidos a sus aportes económicos, epistemológicos y filosófico-sociales. Por lo tanto, el eje

³³ En La acción humana, op. cit., introducción, 1.

³⁴ H. Kelsen, Teoría pura del derecho, Eudeba, Buenos Aires, 1983.

central del pensamiento de Mises, que se intenta cristianizar, no es una metafísica o una teoría del conocimiento, sino que es una teoría económica con sus bases epistemológicas. Lo cual es lo que explica que, si esa teoría económica es cierta, pueda ser fundamentada filosóficamente sin contradicción con la filosofía cristiana. No se puede cristianizar a un autor, en cambio, cuando es esencialmente un filósofo cuyo eje central (esto es, el eje central de su filosofía) es incompatible con la filosofía cristiana. Lo cual es justamente el caso de Marx. La economía marxista es parte esencial³⁵ del eje central de su filosofía, la cual es un monismo materialista dinámico, de tipo dialéctico e inmanente, esencialmente incompatible con el eje central de la filosofía cristiana (un creacionismo de tipo trascendente).³⁶ No hace falta ser un experto en historia de la filosofía para advertir que ambas cosas son incompatibles. Es, pues, el concepto de "eje central" lo que nos permite advertir que Marx y la filosofía cristiana no son compatibles aunque ambos afirmen, por ejemplo, que dos más dos son cuatro.

En última instancia, para cristianizar hay que distinguir lo verdadero de lo falso. Así de obvio, simple y difícil. Pero ése es el desafío.

9. Reflexión final

Ludwig von Mises fue uno de los más grandes economistas de nuestro siglo. Sus enseñanzas son fundamentales no sólo a nivel especulativo, sino también a nivel práctico. Sus aportes son indispensables para elevar el nivel de vida de nuestros semejantes y luchar así contra la miseria generalizada todavía en gran parte de nuestro planeta. Es hora pues de que los filósofos cristianos distingamos lo esencial de lo accidental si se quiere colaborar con el bienestar de la humanidad. Y es hora también de que, análogamente a la justicia, le *pidamos* a cada uno lo suyo. Dejemos de pedirle a Santo Tomás que sea un gran economista, y/o a Mises que sea un gran metafísico. La pura verdad es que Santo Tomás fue un gran metafísico y Mises un gran economista. Pidámosle a cada uno grandes verdades sólo en aquello a lo cual se dedicaron con profundidad y unamos luego los frutos de ambos aportes. Y veremos entonces que la metafísica de Santo Tomás es el mejor fundamento de la economía de Mises. Con lo cual habremos cumplido uno de los grandes lemas de la filosofía cristiana: *distinguir para unir*.

³⁵ N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Montaner y Simón, Barcelona, 1978, vol. 3, p. 189.

³⁶ G. Zanotti, "Reportaje al Padre Leocata", en Logos, Buenos Aires, 1986, N° 3.

Revista Libertas: 5 (Octubre 1986)
Instituto Universitario ESEADE
www.eseade.edu.ar