

BIBLIOTECA AUSTRIACA

Colección dirigida
por Juan Marcos de la Fuente

Antropología
filosófica cristiana
y economía de mercado

Gabriel J. Zanotti

**ANTROPOLOGÍA
FILOSÓFICA CRISTIANA
Y ECONOMÍA DE MERCADO**

**Sobre la base de Santo Tomás de Aquino
y la Escuela Austríaca de Economía**



Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia sin permiso previo del Editor. Su infracción está penada por las leyes 11723 y 25446.



Zanotti, Gabriel J.

Antropología filosófica cristiana y economía de mercado : sobre la base de Santo Tomás de Aquino y la Escuela Austríaca de Economía / Gabriel J. Zanotti. - 2a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones Cooperativas, 2016.

144 p. ; 21 x 13 cm.

ISBN 978-987-652-176-5

1. Antropología Filosófica. I. Título.
CDD 128

© Zanotti, Gabriel J.

Derechos exclusivos

2º edición, julio 2016

© 2016 Ediciones Cooperativas

Tucumán 3227 (1189)

C.A.B.A. – Argentina



(54 011) 3528 0466 / (15) 4937 6915



<http://www.edicionescoop.org.ar>



info@edicionescoop.org.ar

Impreso y encuadernado por: Imprenta Dorrego. Dorrego 1102, CABA.

Se terminó de imprimir en julio 2016

Hecho el depósito que establece la ley 11.723

IMPRESO EN LA ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINA

Editorial asociada a:



CÁMARA ARGENTINA DEL LIBRO

Índice

<i>Prólogo</i> , por Gustavo A. Hasperué	11
<i>Prefacio</i> , por Gabriel J. Zanotti	19
1. <i>Principios básicos</i>	27
1. Visión católica del ser humano, por un lado, y escasez, economía y mercado, por el otro	27
2. El ser humano como <i>Imago Dei</i>	28
a) Inteligencia y voluntad participadas	28
b) Dios como fin último de la vida humana	30
c) <i>Persona</i> humana como «ser para Dios»	33
3. El pecado original	35
4. Inteligencia y voluntad	39
5. La corporeidad	44
6. La escasez	49
2. <i>La racionalidad</i>	59
1. Breve introducción	59
2. La naturaleza intelectual del ser humano en San Agustín y Santo Tomás	60
3. De la creatividad a la racionalidad algorítmica, de la racionalidad algorítmica a la creatividad	63
3. <i>Naturaleza social del hombre y orden espontáneo</i>	75
1. Repaso de algunas cuestiones ya vistas	75
2. La «emergencia» del mercado como orden espontáneo	76
a) Fenómenos complejos	76

b) La escuela escocesa, nuevamente	79
c) El mercado.....	80
d) La naturaleza humana después del pecado, otra vez	84
3. <i>Cuánto</i> mercado.....	87
4. Dos temas delicados respecto a la ética del mercado	91
a) La escuela de Frankfurt y la alienación.....	92
b) La ética en los precios.....	98
4. <i>Hacia una ética de la producción y un análisis de la vocación empresarial</i>	107
1. Pequeño repaso del tema de la escasez y la producción.....	107
2. La acción empresarial en el mercado	109
3. Legalidad, justicia y ley humana en el caso de la ganancia empresarial.....	111
4. La vocación empresarial.....	113
a) La vocación empresarial como parte del llamado universal a la santidad.....	113
b) La dualidad emprendimiento/desprendimiento	124
c) La mirada al otro en tanto otro.....	130
<i>Índice de nombres</i>	139

Prólogo

Es sabido que el pensamiento social cristiano acepta en general el sistema de mercado, pero no sin subrayar la necesidad de una amplia intervención estatal. Las políticas que se recomiendan son variadas e incluyen restricciones a los contratos laborales libres, diversos tipos de subsidios y, en general, que el Estado «oriente» el desarrollo. La actividad económica, se dice, no puede quedar librada a la dinámica del mercado porque de esa manera es imposible el logro del bien común que implica un desarrollo para todos.

Es frecuente además que la economía de mercado —o capitalismo, que aquí consideramos sinónimos— sea blanco de críticas de naturaleza antropológica y ética. Se sostiene que el capitalismo supone una concepción antropológica y ética —egoísta, individualista, consumista, insolidaria— incompatible con la vida cristiana. Y aunque tiene aspectos positivos como la libertad y la eficiencia, sus peligrosos aspectos negativos exigen la estricta vigilancia de los poderes públicos. De otro modo, continúa esta visión, los ricos se harían más ricos y los pobres más pobres, y se multiplicarían las injusticias y conflictos sociales.

En estos planteos se mezclan cuestiones que requieren se distinguidas para su correspondiente análisis. No es lo mismo afirmar que el capitalismo supone una antropología anticristiana que sostener que la sola dinámica del mercado produce excluidos y pobreza y que sólo la intervención estatal puede remediar estos males.

El tema de la dinámica del mercado pertenece propiamente al terreno de la economía como ciencia y no pueden hacerse afirmaciones serias en ese campo sin adentrarse en el estudio analítico de esa disciplina. Pero la cuestión de la antropología que sirve de base a una teoría económica puede, en principio, analizarse sin avanzar en el desarrollo de los teoremas; y a partir de allí se determinar si dicha antropología es compatible o no con el cristianismo.

El libro del Dr. Zanotti se focaliza en esta última problemática. Partiendo de una exposición sintética de la antropología cristiana en base al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, realiza una cuidadosa confrontación con los supuestos antropológicos de la economía de mercado tal como es entendida por la escuela austriaca. De este modo realiza un valioso aporte para un diálogo fructífero entre la economía y la teología; diálogo frecuentemente estancado cuando desde la teología se acusa al capitalismo de deficiencias éticas y antropológicas insalvables.

Zanotti sostiene documentadamente que la concepción de hombre actuante que sirve de base a la teoría económica de la escuela austriaca no es de ningún modo incompatible con la antropología cristiana. No es que los economistas austriacos sean necesariamente cristianos o adopten explícitamente la concepción cristiana del hombre, sino que parten de una descripción del ser humano normal, con conocimiento imperfecto, falible, que busca mejorar su condición y que necesita emplear medios escasos para la satisfacción de sus necesidades. No se trata del llamado «homo economicus», una suerte de sujeto racional-calculador que sólo busca la maximización monetaria como único objetivo de su acción. Tampoco se supone un sujeto dotado de conocimiento perfecto e infalible en sus decisiones. Es decir, la teoría austriaca no dice que el mercado funcionaría bien si el hombre fuera bueno y onmisciente, sino que es un

sistema que —dada la condición limitada y falible del ser humano— favorece el progreso y el bienestar para todos. El sistema de propiedad privada de los medios de producción y división social del trabajo —la economía de mercado— es un remedio para la falibilidad y la indigencia humana. La justificación de esta tesis requeriría, por supuesto, el desarrollo de la teoría económica. Pero aquí sólo basta con señalar que la concepción esta antropológica no puede ser tachada de ficticia o irreal. Esa crítica sí sería válida para la teoría económica neoclásica que, con sus variantes, constituye el paradigma dominante en la actualidad.

A lo largo de su libro, Zanotti va desarrollando temas clave de la antropología teológica en diálogo con la economía. Aborda en primer lugar el tema de la escasez, frecuentemente olvido o considerado por algunos cristianos como un tema del pasado. De ahí a considerar que el problema de la pobreza es una mera cuestión de distribución hay sólo un paso. Así se entienden tantas apelaciones bien intencionadas a las políticas redistributivas como si fueran «el» instrumento para combatir la pobreza. Ni siquiera se cruza por la cabeza de muchos cristianos que dichas políticas puedan ser perjudiciales para aquellos a quienes se intentan favorecer. Se razona como si los bienes estuvieran todos dados y no hiciera falta producir. Esta concepción tan extendida, sin embargo, no está de ninguna manera implicada en la revelación cristiana.

Una crítica frecuente a los defensores del mercado es que no consideran el carácter imperfecto y falible del ser humano. Se afirma, por ejemplo, que la competencia perfecta no existe porque el ser humano carece de conocimiento perfecto. También se aduce que la realidad —del mercado— no puede funcionar como los modelos indican porque el hombre real no es tan racional como los mencionados modelos suponen. Como ya hemos dicho,

este tipo de críticas tiene alguna validez referida a la corriente neoclásica de la economía, pero no es válida dirigirla contra la escuela austriaca, la cual —como explica Zanotti— adopta una concepción realista de la racionalidad humana que incluye la limitación del conocimiento, la ignorancia, el error, la posibilidad de aprender y la creatividad. Una vez más, nada incompatible con la antropología cristiana.

Enseña el Evangelio que Dios es amor y que los cristianos debemos amarnos los unos a los otros como el Señor Jesús nos amó. Nada más contrario al cristianismo que el desprecio del prójimo y el amor desordenado a sí mismo. Esta actitud negativa suele recibir el nombre de individualismo o egoísmo, y para muchos cristianos es una característica distintiva de la economía de mercado. Más aún «capitalismo» y «materialismo consumista e insolidario» son consideradas casi como expresiones equivalentes.

¿Qué hay de cierto en todo esto? ¿La economía de mercado promueve un estilo de vida contrario al evangelio? Nada de eso. En primer lugar el Evangelio enseña a amar como Cristo nos amó, pero no dice que todos los seres humanos —ni siquiera todos los cristianos— nos amamos efectivamente así. Los seres humanos somos pecadores y estamos inclinados a cierto amor desordenado de nosotros mismos que tiende a olvidar al prójimo. En muchos casos, además, de la indiferencia se pasa a la agresión efectiva mediante ataques a la vida o los bienes de otras personas. La ambición desmedida, el afán de riquezas o de poder, lleva a veces a los seres humanos cometer crímenes como robos u homicidios. ¿Cuál es la función del mercado ante esta realidad? Lo primero que debe establecerse es que no hay tal cosa como una antropología egoísta o materialista inherente al capitalismo. La economía de mercado —basada en la propiedad privada de los medios de producción

y la división social del trabajo— es un sistema de libre iniciativa en materia de producción e intercambio que a nadie obliga a ser indiferente con el prójimo y menos aún a despreciarlo. Cabe dentro de ese sistema la más elevada caridad; la libertad tiene allí el límite mínimo de respetar la vida y los bienes de los demás y los contratos voluntariamente celebrados. ¿Pero qué sucede en el capitalismo si algunas personas sólo piensan en enriquecerse, si no tienen interés en las necesidades de los más pobres o se niegan a ser solidarios? Pues bien, aunque desde un punto de vista moral una persona codiciosa y materialista deje mucho que desear y el capitalismo —obviamente— no pueda lograr su conversión, sí obliga a algo socialmente muy importante: que la codicia desordenada sea puesta al servicio del bienestar general. En efecto, para obtener algo de otros la economía de mercado nos exige ofrecer algo a cambio, de manera que aunque no amemos al prójimo —deficiencia moral— debemos esforzarnos por prestarle algún servicio si esperamos algo de él. Así funciona el sistema de división social del trabajo. Recurriendo a la tradición de la escuela escocesa, Zanotti explica que personas normales —comunes y corrientes—, que no se destacan por su santidad o heroicidad, pero tampoco son perversos sin remedio, al tiempo que actúan por su propio interés se ponen al servicio de los demás. En este sentido se puede decir que el sistema los obliga. El intervencionismo, en cambio, con su necesario recurso a la coacción gubernamental, permitiría al egoísta servirse de otros contra su voluntad o favorecer a unos sectores a expensas de otros. Si la riqueza se distribuye por medios políticos, la creatividad puesta en pensar cómo servir a otros para obtener por intercambio voluntario algo de ellos, tiende a ser sustituida por la búsqueda de privilegios y la lucha por el poder. En una palabra, el sistema de mercado obliga a hacer

algo para otros, ofrecer algo a otros y depender de su voluntad si queremos obtener algo de ellos. A quien es un santo que ama al prójimo de manera ejemplar le permite disponer de su vida, de sus talentos y del fruto de trabajo para las causas más nobles que se pueda concebir. Al egoísta, al materialista, al que sólo piensa en su enriquecimiento personal y no le importa el prójimo, lo obliga a hacer algo por los demás que a juicio de los demás sea valorado, si quiere obtener algo de ellos. Ciertamente podemos lamentar que existan personas así, pero el sistema de mercado no produce esa debilidad moral y al que la tiene al menos le pone un límite. Con el intervencionismo, en cambio, esa misma persona puede tener de su lado el poder de coacción y así obtener por la fuerza algo de sus semejantes sin ofrecer nada a cambio. Esto se logra, por ejemplo, mediante subsidios, monopolios legales, proteccionismos, etc.

La economía de mercado requiere la función del empresario. La imagen habitual que se tiene del empresario no coincide ciertamente con el ideal de vida cristiana. Pero una vez más Zanotti distingue actitudes personales posibles de exigencias necesarias. Siguiendo al Padre Sirico, afirma que la actividad empresarial puede considerarse una vocación y ser para el cristiano un camino posible de santidad. No se trata, por supuesto, de afirmar ingenuamente que todos los empresarios son santos, sino más bien de mostrar que lo propio del empresario, su creatividad y su función coordinadora en el mercado, no implican de ningún modo los vicios que se le atribuyen de modo general. Para aquellos empresarios motivados exclusivamente el afán de riquezas, vale lo dicho más arriba sobre los límites que el mercado pone al egoísmo, y valen también, por supuesto, las advertencias sobre los peligros del intervencionismo, sistema éste que permite al empresario transformarse en un lobbysta a la caza de privilegios.

Al mostrar que no hay objeciones válidas que la teología católica pueda oponer a la economía de mercado, al menos tal como ésta es concebida por la escuela austriaca, queda el campo despejado para la discusión propiamente económica. No se puede afirmar, en efecto, que la antropología católica implique la teoría austriaca. No hay sistema o teoría económica que forme parte de la revelación. Lo fundamental aquí es señalar que nada hay en la teoría económica austriaca que se oponga a la antropología cristiana. El Dr. Zanotti avanza aún más y muestra en este libro varios puntos de convergencia entre los supuestos antropológicos del enfoque austriaco y la concepción cristiana del ser humano. Pero no hay que confundirse. Esas afinidades no bastan para afirmar en nombre de la fe cristiana que la teoría austriaca es verdadera. Hace tiempo que muchos teólogos advirtieron que el análisis económico de Marx era compatible con el cristianismo. Pero no siempre se advierte que esa compatibilidad no garantiza que el análisis marxista sea correcto. La fe cristiana es compatible con el error económico. Por ese motivo, si bien la teoría económica austriaca muestra que el análisis marxista es económicamente incorrecto, nada dice sobre su compatibilidad o no con el cristianismo.

Por lo tanto, los laicos católicos que compartimos la visión austriaca de la economía no esperamos que la teología nos diga que tenemos razón. No puede hacerlo; estaría saliéndose de sus debidos límites. Sólo esperamos que la teología advierta que tampoco puede decirnos que estamos equivocados.

GUSTAVO A. HASPERUÉ
Buenos Aires, 28 de febrero de 2011

Prefacio

El presente libro continúa con las investigaciones iniciadas en *Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia* (Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2005 [1985]) y *El humanismo del futuro* (Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2007 [1989]), pero con otro enfoque. Mientras que esos textos se concentran más bien en textos y contextos de la DSI, y su relación con una economía de mercado, en esta ocasión, en cambio, hemos optado por otra perspectiva. Partimos directamente de la antropología filosófica cristiana, sobre la base de Santo Tomás de Aquino, (y por ende una antropología católica) para luego ver qué tiene que ver ese enfoque del ser humano con temas tales como la escasez y el mercado. *Este enfoque nos permite dar un paso más en tanto a superar los debates «casi textuales» sobre tal o cual documento de la Doctrina Social de la Iglesia y su visión del mercado, casi siempre enraizados en una situación histórica concreta, que exige herramientas habituales de interpretación teológica para distinguir entre lo permanente y lo contingente, herramientas que, en el fragor de los debates ideológicos donde los católicos se ven inmersos, brillan por su ausencia.* Lo que queremos decir es: si logramos el objetivo de este ensayo, la visión general de la DSI y lo que sea permanente o más opinable (sin que nunca se logre una distinción exacta) será más sencilla, y, con ello, daremos un paso más en los temas más profundos y permanentes.

Este libro tiene no sólo un objetivo académico, sino también práctico, inherente a la Doctrina Social de la Iglesia: la opción preferencial por el pobre, el desvalido, el marginado. Contrariamente a lo que se supone, nos interesa el mercado porque nos interesa erradicar la pobreza. La DSI ha tomado mucho de la filosofía social, y aún hay un paso más que dar con el tema de la escasez, íntimamente relacionada con el mercado. Por razones comprensibles, que después analizaremos, no es fácil integrar la visión cristiano/católica del mundo con el tema de la escasez, y ese es el motivo por el cual el tema del mercado se dificulta. Así como Gadamer hablaba de una «conciencia histórica»¹ difícil de lograr, que exige una «actitud teórica», hay mucho que trabajar aún, dentro de la cosmovisión cristiano/católica del mundo, para lograr una «conciencia de la escasez», que implique una mayor facilidad para analizar con más precisión las causas de la pobreza y generar, de este modo, acciones que conduzcan eficazmente a erradicar el subdesarrollo generalizado que tanto preocupa a la conciencia cristiana del mundo pero que aún se sigue enfrentando con una dicotomía angustiante entre las declaraciones, objetivos y resultados concretos.

Dicho esto, algunas aclaraciones adicionales.

- Primera. Que utilicemos a Santo Tomás de Aquino, y no a otros enfoques, no se debe a ningún rechazo a estos últimos, sino a una continuidad con un programa de investigación que nunca hemos abandonado. Ese programa de investigación es la fundamentación filosófica de la Escuela Austriaca de Economía en la metafísica y antropología de Santo Tomás de Aquino, que tuvo su

¹ Gadamer, Hans G., *El problema de la conciencia histórica*, trad. A.D. Moratalla, Madrid: Tecnos, 2000.

primera expresión en «*Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*» (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1990. Tesis de doctorado del autor; editada también en *Libertas* N.º 13, Buenos Aires: ESEADE, 1990), editada posteriormente con el mismo nombre por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Tucumán: UNSTA, 2004). En este sentido, este trabajo no es teológico pero sí «filosófico cristiano», en el conocido sentido que Etienne Gilsón dio a dicha expresión. Y, por ende, el enfoque es católico.

- Segunda. Ello implica una aclaración acerca de nuestro enfoque sobre Santo Tomás de Aquino. Es un enfoque en diálogo con la fenomenología, con los problemas básicos de la existencia humana, más agustinista y con una influencia pascaliana sobre el tema del pecado original, que el lector podrá advertir en la importancia que doy a esta última cuestión. Esto se puede observar en *El fundamento último de la esperanza humana* (Buenos Aires: Centro de Estudios Institucionales, 1999) y *Existencia humana y misterio de Dios* (Tucumán: UNSTA, 2009).
- Tercera. Muchos temas de Escuela Austriaca de Economía ya han sido tratados por mí en otras oportunidades, sobre todo en sus temas epistemológicos y la relación de dicha epistemología con Santo Tomás de Aquino. Al respecto remito a *Epistemología da economia* (Porto Alegre, Brasil: Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997), en castellano publicada como *El método de la economía política* (Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2004); *Introducción filosófica a Hayek* (Guatemala/Madrid: Universidad Francisco Marroquín/Unión Editorial, 2003); *La economía de la Acción Humana* (Madrid: Unión Editorial, 2009); «*La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von*

Mises» (en *Libertas* N.º 5, Buenos Aires: ESEADE, 1986); «Hayek y la filosofía cristiana» (en *Estudios Públicos* N.º 50, Santiago de Chile: Centro de estudios públicos, 1993); «Caminos abiertos, un análisis filosófico de la epistemología de la economía» (Primer parte, en *Libertas* N.º 25, Buenos Aires: ESEADE, 1996); «Misesian Praxeology and Christian Philosophy» (en *The Journal of Market & Morality* N.º 1, USA: Acton Institute, 1998: vol. 1, pp. 60-66); «Hacia una fenomenología de las ciencias sociales» (en *Derecho y Opinión* N.º 5, España: Universidad de Córdoba, 1997, pp. 611-622. Reimpreso en *Sensus Communis*, Roma: An International Quarterly of Studies and Research on Alethic Logic, 2001: vol. 2, pp. 419-435); «La importancia epistemológica de las *pattern predictions* de Hayek» (en *Actas de las V Jornadas de Epistemología de las Ciencias Económicas*, Buenos Aires: UBA, 2000); «La ley natural, la cooperación social y el orden espontáneo» (en *Revista de la Facultad de Derecho* N.º 19, Guatemala: Universidad Francisco Marroquín, 2001, pp. 117-122); «Intersubjectivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics» (en *Markets & Morality* N.º 1, USA: Acton Institute, 2007: vol. 10, pp. 115-141); «Qué antropología es necesaria para una epistemología de la economía» (Ponencia presentada en la Jornada de Epistemología de la Economía organizada por Revista Valores e Instituto Acton, el 23 de Noviembre de 2006. Luego publicada en *Cultura Económica* N.º 68, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2007, pp. 52-54) y «Epistemología de la economía y economía de mercado» (en *Le Regole Della Libertà, Studi sull'economia sociale di mercato nelle democrazie contemporanee*, Roma: Centro Studi Tocqueville-Acton, 2010, pp. 55-61).

- Cuarta. Conforme a lo explicado al principio, no tratamos directamente temas de Doctrina Social de la Iglesia. Por ende, el lector no va a encontrar directamente explicados temas como bien común, subsidiariedad, función social de la propiedad, etc., sencillamente porque el enfoque es otro. El lector interesado en nuestra visión de esos temas puede remitirse directamente a los dos textos citados al principio, *Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia* (Zanotti, *op. cit.*) y *El humanismo del futuro* (Zanotti, *op. cit.*), más «La Democracia en la Doctrina Social de la Iglesia» (en *El Derecho*, Buenos Aires: Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina, 1982); «Persona humana y libertad» (en *Estudios Públicos N.º 20*, Santiago de Chile: Centro de estudios públicos, 1985); «En defensa de la dignidad humana y el Concilio Vaticano II» (en *El Derecho*, Santiago de Chile: Centro de estudios públicos, 1984); «Liberalismo y religión católica, apostólica, romana»;² «La Iglesia Católica contra el nazismo y el comunismo» (en *El Derecho*, Buenos Aires: Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina, 1987); «Reflexiones sobre la encíclica “Sollicitudo Rei Socialis”» (en *El Derecho*, Buenos Aires: Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina, 1988); «Reflexiones sobre la encíclica “Libertas” de Leon XIII» (en *El Derecho*, Buenos Aires: Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina, 1988); «La temporalización de la Fe» (en *Cristianismo, Sociedad Libre y Opción por los pobres*, Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos,

² Benegas Lynch (h), Alberto; Chafuén, Alejandro; Loncán, Enrique y Zanotti, Gabriel J., «Liberalismo y religión católica, apostólica, romana», en *Cristianismo y Libertad*, Buenos Aires: Fundación para el avance en la educación, 1984.

1988); «Reflexiones sobre cuestiones obvias» (en *El Derecho*, Buenos Aires: Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina, 1993); «Economy and Culture in the Thought of John Paul II» (en *Logos, a Journal of Catholic Thought and Culture*, USA: University of St. Thomas, 1997: 1:2); «Doctrina Social de la Iglesia y Liberalismo: Antagonismo o malentendido?» (en *Laissez-Faire N.º 12-13*, Guatemala: Universidad Francisco Marroquín, 2000, pp. 64-69); «Igualdad y desigualdad según desiguales paradigmas» (en *Empresa y Humanismo N.º 2*, España: Universidad de Navarra, 2004: vol. VII, pp. 259-254); «Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal» (en *Doxa Comunicación N.º 4*, España: Universidad de San Pablo, 2006, pp. 233-253); «Dignidad humana y derechos de la persona: ¿Cristianismo católico o Kant? A propósito de un debate en *Markets & Morality*» (en *Studium N.º 7*, Tucumán: UNSTA, 2007: t. X, fasc. XX).

El objetivo de remitir a estos trabajos es el mismo que en la primer aclaración: *todos los temas no directamente tratados que el lector pueda encontrar obedecen a que este trabajo se inserta en un largo programa de investigación que hemos estado desarrollando a lo largo de toda nuestra vida académica.*

- Quinta. La insistencia sobre la distinción entre lo natural y lo sobrenatural se debe a la importancia que damos al recordatorio que el documento *Libertatis nuntius* (1984) hizo sobre la no identificación entre la historia humana y la historia de la salvación, cuestión que consideramos fundamental para evitar todo tipo de «clericalismo» en nuestros planteos.
- Sexta. Conforme al programa de investigación al que hacemos alusión, nuestro enfoque es esencialmente interdisciplinar. Ello tiene sus riesgos, pero los debemos correr

a efectos de ser fieles a nuestros objetivos centrales. Por lo demás, la Escuela Austriaca de Economía, a su vez, como paradigma alternativo a lo que habitualmente se llama «Economics» es también esencialmente inter-disciplinar, o mejor dicho, *supera* ciertas divisiones innecesarias entre disciplinas diferentes.

Por último, se podría objetar que en el cap. IV, entre el análisis de la función empresarial y los temas que abarcan la santificación del laicado, y por ende de la función empresarial, hay un «salto», como si los temas éticos fundamentales fueran tratados sólo desde este último punto de vista. Esa impresión puede ser causada porque, desde la Escuela Austriaca de Economía, *los temas básicos de ética desde el punto de vista legal ya están explícitos en las condiciones institucionales de mercado.*

Hemos explicado en este libro explícitamente dicha cuestión pero, dado que es un tema inagotable y en cierto sentido diferente a los paradigmas habituales, remito al lector a las fuentes citadas. Pero, desde ese punto de vista, no hay ningún salto, sino una continuidad entre *lo que se le puede pedir al empresario desde un punto de vista sólo legal* y lo que se le puede pedir desde un punto de vista moral, enraizado esto último en la antropología católica que estamos utilizando.

Aclaradas estas cuestiones básicas, y con plena conciencia de que posteriores aclaraciones surgirán con la crítica y el debate, sólo nos queda agradecer al Instituto Hayek y al Instituto Acton Argentina la oportunidad conjunta que me han dado para volcar por escrito estas ideas.

GABRIEL J. ZANOTTI

Buenos Aires, Noviembre de 2010

1. Principios básicos

1. *Visión católica del ser humano, por un lado, y escasez, economía y mercado, por el otro*

La visión católica del ser humano no nos dice nada, *directamente*, sobre la economía como fenómeno social. El ser humano es creado para la Gloria de Dios, y vivía en un estado originario de Gracia «deiforme», antes del pecado original.¹ Una vez cortada esa situación de armonía originaria con Dios, Dios mismo promete al redentor, con cuya primera venida el ser humano recupera su amistad con Dios mediante la gracia «cristiforme». Como vemos, el ser humano se encuentra en una *esencial historia de la salvación*: ha caído, ha roto su relación con Dios, pero el sacrificio y resurrección de Cristo pagan esa deuda *infinita* contraída por el pecado, e imposible de saldar para el solo ser humano *finito*. Para el catolicismo, por ende, el ser humano es sobre todo un ser humano redimido por la Gracia de Dios, y por ende, ese ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, vive ahora merced al perdón, totalmente gratuito, de Dios. El ser humano es un ser redimido, salvado, depende esencialmente de la gracia y misericordia de Dios: hay un Dios que salva, y hay un hombre que, casi misteriosamente, puede rechazar su salvación. La noción de

¹ Ott, Ludwig, *Manual de Teología Dogmática*, trad. C. Ruiz Garrido, Barcelona: Herder, 1968.

gracia es aquí indispensable: ese hábito sobrenatural entitativo por el cual el ser humano es comunicado nuevamente con la vida de Dios y que se transmite ordinariamente por la Iglesia, a través del bautismo y sus sacramentos.

Por el otro lado, tenemos el mundo de la economía como actividad y como ciencia. Tenemos allí la escasez, los precios, el mercado, la inflación, el subdesarrollo, la productividad, el mercado de capitales, etc., por nombrar algunos temas desordenadamente por ahora. Una reacción podría ser: nada que ver. Nada que ver en sentido positivo, esto es, otro ámbito, opinable, que no se toca ni se contradice con la visión cristiana del hombre. Pero «nada que ver» también puede ser dicho en sentido negativo, esto es, como una sospecha de contradicción, o de algo muy, muy alejado del cristianismo excepto se demuestre lo contrario.

Para comenzar a dilucidar este problema, esto es, si entre economía (como ciencia y-o actividad) y cristianismo católico existe una indiferencia, una indiferencia hostil o una sana convivencia, repasemos temas clave de la antropología filosófico-cristiana: efectivamente, sólo una adecuada concepción del ser humano será la base para la concepción humana que manejamos en economía.

2. *El ser humano como Imago Dei*

a) Inteligencia y voluntad participadas

El ser humano está creado a imagen y semejanza de Dios. Ello quiere decir que Dios, el mismo Ser Subsistente,² no tiene inteligencia y voluntad, sino que es inteligencia y

² Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Torino: Marietti, 1963, I, Q. 6, a. 3.

voluntad.³ «Creado a imagen y semejanza de» quiere decir que el ser humano tiene inteligencia y voluntad participadas,⁴ finitas, en relación a la inteligencia y voluntad infinitas de Dios, que por ello se identifica con la Verdad y Bondad absolutas en las cuales la naturaleza humana encuentra su plenitud.⁵ «Creado» quiere decir a su vez que Dios sostiene en el ser a todas las creaturas ex-sistentes, que está en ellas a modo de causa permanente⁶ pero que no se identifica con ellas: Dios no se confunde con su creación, pero tiene con toda la creación una relación de Dios providente⁷ y una relación *personal* con los seres humanos: es el TU infinito que habla con el tú finito.

Por estar creado a imagen y semejanza de Dios, es el ser humano tiene una dignidad natural que es el origen ontológico último de sus derechos ante los demás seres humanos⁸ y que su fin último trascienda el bien común temporal.⁹ El Cristianismo, en ese sentido, produjo una transformación social importante, que se fue haciendo cultura con el paso de los siglos: no sólo distinguió entre los reinos de este mundo y el Reino de Dios (y por eso, sanamente, subvirtió el orden de los antiguos imperios donde el gobernante se identificaba con Dios) sino que también cortó con una concepción del ser humano donde

³ *Op. cit.*, I, Q. 14, Q. 19.

⁴ Sobre la idea de participación en Santo Tomás, esencial en su teología, ver Fabro, Cornelio, *Participation et Causalité*, Louvain: Publications Universtitaires De Louvain, 1961.

⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I-II, Q. 2, a. 8c.

⁶ *Op. cit.*, I, Q. 104.

⁷ *Op. cit.*, I, Q. 22, y *Suma Contra Gentiles* (1951), trad. María Mercedes Bergada, Buenos Aires: Club de Lectores, 1951: Libro III, caps. 71-75 y 94-96.

⁸ Vaticano II, *Gaudium et spes*, Buenos Aires: Paulinas, 1981.

⁹ *Op. cit.*

éste NO era una persona con un valor anterior y superior al grupo, cuyo fin último terminaba aristotélicamente en la sola participación en el bien común temporal. A este tema, el del fin último del hombre, es al que pasamos a continuación.

b) Dios como fin último de la vida humana

Este es un punto fundamental de toda la antropología de Santo Tomás.

Dice Santo Tomás: «...es imposible que la felicidad del hombre esté en algún bien creado, pues la felicidad está en el bien perfecto, que aquietta totalmente el apetito, de lo contrario, no sería el fin último, si restara algo por apetecer. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal, así como el objeto del intelecto es la verdad universal. De lo que se sigue que nada puede aquietar la voluntad del hombre, sino el bien universal, que no se da en nada que sea creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene bondad participada. De dónde se desprende que sólo Dios puede colmar la voluntad del hombre, según lo cual se dice en el Salmo 102: *el que colma en bienes tus deseos*. Por lo tanto sólo en Dios consiste la felicidad del hombre».¹⁰

Esto es: dado que está creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano tiene, como vimos, dos potencias espirituales (inteligencia y voluntad). Ahora bien, el objeto propio de la inteligencia en tanto inteligencia es la verdad (trascendental de *quod est*)¹¹ y el objeto propio de la

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, op. cit., I-II, Q. 2 a. 8c.

¹¹ Aclaramos que el «ente» según Santo Tomás de Aquino, es «lo que es» (*quod est*) en el sentido de *acto de ser* (Ver Fabro, op. cit., y Ferro, Luis S.,

voluntad en tanto voluntad es el bien. Pero sólo Dios es la verdad absoluta y el bien absoluto, y por ende, sólo Dios puede ser el fin último del ser humano.

En una antropología cristiana, esto es clave. El ser humano es aquel cuyo fin último es Dios. Ya no se trata de distinguir al ser humano de él para abajo, tratando de distinguir esencialmente a su inteligencia de los demás mamíferos, sino se trata de una caracterización primera de su trascendencia: por su inteligencia y voluntad, el ser humano está destinado hacia algo que lo trasciende. Un misterio insertado en el diálogo razón-fe. Por razón sabemos que sólo Dios puede colmar totalmente el deseo más profundo del corazón del hombre, del cual hablaba tan bellamente San Agustín: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti». Pero por razón sabemos también que el ser humano, por su finitud, no puede él mismo colmar esa profunda aspiración:¹² el ser humano es finito y Dios es infinito, y lo finito no puede alcanzar a lo infinito por sus propias fuerzas. Eso marca también qué diferente es esto a una sola noción aristotélica inmanente sobre el fin último del hombre como una plenitud de sus virtudes naturales que se da en la *polys* humana. Por ello el cristianismo marca el inicio de una distinción importantísima entre la ciudad temporal y el Reino de Dios con la importantísima consecuencia ético-política de que el ser humano, en la ciudad temporal, no obstante las autoridades legítimas,¹³ es un igual entre iguales¹⁴

La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás, Tucumán: UNSTA, 2004).

¹² Derisi, Octavio N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires: UCA, 1980 y Welte, Bernhard, *El hombre entre lo finito y lo infinito*, trad. Néstor Corona, Buenos Aires: Guadalupe, 1983.

¹³ Juan XXIII, *Pacem in terris*, Buenos Aires: Paulinas, 1978.

¹⁴ *Op. cit.*, N.º 48.

y ninguno de ellos puede atentar contra derechos fundamentales (noción que ya es de una modernidad cristiana) que se basan en última instancia en que sólo Dios es dueño del ser humano:¹⁵ *sólo Dios*, y por ende cualquier autoridad humana está sólo para servir¹⁶ y no para invadir.

Por razón sabemos entonces que sólo Dios puede colmar totalmente al corazón del hombre, y que todos los bienes buenos de este mundo son participaciones, adelantos finitos, de la plenitud in-finita en Dios. Pero por razón no sabemos *cómo* ello es posible. Por fe, por Revelación, sabemos que todo lo que conduzca a Dios proviene de la Gracia de Dios, cosa totalmente razonable porque sólo de lo infinito puede venir lo que a El conduzca. Y por Revelación sabemos que Dios elevará a un estado sobrenatural a la inteligencia y a la voluntad, llamada *lumen gloriae*, donde se dará la visión beatífica, el encuentro con el rostro de Dios, invisible, inaccesible, a los solos ojos humanos. El ser humano vive entonces en esa esencial paradoja existencial: es el único ser creado inteligente, libre y corpóreo cuyo destino esencial es Dios que supera su esencia. Sólo la *analogía*¹⁷ entre Dios y el hombre (el estar *creado a imagen y semejanza de*) hace razonable el misterio y sólo la Fe le da certeza. El ser humano es aquel *cuyo sentido de su existencia* es Dios. Y sólo en ese encuentro *personal* final, en ese encuentro milagroso entre el tú finito y el tú infinito, encontrará el ser humano su más profunda y completa plenitud.

¹⁵ Hemos profundizado esta cuestión en Zanotti, G., «Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal», en *Doxa Comunicación* N.º 4, 2006, pp. 233-253.

¹⁶ *Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, 1967: SJ, 10, 11.

¹⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, libro II, 11, y Ferro, Luis S.: *op. cit.*, tema IV.

c) *Persona* humana como «ser para Dios»

Por supuesto, si hay una noción esencial para una antropología cristiana, fruto del fructífero encuentro entre la revelación y la razón, es «persona». No es casualidad que antes de comenzar su tratado de la Santísima Trinidad, Santo Tomás distinga tres sentidos de «sustancia» relacionados con «persona»: como *res naturae*, *subsistentia* e *hypostasis*.¹⁸ «Subsistencia» se refiere a lo que es en sí y no en otro (la clásica distinción entre sustancia y accidente) y por ello también se dice hipóstasis como lo que porta accidentes, el *sub-stare*, lo que está por debajo de los accidentes; y en cuanto esa sustancia es de tal naturaleza u otra, es sustancia de determinada naturaleza. Si a esto agregamos la clásica definición de Boecio, como sustancia individual de naturaleza racional,¹⁹ tenemos allí de vuelta a la «sustancia» pero aclarando qué tipo de «*res naturae*» tiene la persona: una naturaleza «racional», esto es, una forma sustancial subsistente de la cual emergen inteligencia y voluntad. Cuando todo esto se aplica al ser humano, como persona corpórea de naturaleza racional, el énfasis es puesto en esa «naturaleza racional» de la cual emergen esa inteligencia y esa voluntad que, como dijimos, tiene su fin último en Dios. Por supuesto, no es fácil alargar la analogía de «persona» y llevarla a Dios cuando se ha utilizado una categoría aristotélica que a lo sumo puede ser reconvertida para las cosas *creadas*: porque en Santo Tomás, sustancia y accidente son modos del ser finito, esto es, creado, y por eso no se puede decir en ese sentido que Dios sea propiamente «sustancia» si por ello nos referimos al modo de ser finito que es sujeto de accidentes. Por ello es muy

¹⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I, Q. 29, a. 2c.

¹⁹ *Op. cit.*, Q. 29 a. 1.

interesante el salto que da Santo Tomás cuando, al preguntarse si Dios es persona, contesta que sí porque persona es «lo perfectísimo en toda naturaleza»,²⁰ con lo cual el primer analogado, el primer significado de persona no es ya una «sustancia individual» en el sentido de una sustancia portadora de accidentes, sino lo primero perfectísimo, esto es, Dios, en el cual su ser y su entender es lo mismo y, por ende, es la misma Inteligencia Subsistente y la misma Voluntad Subsistente (como vemos, Dios no es sustancia pero sí es «subsistente»). De allí para abajo, entonces sí podemos reconocer dos naturalezas analógicamente personales, por tener inteligencia y voluntad propiamente: las personas angélicas y las personas humanas. Con lo cual, lo esencial de persona no es definido ya como «partiendo desde la noción de sustancia», sino partiendo desde Dios como persona, y lo que participa de persona, esto es, lo que es creado a imagen y semejanza de Dios, es persona. Esto último destaca y armoniza con Dios como fin último del hombre: porque Dios y los ángeles son creados propiamente para la gloria de Dios,²¹ mediante la Gracia de Dios. *O sea, el ser persona en el hombre es «ser para Dios», «ser hacia Dios», o, más paradójicamente, «ser finito esencialmente destinado a lo in-finito».* En la antropología cristiana, por ende, el ser persona no es tanto una categoría aristotélica sino más bien *una persona finita creada en diálogo y en destino hacia Dios.* Un tú finito que dialoga en armonía con ese Tú In-finito. Pero ese diálogo fue cortado por el pecado original.

²⁰ *Op. cit.*, Q. 29 a. 3.

²¹ Derisi, Octavio N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, *op. cit.*, cap. 3: 1.

3. *El pecado original*

El cristianismo y la visión cristiana del hombre *son ininteligibles* sin el misterio del pecado original (no es entonces casualidad que en estos tiempos, de pertinaz olvido de este misterio, el cristianismo no se entienda). Dice Pascal al respecto: «...Cosa sorprendente, sin embargo, que el misterio más alejado de nuestro conocimiento, que es el de la transmisión del pasado, sea una cosa sin la cual no podemos tener ningún conocimiento de nosotros mismos. Porque no hay, sin duda, cosa que choque más a nuestra razón como decir que el pasado del primer hombre ha hecho culpables a los que siendo tan alejados de ese origen parecen incapaces de participar en él. Esta transusión no sólo nos parece imposible, sino aún injusta; porque: qué hay más contrario a las reglas de nuestra miserable justicia como condenar eternamente a un niño incapaz de voluntad por un pecado en que parece tener tan poca parte, cometido seis mil años antes de haber nacido? Ciertamente, nada nos choca más rudamente que esta doctrina; y, no obstante, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos. El nudo de nuestra condición toma sus vueltas y revueltas en este abismo; de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio, que este misterio sea inconcebible al hombre».²²

Esto es: al ser humano le duele, y *no quiere saber saberse herido* por el pecado. Pero ¿qué pecado?

Por más que hoy hemos relegado la noción del paraíso originario a infantiles y banales imágenes de Adán y Eva con una hoja de parra en una pródiga y confortable isleta, la

²² Pascal, Blaise, *Pensamientos*, trad. J. Domínguez Berrueta, Buenos Aires: Hispamérica, 1984: N.º 438.

cuestión, desde el punto de vista de la Fe razonable, es otra. No hay que imaginar, hay que razonar. Justamente, cuando se critica la idea de un Dios que castiga, hay que recordar que Dios crea para participar a la creación en su bondad, y en el caso del hombre, ello hace coherente que nos cree en una situación de armonía originaria, fruto de su Gracia, que es la *gracia deiforme* y que nos coloca en estado de *naturaleza elevada*. Es en ese contexto donde la relación originaria entre Dios y el ser humano es una relación *personal* de plena filiación sobrenatural donde tiene sentido la expresión del Génesis donde Dios «...se paseaba por el jardín a la hora de la brisa». ²³ En esa situación, la gracia de Dios implica dones, que van más allá de las capacidades naturales del ser humano, que son llamados preternaturales: impasibilidad (no sufrimiento); ciencia (infusa, no por esfuerzo), inmunidad de concupiscencia (armonía plena entre las potencias sensibles y las inteligibles) e inmortalidad en tanto no se daría la muerte natural como hoy la conocemos. ²⁴ El ser humano es creado *hombre y mujer*, en comunión de uno con el otro; en esa comunión matrimonial tiene plenas relaciones sexuales y es llamado a trabajar y a poblar la tierra.

Por lo tanto, el hombre es creado en esa situación de armonía originaria, y por ende nunca se dio para el cristianismo un estado de naturaleza *pura*, sin gracia de Dios y tampoco sin la redención que le es dada por la encarnación de Cristo. Eso debemos tenerlo muy en cuenta a la hora de considerar ese estado de naturaleza pura como una hipótesis de trabajo para encarar ciertos problemas.

Cometido el pecado original, que es un pecado de *soberbia* (el ser humano es tentado a «ser como Dios» y

²³ *Biblia de Jesuralén, op. cit.*, Gn 3, 8.

²⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae, op. cit.*, Q. 94-102.

cae), el ser humano pierde por supuesto esa armonía con Dios y por ende los dones preternaturales que le eran otorgados. El misterio radica en que toda la humanidad hereda no sólo esas consecuencias del pecado, sino también la culpa. Santo Tomás tiene algunos intentos de explicación cuasi-platónicas del tema: la culpa se hereda porque Adán y Eva asumen *el género humano* que todos heredamos,²⁵ y también es muy bella la explicación de Edith Stein, en cuanto que en el famoso episodio de la mujer adúltera, cuando Cristo dice «quien no tiene pecado, que arroje la primera piedra...»,²⁶ todos advertimos que sí, que tenemos pecado y hemos nacido en pecado.²⁷ Sin la infinita misericordia de Dios, así hubiéramos quedado. No se advierte en general la gravedad del pecado original: fue quebrar la relación con Dios y por ello *la culpa es infinita*, porque imposible es *para el hombre* cubrir la distancia infinita que queda entonces entre él y Dios. Por eso sólo Dios puede asumir ante Dios mismo esa distancia, sólo El puede ser la víctima expiatoria del pecado, sólo El puede ser el cordero de Dios que quite el pecado, y lo hace en la Segunda Persona, el Hijo, que se encarna para así salvarnos, *redimirnos*, del pecado original. Esa encarnación es un acto de *misericordia infinita*, no obligado por ninguna justicia, que supera totalmente la sola justicia sin contradecirla. No hay, por ende, un Dios que castiga, sino un Dios que salva y un ser humano que puede, misteriosamente, rechazar su salvación.

Por ello la historia de la salvación *no es la historia humana*, sino que es la historia de la primera venida de

²⁵ Santo Tomás de Aquino, *Compendio de Teología*, trad. J. I. Saranyana y J. Respreto Escobar, Madrid: Rialp, 1980: cap. 196, N.º 374.

²⁶ *Biblia de Jerusalén*, *op. cit.*, Jn 8, 7.

²⁷ Stein, Edith, *El ser finito y eterno*, trad. A. Pérez Monroy, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 533.

Cristo, ya anunciada en el Génesis, y de la segunda venida. La naturaleza humana así redimida por la Gracia de Cristo (*gracia cristiforme*) es así estado de naturaleza redimida, y *borra la culpa pero no las consecuencias* del pecado original.

Por el pecado original, el ser humano es «arrojado al mundo», pero no al mundo *en tanto mundo creado por Dios*, sino al *mundo de su pecado*, un mundo donde Caín mata a Abel. He allí dos sentidos de la palabra «mundo» que a efectos de este trabajo es preciso distinguir.

Hay un sentido de la palabra «mundo», como «inter-subjetividad», que proviene de E. Husserl y que ya incorporaremos sin problema a nuestra antropología cristiana. Pero hay otro sentido, más tradicional en Santo Tomás, como mundo *físico* creado por Dios. Comentaristas actuales, como E. Gilsón, se han encargado de demostrar que la consideración del mundo natural físico y biológico como bueno, como esencialmente bueno por estar creado por Dios, era algo básico del cristianismo pero olvidado por ciertas tradiciones neoplatónicas hasta que el neo-aristotelismo cristiano lo re-introduce intelectualmente como casi novedad en el s. XIII.²⁸ De allí se entienden títulos tales como «...que la providencia de Dios versa sobre los singulares inmediatamente» en la *Suma Contra Gentiles* de Santo Tomás.²⁹

Lo interesante de esto es que nos permite elaborar la hipótesis de que por el pecado original, la pareja originaria fue arrojada al mundo también en el sentido de «mundo físico», *que es bueno en sí mismo y de cuyas características estaban protegidos preter-naturalmente antes del pecado*. ¿Y qué características eran esas? Pues todo el orden

²⁸ Gilsón, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*, trad. A. Pacios y S. Caballero, Madrid: Gredos, 1976: cap. 8.

²⁹ *Op. cit.*, Libro III, cap. 76.

ecológico, con todo lo que ello implica, todo el orden de la generación y corrupción en el orden físico y biológico, esencialmente ligado a lo anterior y que Santo Tomás trata con toda naturalidad (y, por lo tanto, la muerte de todo ser vivo) y las fallas y casualidades del orden físico que Santo Tomás también trata,³⁰ adelantándose con ello a ciertas características in-determinísticas de la física actual.³¹ Pero todo ello NO es fruto del pecado, todo ello es creado así por Dios, sólo que de todo ello estábamos «sobrenaturalmente» protegidos (por los dones preternaturales). Son aspectos del mundo creado en el cual hubiéramos estado desde el principio en *estado de naturaleza pura*, pero como Adán y Eva estaban en *estado de naturaleza elevada*, no fue así. Esto es muy importante porque, en relación al ser humano, ese mundo físico creado no es superabundante, sino *escaso*, tema importantísimo de todo este estudio que trataremos dentro de poco.

4. *Inteligencia y voluntad*

Para toda la tradición cristiano-católica, la inteligencia humana no es sólo *ratio*, razonamiento, y menos aún sólo el razonamiento lógico-matemático-físico (lo cual se presupone, obviamente, después de Kant), sino una esencial capacidad de contemplación y penetración de la realidad. Lo propio de la inteligencia es el «entender», y entender es captar «la cosa que es» (*id quod est*), y, al captar así aquello que es, captarse a sí misma,³² que es el sentido

³⁰ *Op. cit.*, cap. 71.

³¹ Ver Artigas, Mariano, *La mente del universo*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 1999.

³² Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I, Q. 87, a. 1c.

tomista de la auto-conciencia de la que se habla después. No es que la autoconciencia no sea importante, sino que no es ella misma la potencia llamada intelecto, sino que esta es una potencia espiritual³³ de un ser *corpóreo*.

Pero esta captación del acto de ser y del modo de ser de la cosa (esencia) no es absoluta, sino limitada. Es limitada, desde el punto de vista del estado de naturaleza pura, primero porque es finita, no in-finita. Ninguna inteligencia finita puede agotar la inteligibilidad de la realidad, sino sólo Dios. Segundo, porque la naturaleza de las cosas se capta a través de sus accidentes:³⁴ el proceso de abstracción es delicado e implica una conjunción de la inteligencia y la sensibilidad.³⁵ Tercero, porque a medida que la gradación entitativa del universo se va haciendo más material, su composición acto-potencial es mayor y por ende su inteligibilidad es menor.³⁶ Todo esto implica que la inteligencia humana se despliega en un proceso de ratio, de pasos de premisas a conclusiones, por la limitación de su propia operación intelectual. De todo eso habíamos estado exceptuados por el don preternatural de la *ciencia infusa* pero después del pecado original no sólo volvemos a las características de la inteligencia como naturaleza pura sino que debemos agregar la segunda causa de su limitación: el pecado. Podemos ser redimidos, sí, pero la redención borra la pena del pecado pero no sus consecuencias, y por ello el estado de naturaleza redimida incluye las limitaciones de la inteligencia en todo sentido, por su propia finitud (que es

³³ *Op. cit.*, Q. 79.

³⁴ *Op. cit.*, Q. 84-85.

³⁵ *Op. cit.*, Q. 86-87.

³⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, Libro II, cap. 40.

bueno en sí mismo) y por las privaciones y defectos que sufre a causa del pecado, esto es, su error, su lentitud, su torpeza, y por eso Santo Tomás dice que sobre aquellas cosas necesarias para la salvación que, sin embargo, el ser humano podría conocer por la razón, Dios las revela porque de lo contrario, muy pocos hombres habrían llegado a ellas, tardíamente y con mezcla de error:³⁷ una magnífica síntesis de las consecuencias del pecado para la inteligencia humana.

Pero por ello después del pecado original, es necesaria aún más una característica de la inteligencia buena en sí misma: la creatividad. Para compensar la oscuridad de la radical ignorancia en la que se mueve, tanto por la limitación en sí de su inteligencia como por sus privaciones luego del pecado, el ser humano es creador de sentidos con los cuales interpreta un mundo que ha quedado oscurecido. Por ello los mitos, las cosmogonías y las diversas religiones, que no son irracionales,³⁸ sino maravillosas creaciones intelectuales con las cuales el ser humano intenta dar sentido a ese mundo al cual ha sido arrojado. El Plan de Salvación implica una Revelación que nos protege de todo error que ponga en peligro nuestra salvación, pero deja abierto el campo de investigación, creatividad, ensayo y error para todo lo demás. Por ello la inteligencia humana se maneja con *incertidumbre, y con creatividad falible para compensar los errores*. Esto es esencial para nuestro trabajo, porque la economía no sólo hablará de la división del trabajo, sino de la *división y la dispersión del conocimiento humano como uno de sus puntos de partida fundamentales*.

³⁷ *Op. cit.*, Libro I, caps. 4-6.

³⁸ Gadamer, Hans G., *Mito y razón*, trad. J.F. Zúñiga García, Barcelona: Paidós, 1997.

Algo similar sucede con la voluntad, como el apetito intelectual y racional del ser humano.³⁹ La voluntad es el apetito por el bien mediado por el conocimiento de la inteligencia.⁴⁰ De allí deriva la demostración metafísica de Santo Tomás del libre albedrío: dado que el objeto de la voluntad es el bien, y el bien absoluto es sólo Dios, que, como vimos, no se identifica de ningún modo con los bienes creados,⁴¹ entonces la voluntad, ante estos últimos, no está necesariamente determinada sino que se autodetermina.⁴² Esto es: la voluntad tiene como objeto al bien, pero ningún bien finito es el bien. Por ello ante los bienes finitos la voluntad es libre: puede optar por ellos en la medida de su perfección, y en la medida de su limitación, no.

Pero, aún en estado de naturaleza pura, ese libre albedrío no es una libertad absoluta, sino humana, sanamente condicionada por la finitud de la inteligencia humana que le presenta los bienes a la voluntad. Pero, antes del pecado original, el libre albedrío estaba protegido preternaturalmente por la inmunidad de concupiscencia, esto es, la perfecta armonía entre potencias sensibles e intelectuales. Por eso el pecado original fue un pecado intelectual, la soberbia. Pero el libre albedrío, ni antes ni después del pecado original, es un mal. Es una perfección,⁴³ una característica de la voluntad, que consiste en optar ante los bienes finitos; no es optar entre el bien o el mal. La opción ante el mal queda como una dramática

³⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, Libro II, cap. 47.

⁴⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I, Q. 82.

⁴¹ *Op. cit.*, I-II, Q. 2 a. 8.

⁴² *Op. cit.*, I-II, Q. 10 a. 2c.

⁴³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, Libro III, cap. 73.

posibilidad⁴⁴ de que la voluntad, *bajo razón de bien*,⁴⁵ opte por algo contradictorio al fin último, Dios. Antes del pecado original, la única tentación al respecto era, paradójicamente, la peor: «ser como dioses». ⁴⁶ Después del pecado, el hombre pierde la armonía entre sus potencias intelectuales y sensibles, la ciencia infusa y queda expuesto a todas las debilidades de la inteligencia y de una voluntad en des-armonía con Dios, el prójimo, con la misma persona y con sus potencias sensibles. Pero el libre albedrío NO se pierde. *La naturaleza humana queda herida, no destruida, por el pecado original. Eso es típico de la teología católica.* El libre albedrío humano está *sana-mente* condicionado, sí, porque es humano, y además *defectuosamente* condicionado por su herida del pecado original, pero aún así sigue siendo libre albedrío (y por eso la dignidad humana también se mantiene después del pecado y es fuente de derechos inalienables para bautizados y *no* bautizados).

Estamos insistiendo en esto porque el libre albedrío es también un fundamento antropológico de la economía. Veremos que la economía como ciencia parte no sólo de un conocimiento humano limitado y disperso, sino también de un ser humano que *opta, acertada o faliblemente, entre diversas opciones, lo que explica la teoría del valor* y todos los movimientos libres de oferta y demanda.

⁴⁴ Pieper, Josef, *El concepto de pecado*, trad. R. Garás Pallás, Barcelona: Herder, 1979.

⁴⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, Libro III, cap. 4.

⁴⁶ *Biblia de Jerusalén*, *op. cit.*, Gn. 3, 5.

5. La corporeidad

Uno de los principales conflictos que el Cristianismo, como cosmovisión competitiva, tuvo con la filosofía griega (excepto, tal vez, con Aristóteles) fue la consideración negativa de lo material y de lo corpóreo en esta última, que provenía del Orfismo, se continúa en Platón y en el neoplatonismo.⁴⁷ Y ello, precisamente porque, como dijimos, todo lo material y corpóreo es visto en el Cristianismo como creado por Dios y, por ende, esencialmente bueno. El mal, en el ser humano, no es lo corpóreo, (ni tampoco lo espiritual) sino el pecado, que no es efecto sino *defecto*,⁴⁸ que comienza por la soberbia del seréis como dioses y se continúa en la aludida pérdida de armonía entre las potencias espirituales y sensibles. Pero lo corpóreo, como tal, es esencialmente bueno, y J. Pieper nos recuerda que Santo Tomás dice que Adán y Eva eran más sensibles al placer sexual en el paraíso originario.⁴⁹

Pero como la primera etapa de la teología cristiana fue muy influida por el neoplatonismo que llega a una magnífica síntesis en San Agustín,⁵⁰ la unidad alma-cuerpo del Cristianismo (revelada sobre todo por el dogma de la resurrección de los cuerpos) queda sólidamente afirmada por fe, aunque su explicación en la queda dudosa desde un punto de vista de la colaboración entre la razón y la fe. Es el aristotelismo cristiano del s. XIII, de la mano de San Alberto y Santo Tomás de Aquino,⁵¹ el que introduce en

⁴⁷ Ver Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*, op. cit.

⁴⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, op. cit., Libro III, 7.

⁴⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, op. cit., I, Q. 98, a. 2 ad 3.

⁵⁰ Sobre San Agustín, ver Sciacca, Michele F., *Historia de la filosofía*, trad. Adolfo Muñoz Alonso, Barcelona: Luis Miracle, 1954: cap. X.

⁵¹ Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*, op. cit.

los ambientes teológico-cristianos (los árabes ya lo manejaban)⁵² la audaz teoría aristotélica de la unidad sustancial cuerpo-alma, donde el alma es la forma sustancial del cuerpo, esto es, el *ppio.* organizante de cuerpo, no «otra cosa» distinta del cuerpo. Audaz porque ello, en el cristianismo, pone en duda la inmortalidad del alma: ¿cómo explicar entonces que el alma subsiste luego de la muerte? Fue precisamente Santo Tomás, con su demostración de que el alma es *forma sustancial subsistente*,⁵³ quien mantiene entonces que el alma es forma del cuerpo (unidad sustancial alma-cuerpo) al mismo tiempo que subsiste después de la muerte, dado que de esa forma emergen dos potencias específicamente espirituales: inteligencia y voluntad, como hemos visto. Desde luego, con esto Santo Tomás no afirma que el alma, luego de la muerte, queda como un fantasma dando vueltas hasta que llega la hora de su juicio ante Dios. No, porque, por un lado, Santo Tomás afirma que en ese caso el alma humana es forma sustancial *incompleta*,⁵⁴ porque le falta aquello que está «destinada ontológicamente» (la expresión es mía) a organizar (la materia prima); segundo, en principio un alma así no puede entender ni abstraer, porque le falta la síntesis sensible final a partir de la cual se realiza la abstracción,⁵⁵ y tercero, ello encaja perfectamente con que, por Fe, sepamos que el juicio particular es inmediato y que en el juicio final se dará la resurrección gloriosa del cuerpo con la cual el alma recupera *su propio* cuerpo.

Por lo tanto, para la antropología cristiana, *el ser humano es esencialmente corpóreo y, al mismo tiempo, es un*

⁵² *Op. cit.*, caps. 6-7.

⁵³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, Libro II, cap. 79.

⁵⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Theologiae*, *op. cit.*, I, Q. 89, a. 1.

⁵⁵ *Op. cit.*, a. 1c.

cuerpo esencialmente espiritual, queriendo decir ello que ese cuerpo está conformado tal por una forma sustancial de la cual emana la inteligencia y la voluntad cuyos objetos propios —la verdad y el bien— trascienden lo concreto y se identifican en la realidad con el mismo Dios, como hemos visto.

A esto hay que agregar la tradición fenomenológica de E. Husserl,⁵⁶ cuya síntesis con el cristianismo ha sido hecha por autores como E. Stein⁵⁷ y F. Leocata.⁵⁸ Lo que tomamos de esa tradición, a efectos de la corporeidad, es el tema de la inter-subjetividad. El ser humano *es-en-el-mundo-de-la-vida*, y ese mundo de la vida⁵⁹ implica el conjunto de relaciones entre personas, que constituyen «mundos» en un sentido distinto a «mundo físico»: «mundo» como mundo espiritual,⁶⁰ esto es, los roles y relaciones mutuas

⁵⁶ De Husserl, ver: Husserl, Edmund, (1980), *Experiencia y juicio*, trad. J. Reuter, México: UNAM, 1980; *id*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1986; *id*, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, second book*, trad. R. Rojcewicz y A. Schuwer, Dordrecht, London, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989; *id*, *Investigaciones Lógicas*, trad. M. García Morente y J. Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 1982: tomos I y II; *id*, *La filosofía como ciencia estricta*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires: UBA, 1951; *id*, *Meditaciones cartesianas*, trad. M. Presas, Madrid: Tecnos, 1986; *id*, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. C. Moreno y J. San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994; *id*, *The Crisis of European Sciences*, trad. D. Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

⁵⁷ Stein, Edit, *El ser finito y eterno*, *op. cit.*; *id*, *La pasión por la verdad*, trad. Andrés Bejas, Buenos Aires: Bonum, 1994.

⁵⁸ Leocata, Francisco, *Persona, Lenguaje, Realidad*, Buenos Aires: Educa, 2003; *id*, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires: Proyecto, 2007.

⁵⁹ Husserl, Edmund, *Ideas II*, *op. cit.*; *id*, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*; *id*, *The Crisis of European Sciences*, *op. cit.* e *id*, *Experiencia y juicio*, *op. cit.*

⁶⁰ Husserl, Edmund, *Ideas II*, *op. cit.*, Sección 3.

que constituyen al ser humano en ser *cultural*. Pero esta intersubjetividad no es «espiritual» en el sentido de no corpórea, sino en el sentido husserliano de *leib*, cuerpo viviente, a diferencia de *korper*, cuerpo material no viviente.⁶¹ Y en el caso de la persona humana, el *leib*, su cuerpo, es un cuerpo que se manifiesta a otro cuerpo humano a través de la captación del yo del otro, tema que Husserl utiliza en principio para dar un paso al realismo del otro yo,⁶² pero que lo coloca en toda la línea de la filosofía contemporánea donde la persona capta al otro en tanto otro, en tanto un tú, no una cosa (que sería un *korper*) siendo esa captación no total, pero sí inmediata porque no requiere demostración: es el yo del otro que se manifiesta como evidente a través de sus cuerpo (*leib*) que manifiestan sus potencialidades espirituales propias, mediante el hablar, el comprender, el amar, el mirar, el sonreír, el escuchar, el abrazar, el gesticular y toda las manifestaciones corpóreas que manifiestan ese origen último espiritual.

Todo esto tiene consecuencias éticas importantísimas (el respeto a la condición de persona del otro como relación yo-tú y no «yo-eso») pero a efectos de este trabajo, nos muestra que los fenómenos que luego veremos como económicos (la escasez, la subjetividad de la valoración, etc) *no* son fenómenos «materiales», sino esencialmente intersubjetivos y en ese sentido espirituales y humanos en una forma que trasciende la corporeidad animal que precisamente no tiene economía. Los animales sufren la escasez (volveremos a ello en breve) pero no economizan, esto es, no tienen intercambio, precios e inversión, que son *fenómenos culturales que provienen de la espiritualidad*

⁶¹ *Op. cit.*

⁶² Leocata, Francisco, «El hombre en Husserl», en *Sapientia*, 1987: vol. XLII.

corpórea e intersubjetiva del ser humano. La economía, por ende, no se ubica en lo material mientras lo «no económico» en lo espiritual. La economía, como la sexualidad humana,⁶³ es fruto de la unidad sustancial, del *leib*, de lo intersubjetivo, y por ende ni solamente corpóreo ni solamente espiritual, sino humano. Por ende tampoco son correctos los dualismos donde el ser humano debería subordinarse totalmente al bien común por el lado de lo material pero trasciende al bien común por el lado de lo espiritual. El ser humano tiene derechos y deberes inalienables que emergen de su condición de persona humana, esto es, corpóreo-espiritual al mismo tiempo, y el bien común tiene como elemento esencial el respeto a esos derechos. La libertad religiosa no es un derecho «espiritual», y la propiedad un derecho «material»: son ambos *personales*.

Dado todo esto, es falsa para el cristianismo aquella visión que ubica al pecado en lo corpóreo y en los apetitos sensibles. Primero, porque el pecado original fue un pecado de soberbia, que es una tentación intelectual y no una debilidad de la voluntad ante los apetitos sensibles. Segundos, porque todos estos, orientados rectamente hacia su objeto, son esencialmente buenos, y esto es especialmente importante respecto de la sexualidad. Precisamente, es esa recta orientación la que tenía una garantía sobrenatural *antes* del pecado original, que se pierde precisamente *después* del pecado, lo que se expresa perfectamente con el cargado símbolo de «darse cuenta de que estaban desnudos».⁶⁴ Por ende, es verdad que después del pecado original tenemos tentaciones y vicios de gula, lujuria y todo aquello que afecte contra la templanza, pero ello no por

⁶³ Wojtyła, Karol, *Amor y responsabilidad*, trad. J.A. Segarra S.J., Madrid: Editorial Razón y Fe, 1978.

⁶⁴ *Biblia de Jerusalén*, op. cit., Gn. 3, 7.

el cuerpo y las potencias sensibles en sí mismas, sino como efecto del pecado original. Por ello Santo Tomás, cuando aclara el origen de los preceptos de la ley natural,⁶⁵ *habla con toda naturalidad de las tendencias esenciales del hombre, partiendo de las tendencias vegetativas y sensitivas*. Habitualmente muchas personas preguntan «¿y no hay tendencias *malas*?», y hay que aclarar entonces que para Santo Tomás, coherentemente, toda tendencia humana es esencialmente buena: el mal se produce cuando se desvían de su objeto propio, como fruto del pecado original (lo cual incluye ello a la inteligencia y voluntad).

Habiendo aclarado todo esto, estamos en condiciones de introducirnos en uno de los temas claves de todo este libro: la famosa y olvidada escasez.

6. *La escasez*

A pesar de ser un supuesto básico de la economía, como actividad y como ciencia, es habitualmente olvidada por una supuesta obviedad que de obvia tiene muy poco.

Desde muchos textos de economía se dice que un bien es escaso cuando su cantidad es menor que las necesidades que hay de él. Ello no está mal, pero puede dar la imagen de que los bienes están «dados», e introduce un problema en torno a la naturaleza de las necesidades humanas.

Para aclarar estas cuestiones, vamos a recurrir a un texto de Santo Tomás. No acostumbramos utilizar a Santo Tomás para cuestiones de economía, pero en este caso, dados los objetivos del trabajo la universalidad del concepto que vamos a utilizar, lo haremos. El contexto es la sociabilidad

⁶⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I-II, Q. 94, a. 2c.

natural del ser humano dentro del debate sobre las leyes y el libre albedrío, contra el determinismo astrológico.⁶⁶ El texto es el siguiente: «...El hombre es por naturaleza un animal político o social; cosa que ciertamente se pone de manifiesto en que un sólo 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».

Analicemos lo siguiente: «...la naturaleza»..... ¿A qué naturaleza se refiere Santo Tomás, que «...en muy pocas cosas ha provisto al hombre suficientemente»? Es de suponer que a la naturaleza física creada por Dios, y sabemos, como ya hemos dicho, que uno de los grandes «novedosos recuerdos» del aristotelismo cristiano de San Alberto Santo Tomás es considerar a esa naturaleza como totalmente buena al estar creada tal por Dios. Por ende, si *esa* naturaleza *en relación a lo humano* es escasa, no se puede decir que esa naturaleza como tal es un mal y por ende la escasez, así considerada, no es un mal: es una condición natural de la humanidad, en estado de naturaleza pura y por supuesto también de la redimida.

Pero no olvidemos que el texto dice «...la naturaleza en muy cosas ha provisto *al hombre*...». Esto es, esa naturaleza es escasa en relación *al ser humano*, a su naturaleza inter-subjetiva, donde sus necesidades son pasadas por la cultura, dada esa naturaleza intelectual, libre, corporal e inter-subjetiva. Hasta sus necesidades más ligadas a sus

⁶⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, op. cit., Libro III, cap. 85.

potencias vegetativas y sensibles, como el alimento y etc., son pasadas, en todas las culturas, por ritos, roles y procesos simbólicos que implican una serie de «bienes» que NO están dados (escasez) por esa naturaleza a la cual Santo Tomás se refiere. Desde el arco, la flecha, las vestimentas del sacerdote, hasta llegar a las computadoras y los transbordadores especiales, nada de ello está «dado» como los frutos de los árboles, porque derivan precisamente del carácter cultural e inter-subjetivo en los cuales la naturaleza humana se manifiesta de manera plural (analógicamente, no equívocamente). El ser humano, precisamente por ser tal, necesita bienes que no están dados por la naturaleza física, sino que son productos *de su mundo de la vida*, inter-subjetivos (Husserl), sanamente subjetivos en ese sentido (subjetivos, esto es del sub-yectum, de las *personas*).

Esa es la diferencia con el animal, que sufre la escasez pero la minimiza con la lucha entre las especies, donde cada una trata de ingerir a la otra y ese es su alimento, y en ese sentido sus necesidades son satisfechas por su medio ambiente fragmento⁶⁷ y su dotación instintiva al respecto. El ser humano en cambio tiene mundo, mundo de la vida, cultura y de allí viene *la posibilidad de la economía*: minimizar la escasez por medio de la división del trabajo e instituciones tales como libre contrato, precios y propiedad.

En ese sentido el ser humano no tiene necesidades reales y artificiales, sino que todas son culturales en el sentido de mundo de la vida, y en ese sentido inter-subjetivas y subjetivas. Ahora podemos entender mejor que los bienes sean escasos en relación a su demanda, que es demanda subjetiva porque es lo que las personas demandan en su

⁶⁷ Ver al respecto Coreth, Emerich, *¿Qué es el hombre?*, trad. C. Gancho, Barcelona: Herder, 1978.

mundo de la vida. Desde luego, algunas de esas demandas pueden estar marcadas por el mal moral, y en ese sentido ser «artificiales». Lo bueno no es tal por ser apetecido, sino que es apetecido porque es bueno, pero a veces se apetecce algo malo *sub rationi boni*, y lo que cuenta para el tema de la escasez es que lo apetecido no está dado, sino que debe ser («debe» como necesidad de medio) *producido*.

Esto nos introduce en el tema de la escasez antes y después del pecado original. Podemos conjeturar (sabemos muy poco sobre ello) que de igual modo que los dones preternaturales, antes del pecado original, nos protegían de cuestiones a las cuales hubiéramos estado expuestos en estado de naturaleza pura,⁶⁸ de igual modo estábamos protegidos de la escasez; no, nuevamente, porque la escasez fuera mala en sí misma, sino porque el estado de gracia deiforme nos ponía en un estado de privilegio ontológico sobrenatural con respecto a las demás creaturas. Había, efectivamente, trabajo, fuimos puestos en el paraíso «...para que lo labrase y cuidase»⁶⁹ pero parecía más bien un trabajo lúdico.⁷⁰ Conocemos en cambio lo que es el trabajo «con sudor», después del pecado original, sudor que representa el esfuerzo que la naturaleza humana cultural debe hacer para transformar la naturaleza física en bienes adecuados a esa naturaleza cultural. Por lo tanto, volviendo a una expresión que analizamos anteriormente, al «ser arrojados al mundo», como expulsión del paraíso originario, fuimos arrojados, por un lado «al mundo de nuestro pecado», pero, como también ya dijimos, «al mundo

⁶⁸ Santo Tomás parece sugerir que en el Paraíso estábamos protegidos de lo que hoy llamamos orden ecológico, que es bueno en sí mismo; ver *Summa Theologiae*, *op. cit.*, Q. 96, a. 1 ad 2.

⁶⁹ *Biblia de Jerusalén*, Gn., 2, 15.

⁷⁰ *Summa Theologiae*, *op. cit.*, *idem*, ad 3.

como mundo creado con características de las cuales estábamos antes protegidos». Y es ahí donde nos enfrentamos con la radical escasez de esa naturaleza creada respecto a nuestra naturaleza personal, co-personal y por ende cultural. Desde luego, la redención de Cristo borra la culpa del pecado pero no sus consecuencias en cuanto a la pérdida de los dones preternaturales, y por ende en estado de naturaleza elevada, redimida, también seguimos en situación de escasez. Si, por supuesto que los bienes han sido creados por Dios con un destino universal.⁷¹ Ello significa que la creación de Dios es para todos los seres humanos y no para un grupo en particular, pero **no significa que los bienes *en relación a lo humano* están dados como los frutos de los árboles**. Ni tampoco significa, por ende, que el destino universal de los bienes, después del pecado original, borre la escasez ni, tampoco, la dispersión del conocimiento humano, ya por naturaleza, ya por defecto, como ya hemos visto. Allí surge una pregunta de «economía teológica»: *¿cómo podemos hacer para garantizar el destino universal de los bienes en esa situación de escasez de bienes y conocimiento?* La pregunta es de economía porque la respuesta pasa por *cómo se minimiza la escasez*, y la respuesta no forma parte de la revelación y por ende esa respuesta (que nosotros trataremos de dar SIN contradecirnos con la revelación) *es opinable* y no forma parte del depósito de la Fe. Pero es en parte teológica porque parte de un dato de la revelación: el destino universal de los bienes, la expulsión del paraíso y el sudor del trabajo.

En realidad, la razón por la cual es difícil, para el cristiano, concebir la escasez, es que una de las razones por

⁷¹ Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2005: N.º 171.

las cuales podemos suponer que la escasez no nos molestaba en estado de naturaleza deiforme, en el paraíso originario, es la permanente sobre-abundancia de la Gracia de Dios. Si hay algo que NO es escaso, es la Gracia. Precisamente, es gratis, surge de la misericordia *infinita* de Dios. No tenemos *derecho* a ella, es un *don* sobrenatural. El cristiano vive en la gratuidad del don de Dios, y mucho más antes del pecado original, donde nuestra amistad originaria con Dios no había sido aún cortada por el pecado. Pero después del pecado original, esa gracia (ya cristiforme) sigue siendo gracia, y por ende infinita y super-abundante. De allí las figuras de la gracia en el antiguo testamento (el maná del cielo)⁷² y las manifestaciones «físicas» del poder infinito de la gracia de Dios en el nuevo testamento, como la conversión del agua en vino, la multiplicación de los peces, los panes, etc.; los relatos son impresionantes en cuanto a lo que aún sobraba después de realizado el milagro.⁷³ Claro, son milagros no permanentes que anuncian el milagro permanente de la gracia de la redención de Dios, que queda en los siete sacramentos que son fuente *inagotable* de la gracia, que se manifiesta también en el Espíritu Santo que se da en Pentecostés.⁷⁴

Esto es aquello por lo cual, me parece, el mundo de la escasez y la economía (como decíamos en el prólogo) le es a veces extraño al cristiano, como algo que «choca demasiado» con la paradójica «economía del *don*» que se manifiesta en el cristianismo y en la Iglesia. Pero, precisamente por ello, el cristiano tiene que vivir como propio el tema del *trabajo y el esfuerzo de hacer fructificar sus*

⁷² *Biblia de Jerusalén, op. cit.*, Ex. 16.

⁷³ *Op. cit.*, Mt. 14, 20.

⁷⁴ *Op. cit.*, Hch. 2.

*dones*⁷⁵ precisamente después del pecado original, y vivir cristianamente *una ética de la escasez*, que es uno de los objetivos de este trabajo.

¿Es por ende mala la escasez? Ya hemos visto que no, es una condición *natural* de la humanidad (bajo supuesto de naturaleza pura), de la cual estábamos protegidos antes del pecado original y con la cual tenemos que enfrentarnos una vez arrojados del paraíso. *No es por ende fruto de todos los demás pecados y vicios que surgen después del pecado original, entre ellos, fundamentalmente, la codicia, la avaricia, el egoísmo, etc.* Claro, después del pecado, esos vicios *agranan* la situación de escasez, *pero no la causan*. Demos una analogía y un ejemplo.

La analogía es el matrimonio. Antes del pecado original, la armonía entre lo racional y lo sensible era total pues estábamos protegidos por el don de inmunidad de concupiscencia, y por ende la pareja originaria vivía en plena armonía sexual la entrega mutua de su santo matrimonio. Después del pecado original, ello estuvo plagado de problemas, pero no por lo sexual en sí mismo, sino por el pecado que separa a lo sexual del don matrimonial. Sin embargo durante muchos siglos la praxis de los cristianos condenó a la sexualidad humana como algo casi perverso, y se dieron deformaciones donde el matrimonio era incluso pecado (los cátaros, por ejemplo) o si no lo era se lo relegaba a un lugar inferior de la condición cristiana donde los que no habían sido «llamados» *descargaban su animalidad*. No citamos a nada ni a nadie porque estamos hablando de una praxis, no de una teoría o doctrina. Sin embargo en el s. XX la doctrina y la pastoral de lo sexual cambia sanamente: *el matrimonio es también una*

⁷⁵ Ver al respecto Sirico, Robert, *The Entrepreneurial Vocation*, Grand Rapids: The Acton Institute, 2000.

vocación donde la santidad puede realizarse plenamente,⁷⁶ y a pesar de sus múltiples dificultades, a ningún cristiano se le ocurre mirar *con sospecha* a la familia, a la Iglesia doméstica, marcada precisamente por el carácter *sexuado* de la persona.

De igual modo con la escasez y las manifestaciones que surgen de ella: el intercambio, el mercado, los precios, etc. Las analogías son en parte igual, en parte diversas. La parte igual es que es natural al ser humano que los bienes sean escasos, de lo cual estábamos protegidos antes del pecado original, así como es natural el carácter sexuado de la persona humana, de cuyos defectos estábamos protegidos antes del pecado original. Y así como después del pecado lo sexuado se enfrenta con las consecuencias del pecado, también la escasez. La parte no igual es que antes del pecado la sexualidad de la pareja originaria se practicaba no igualmente que después, sino *mejor*, y otra diferencia es que el matrimonio es elevado por Cristo a sacramento y su ética forma parte de la revelación y la teología moral, mientras que la economía es buena pero no es sacramento y obviamente sus teorías *no* forman parte de la revelación (a este tema volveremos después). *La pregunta que cabe hacernos es si los cristianos actuales no estamos ante la economía igual que los cristianos de siglos anteriores respecto del matrimonio.*

El ejemplo es el siguiente.

Supongamos que San Francisco y Fr. Martín de Porres estuvieran caminando por el desierto del Sahara y se quedaran absolutamente sin agua. Supongamos a su vez que Dios no hace ningún milagro y no los provee ni de maná del cielo ni convierte las piedras en pan y agua. Como son santos, morirían santamente. Su santidad los protegería del

⁷⁶ Vaticano II, *Gaudium et spes*, op. cit., 1981: N.º 47-52.

pecado, pero no de la escasez. No se pelearían por la última gota de agua que les quedara, sino que tratarían de dársela el uno al otro. Y alabarían la voluntad de Dios. Pero morirían. La escasez seguiría estando. Sin codicia, sin egoísmo, allí está, o, mejor dicho, allí *no hay* aquello que es necesario para la vida natural.

Pero si el ejemplo fuera con cualquier de nosotros, que lejos estamos de esa santidad, las cosas no se darían igual. Tal vez terminaríamos peleándonos mucho, pero ello no sería fruto de la escasez, sino de nuestro pecado.

Pero no es necesario ejemplificar con el desierto del Sahara. Si estamos en una conferencia a las 18 hs., confortablemente alimentados y cómodos, estamos relativamente bien hasta eso de las 20, 21 o como mucho 22, y ¡qué buenos que parecemos todos! Pero supongamos que por una situación de emergencia, nos tenemos que quedar en el edificio y, para seguir con el guión de nuestra película imaginaria, toda provisión de agua y alimentos se interrumpe. Y supongamos que ello dura varios días. Al final del día 3, o 4, ¿cómo nos estaríamos tratando todos? ¿Seríamos un dechado de cordialidad y amabilidad? ¿O no aparecerían nuestras mejores *y peores* cosas?

Pero, como ya hemos visto, el ejemplo no implica, por ende, que si todos fuéramos muy buenos la escasez, y por ende la economía, sería innecesaria. Lo que el ejemplo pone de manifiesto es que para salir de la escasez necesitamos incentivos *normales para gente normal*, que estimule a los NO santos a trabajar, ahorrar, intercambiar e invertir. A todo lo cual debemos volver más adelante. ¿Por qué? Porque si este capítulo ha servido para algo, es para ver con más simpatía los procesos necesarios (con necesidad de medio) para la minimización de la escasez. Esto es, *porque hay escasez*, hay división del trabajo, intercambio, alguna forma de propiedad, mercado, precios, ahorro e inversión. Nada de

ello es el resultado de la codicia, el egoísmo y la avaricia, sino de la escasez. Que todo ello puede estar ensombrecido de todo ello, es obvio, como obvio es que el matrimonio puede ser ensombrecido y destruido por el egoísmo, sin que ello quite algo a la intrínseca bondad del matrimonio.

Con todo esto, volvemos a decir, seguiremos más adelante. Baste por ahora con haber reenfocado el tema de la escasez desde una antropología cristiana. Debemos pasar ahora a uno de los ejes centrales de la teología y de la economía: la racionalidad.

2. *La racionalidad*

1. *Breve introducción*

En todos los libros, manuales, tratados y artículos sobre economía como ciencia, la racionalidad ocupa un lugar central, tan central como debatido hasta el cansancio. En epistemología de la economía es uno de sus temas centrales.¹ En la economía como actividad, se supone que tratamos, o queremos, o debemos, o debemos o no, ser «racionales». Pero esta cuestión, que tantos debates ocasiona en la economía, se trata muchas veces sin conciencia histórica, presuponiendo determinados paradigmas sobre la racionalidad que deberían ser colocados en su contexto. Mucho más en *este* contexto. ¿Qué noción del ser humano presuponemos cuando hablamos de su racionalidad como agente económico, cuando decimos que oferentes y demandantes «maximizan su utilidad» y cuestiones por el estilo? ¿Puede ser todo ello compatible con una visión cristiana del ser humano y su acción humana? Muchos epistemólogos de la economía han dicho que los criterios de racionalidad son supuestos modélicos, no reales, hipótesis de trabajo a fin de hacer posible ciertos modelos más complejos que luego hay que «ajustar» de algún modo al «mundo real». Pero dejando de lado la interesante

¹ La bibliografía al respecto es enorme. Ver una síntesis en Caldwell, Bruce, *Beyond Positivism*, London and New York: Routledge, 1982.

cuestión de si aún ello es correcto epistemológicamente, ¿es tomado ello realmente en serio cuando en este horizonte cultural se habla de «racionalidad», o no se supone precisamente que lo real de la racionalidad es ese conjunto de supuestos sobre la racionalidad? ¿Y qué tiene que ver todo ello con los fundamentos de antropología teológica y el mercado? Todo ello es lo que comenzaremos a analizar.

2. *La naturaleza intelectual del ser humano en San Agustín y Santo Tomás*

En San Agustín —donde, como todos sabemos, se observa más la vertiente neoplatónica— el ser humano, al estar creado a imagen y semejanza de Dios, participa de la virtud intelectual del intelecto divino, y esa virtud es «ver» como «iluminar».² Esa iluminación, en Dios, es *crear* (y eso esta muy claro también en Santo Tomás)³. En el intelecto humano, conocer es participar en esa virtud que ilumina; no crea lo que ilumina (en el sentido de dar el ser) pero sí ilumina la naturaleza de la realidad, que de otro modo sería opaca, participando finitamente de la capacidad infinita de iluminación del intelecto divino.

Santo Tomás le agrega a esto —no le quita nada, contrariamente a versiones tomistas casi devenidas en un aristotelismo total—⁴ la teoría aristotélica de la abstracción. La iluminación del intelecto no es directa, sino indirecta: pasa por la síntesis sensible final de la cogitativa (sentido interno que entre otras funciones sintetiza todos los conocimientos de

² Ver Sciacca, Michele F., *Historia de la filosofía*, op. cit.

³ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, op. cit., Q. 104, a. 1c.

⁴ Sciacca, Michele F., *Historia de la filosofía*, op. cit., cap. 13: 6.

la sensibilidad)⁵, ilumina dicha imagen con el intelecto agente, capta lo esencial, que es recibido en el intelecto paciente, y capta a la sustancia individual como término «*a quo*» del proceso de abstracción. A esto hay que agregar que para Santo Tomás no es la abstracción la única operación intelectual, sino también la «*separatio*», por la cual capta el acto de ser por el cual cada sustancia individual y singular «es».⁶

Todo esto sólo para recordar que, en la tradición de estos autores, la racionalidad es ante todo un «ver» (por eso para Santo Tomás, lo que después se llama «auto-conciencia» es, como ya vimos, la inteligencia viéndose a sí misma en el proceso de intelección y captando inmediatamente al yo que entiende). Y, por ende, es muy importante, en esta tradición, la diferencia entre «intellectus» y «ratio». *La inteligencia incluye la ratio pero no se reduce a ella*, esto es, al ir pasando de una premisa a otra. La inteligencia es un «ver» participado en la iluminación creadora de Dios. Ello, antes del pecado original, estaba protegido de errores y elevado por el don de «ciencia», y podemos conjeturar altos niveles de creatividad artística y técnica. Después del pecado original, la inteligencia humana, herida pero no destruida, sigue siendo una participación en la iluminación creadora de Dios, pero falible, y recurriendo por ello mismo a mayores dosis de creatividad. Esto es: el ser humano, en medio de su radical ignorancia, en la cual queda por su naturaleza caída, necesita de algún modo «dar sentido» a su vida, y de allí surgen los mitos y las pautas culturales, que, si queremos discernir

⁵ Ver al respecto Fabro, Cornelio, *Percepción y pensamiento*, trad. J. F. Lisón Buendía, Pamplona: EUNSA, 1978.

⁶ Ferro, Luis S, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*, op. cit., Tema I y II.

retrospectivamente, dan origen a lo que hoy los occidentales vamos diferenciando como religión, filosofía, ciencia, todo ello rodeado de sus respectivas expresiones artísticas. Desde luego, toda esa «creatividad» intelectual es falible, y por ello la revelación divide viene a proteger al ser humano de todos aquellos errores contrarios a su salvación, y por ello son reveladas, como ya vimos, incluso aquellas cosas a las cuales el ser humano podría llegar con su naturaleza herida pero después de mucho tiempo, sólo unos pocos y con mezcla de error. Pero todas aquellas cuestiones filosóficas, científicas, sociales y técnicas que no tengan que ver directamente con lo sobrenatural, quedan libradas a la libre y falible investigación de los seres humanos.

Lo importante de todo esto es destacar que, en la antropología cristiana, la inteligencia es ver, antes que calcular, y crear, antes que «recibir datos». Sería así también en el hipotético estado de naturaleza pura, pero es importante destacar que, después del pecado original, el conocimiento disperso y falible en el que el ser humano se mueve es compensado por su también falible creatividad, creatividad que también es clave en la historia de la ciencia occidental,⁷ impulsada además por la diferencia cristiana entre la esfera de lo sobrenatural, ámbito de la revelación divina, y lo natural, ámbito de la libre investigación humana.⁸

⁷ Sobre estos temas, ver Koyré, Alexander, *Pensar la ciencia*, Barcelona: Paidós, 1994; Kuhn, Thomas, *La revolución copernicana*, Madrid: Orbis, 1985 y Feyerabend, Paul, *La conquista de la abundancia*, Barcelona: Paidós, 2001.

⁸ Ver al respecto Jaki, Stanley, *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago: University of Chicago Press, 1978 e *id*, *Ciencia, Fe, Cultura*, Madrid: Minor Bac, 1990.

3. *De la creatividad a la racionalidad algorítmica, de la racionalidad algorítmica a la creatividad*

Pero de algún modo, esta idea de inteligencia como «ver», como una captación analógica de la realidad través de diversos horizontes creativos de sentido, se perdió culturalmente. Racionalidad es ahora vista como cálculo, y esa creencia cultural obedeció a ideas filosóficas muy específicas.

Cuando Kant intenta resolver el interminable debate entre racionalismo y empirismo clásicos, lo hace, como sabemos, relegando a la metafísica al plano de la creencia —esa metafísica en la cual los racionalistas tanto confiaban— y dando paso al «saber», esto es, lo racional, en el caso de la matemática y la física,⁹ cuya unión había sido una de las grandes creaciones de Copérnico.¹⁰ No es el momento de exponer una vez más estas conocidas historias de la historia de la filosofía pero sí verles su sentido: la ecuación de racionalidad = calculo, unido ello a una física matemática como la de Newton, tiene aquí su importante punto de partida.

Creemos que a partir de allí, y hasta hoy, Occidente nunca pudo reelaborar del todo otra noción de racionalidad. Esto influye mucho en los economistas clásicos que, al analizar la conducta humana presente en la Economía, parten de un sujeto maximizador de «riqueza material»,¹¹ pero entendiéndose por dicha maximización algún tipo de cálculo. No se parte de una mente creativa sino de un

⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad. F.L. Alvarez, Buenos Aires: Sopena, 1945. Dialéctica trascendental.

¹⁰ Kuhn, Thomas, *La revolución copernicana*, *op. cit.*

¹¹ He reseñado estas cuestiones en una introducción histórica a la epistemología de la economía, en Zanotti, Gabriel, «Caminos abiertos», *Libertas* N.º 25-26, Buenos Aires: ESEADE, 1996-1997.

agente que calcula, lo cual influye luego, tanto, en los modelos neoclásicos de oferente y demandante, ambos tratando de maximizar su utilidad en ese sentido.¹² En esto tiene su influencia la noción de racionalidad instrumental de M. Weber, como asignación eficiente de medios a fines, aunque reconociendo otros tipos de racionalidad,¹³ y también, años después, el principio de racionalidad de K. Popper,¹⁴ aunque en este caso el carácter estrictamente conjetural del modelo quedaba fuera de toda duda.

El asunto es que casi toda la economía clásica y neoclásica, como ciencia, toma una noción de acción racional como cálculo, influencia ello del obvio cambio de paradigma que se produce con Kant por un lado y, por el otro —que no es lo mismo— con el iluminismo racionalista del s. XVIII, que deriva en el positivismo y neopositivismo y termina invadiendo la organización epistemológica de casi todas las ciencias sociales y de la economía en particular.

¿Son incompatibles con una antropología cristiana esos modelos matemáticos de maximización del beneficio monetario, por parte de oferentes y demandantes?

Por un lado podríamos decir: no, en tanto si alguien afirmara que la racionalidad humana da sólo para la racionalidad algorítmica, y lo demás es una cuestión de fe sin diálogo con la razón, ello sería incompatible con el diálogo entre razón y fe que es necesario para una antropología cristiano-católica.¹⁵ O sea, el reduccionismo típicamente iluminista de razón a la sola razón algorítmica, y a

¹² *Op. cit.*, segunda parte.

¹³ Weber, Max, *The Methodology of the Social Sciences*, trad. y ed. por Edward A. Shils y Henry A. Finch, Illinois: The Free Press of Glencoe, 1949.

¹⁴ Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1987: pt. IV.

¹⁵ Ver Benedicto XVI, «Fe, razón y universidad, discurso en la Universidad de Ratisbona», en *L'Osservatore Romano*, 22 de Septiembre de 2006.

una noción de ciencia como cientificismo, positivismo, neopositivismo y tecno-ciencia, son incompatibles con la noción del ser humano afirmada por la Fe Católica. Es interesante señalar por otra parte que la crítica a esta noción de racionalidad fue realizada, *para las ciencias naturales*, desde fuera de la Iglesia, por epistemólogos como Kuhn, Lakatos y Feyerabend, y en parte por Popper. Muchos que adoptan modelos neopositivistas para ciencias sociales aún ni se han enterado.¹⁶

Por otro lado, sin embargo, muchos epistemólogos de la economía saben que al manejar modelos matemáticos de competencia perfecta, con sus hipótesis *ad hoc* correspondientes, como competencia monopolística, competencia imperfecta y las actuales teorías sobre racionalidad limitada,¹⁷ economía de la información, etc., manejan sólo una hipótesis de trabajo —no necesariamente una «concepción del hombre»— que vale sólo como un modelo simplificado de una realidad compleja, que luego hay que ver, precisamente, cuánto se acerca o se aleja del mundo real. Para dar un sencillo ejemplo, si partiéramos de la hipótesis de que todos los conductores de automóviles tuvieran racionalidad algorítmica perfecta y asignaran sus medios a sus fines con perfecta eficiencia, y agregáramos la premisa adicional de que estamos considerando sólo el factor humano como causal de accidentes, entonces la conclusión obvia del modelo es que no habría nunca accidentes. Partiendo de ese modelo hipotético, podríamos decir que

¹⁶ Nos referimos a que el debate desde Popper a Feyerabend ha superado la sola noción de racionalidad algorítmica *en las ciencias naturales*, y por ello sigue siendo insólito que *ese* tipo de racionalidad quiera imitarse *en ciencias sociales*. Hemos analizado esto en Zanotti, Gabriel, *Hacia una hermenéutica realista*, Buenos Aires: Universidad Austral, 2005.

¹⁷ Ver al respecto Thomsen, Esteban, *Prices and Knowledge*, London and New York: Routledge, 1992.

en el mundo real la cantidad de accidentes es directamente proporcional al alejamiento de esa racionalidad perfecta, con lo cual las campañas de educación vial estarían perfectamente justificadas. O sea que los modelos hipotéticos, así visto, no nos hacen conocer directamente el mundo real, pero sí comenzamos a comprender al mundo real por comparación al modelo.

Así utilizados, estos modelos obviamente nada tienen de contradictorio con una antropología cristiana, pero —y aquí entramos en terrenos muy opinables pero no por ello no importantes— podríamos decir que, sin embargo, esos modelos no «plantean bien» el problema económico. Esa fue precisamente la crítica de F.A. von Hayek, ya en 1936, a la noción de *conocimiento perfecto* que manejaban sus colegas en teoría económica.¹⁸ Que el problema económico esté mal planteado no tiene que ver con una crítica al realismo o no realismo del modelo, porque, como ya hemos dicho, cualquiera podría decir que una hipótesis de trabajo es no-realista.¹⁹ Tiene que ver, como dice claramente Hayek, que el problema económico consiste precisamente en que el conocimiento humano NO es perfecto; que las expectativas y suposiciones de la oferta con respecto a la demanda y viceversa se mueven en un permanente escenario de error e incertidumbre. Keynes, a su modo, coincidía con esto.²⁰ Partir de que el conocimiento

¹⁸ Hayek, Friedrich A. von, «Economics and Knowledge», en *Individualism and Economic Order*, Chicago: Chicago University Press, 1980.

¹⁹ Sobre el debate del realismo o no realismo de la posición de Milton Friedman en 1953, ya hemos dicho nuestra opinión en *Camino Abiertos*, op. cit., segunda parte, y en «La metodología de Friedman y una consecuencia importante para la Escuela Austriaca de Economía», trabajo inédito presentado al Instituto Hayek en el año 2008.

²⁰ Ver al respecto Crespo, Ricardo, *El pensamiento filosófico de Keynes*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2005.

humano es perfecto es por ende suponer *ipso facto* que el problema económico está resuelto; es partir de lo que se quiere demostrar, es dar por resuelto lo que se quiere resolver. Lo que hay que resolver, precisamente, es cómo coordinar millones y millones de valoraciones y expectativas diferentes, dispersas, en incertidumbre y error. La teoría de Hayek para resolver la cuestión —que se alejó definitivamente de los modelos de competencia perfecta y sus modelos adicionales— es que la capacidad de aprendizaje del ser humano es lo que compensa su ignorancia y que, supuestos los precios del mercado y determinados supuestos institucionales, habrá una tendencia a que se mantengan en el mercado aquellos oferentes que mejor pudieron salir de su ignorancia y «aprender» a prever mejor que otros las expectativas de la demanda. Ese «aprendizaje» —que NO tiene que ver con «hacer números», sino que es un *descubrimiento*, dado por una mejor *comprensión e interpretación* de la situación de los precios del mercado— es la clave del «factor empresarial», que funciona precisamente como una *creatividad intelectual* que compensa la radical ignorancia con la cual nos movemos en el mercado.

Por supuesto, *de una antropología cristiana no se puede deducir que Hayek tenga razón*, pero su punto de partida —el conocimiento humano limitado y la creatividad intelectual como su contracara— nos parece mucho más compatible con todo lo que hemos afirmado de la inteligencia humana desde una antropología cristiana, donde la inteligencia humana es limitada en sí y más limitada aún por el pecado, pero, herida, mas destruída, por el pecado original, tiene la capacidad de crear, de dar sentido, de interpretar —todo faliblemente, por supuesto—. Por supuesto, hay que aclarar que tanto Mises como Hayek dependieron también, en cierta medida, en sus planteos, de la noción

de racionalidad instrumental de Weber y absorbieron sin darse cuenta la negación de la metafísica típica del positivismo y neopositivismo de su tiempo, positivismo al cual combatieron tanto, sin embargo, desde un punto de vista epistemológico. Ricardo Crespo lo ha señalado muy bien.²¹ Pero, por ello mismo, he desarrollado la tesis de que las nociones fundamentales de estos autores sobre racionalidad limitada, si se eliminan los factores remanentes de sus posiciones anti-metafísicas, son totalmente compatibles con una antropología cristiana con base en Santo Tomás de Aquino y en Husserl,²² donde la acción humana es acción humana libre e intencional, además de intersubjetiva. Mi intento es falible, pero coherente con la visión cristiana de tomar siempre lo bueno de los diversos autores y corrientes, siempre que su «núcleo central» sea aquello «bueno». Y sobre el tema del «mercado» hablaremos en el próximo capítulo.

Pero, si tenemos en cuenta el pecado original, ¿no implica este último que debemos «obedecer» al más sabio, tanto en materia económica como política? Esto es, la respuesta de Hayek reconoce los límites de la inteligencia humana pero luego *no* propone una autoridad central para resolver la cuestión, como sí lo hizo Keynes.²³ ¿No es coherente llamar a una autoridad central luego del pecado original? Más allá de los debates económicos entre Hayek, los socialistas «de cátedra» y Keynes, lo que ahora podemos decir es que precisamente después del pecado original, más

²¹ Crespo, Ricardo, *La crisis de las teorías económicas liberales*, Buenos Aires: Fundación Banco de Boston, 1998: caps. 5-8.

²² Zanolli, Gabriel, *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Praxeología*, Tucumán: UNSTA, 2004 e *id.*, «Intersubjetivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics», en *Markets & Morality*, 2007: cap. 10: 1.

²³ Crespo, Ricardo, *El pensamiento filosófico de Keynes*, *op. cit.*, cap. 7: 4.

que nunca, ninguna autoridad humana es infalible en bien y verdad; más bien lo contrario. Ello no quiere decir que no pueda haber autoridades legítimas después del pecado, pero legitimidad no es igual a infalibilidad. La ignorancia, el error y la incertidumbre afectan a todos los seres humanos por igual; desde luego que hay seres humanos con mayor autoridad moral e intelectual que otros, pero el drama político de las propuestas aristocráticas, tanto a nivel económico como político, es que no hay modo de garantizar que las personas concretas que sean autoridades legítimas sean a su vez las mejores desde el punto de vista moral e intelectual.

Justamente en esto la Escuela Escocesa ha aportado algo que una antropología cristiana no debería desatender. De vuelta, sus autores —Adam Ferguson, Adam Smith, David Hume—²⁴ no hubieran aprobado un examen de antropología teológica bajo un programa dictado por Gilson, Fabro, Maritain o Ratzinger. Pero creemos que en cuando a su concepción sobre cómo se comporta en general el ser humano, en la vida social, vieron un punto importante. Los seres humanos no son habitualmente, los unos con los otros, ni santos ni demonios. Para ver esto no recurrieron a ninguna estadística, sino a una «empeiría» de lo humano, una experiencia de lo humano para la cual se necesita sólo el conocimiento por connaturalidad del ser humano con experiencia humana de otros seres humanos.

Lo que estos filósofos vieron es que los seres humanos tienden a establecer con su entorno, con su «vecindad» relaciones no dictadas por una caridad sobrenatural, pero

²⁴ Ver al respecto Gallo, Ezequiel, «La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith» *Libertas* N.º 6, Buenos Aires: ESEADE, 1987 e *id.*, «La ilustración escocesa», en *Estudios Públicos* N.º 30, Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 1998.

sí por una suficiente empatía a fin de impedir los conflictos graves que llevarían a la destrucción de unos sobre otros. Esto es, los seres humanos tienen una conducta social mixta, no se comportan como santos pero tampoco como criminales seriales. No es el deber ser de las cosas pero sí cómo ha quedado el ser humano después del pecado, no destruido pero sí herido en su naturaleza. Por ello no es extraño que Santo Tomás haya dicho: «...La ley humana se establece para una multitud de hombres, la mayor parte de los cuales no son perfectos en la virtud...»,²⁵ algunos siglos antes, precisamente, de estos autores.

Pero, ¿por qué esto es tan importante? Porque, a pesar de que puede haber importantes prejuicios negativos culturales que llevan a la guerra, nos da la clave, después del pecado original, de qué es lo que puede llevar a un ser humano así pecador a *cooperar* con los otros: un incentivo de obtener algo a cambio, y este es precisamente el camino del comercio y la división del trabajo. Sin esto, *una antropología cristiana quedaría como ingenua llamando a la santidad, la bondad y el desprendimiento como base del orden social a una multitud de seres humanos después del pecado, y* peor, podría caer en un integrismo autoritario, al suponer que sólo un profeta que

²⁵ *Suma Theologiae*, op. cit., I-II, Q. 96 a. 2c. Es importante la cita completa: «...la ley humana se establece para una multitud de hombres, en la cual la mayor parte no son perfectos en la virtud. Y así la ley humana 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 humana no se podría conservar, como son los homicidios, hurtos, y otros vicios semejantes». Versión castellana de: Tomás de Aquino, *Tratado de la Ley, Tratado de la Justicia, Opúsculo sobre el Gobierno de los Príncipes*, traducción y estudio introductorio de Carlos I. González, S.J., México: Porrúa, 1975.

gobierne férreamente en nombre de Dios podría poner orden en esa masa de pecadores, y por ello el Vaticano II ha sido tan claro en la distinción entre Iglesia y la autoridad civil.²⁶ Pero para no caer en esa tentación es necesario tener instrumentos filosóficos adicionales para entender cómo funcionan seres humanos normales y pecadores en una sociedad de millones y millones intercambiando y comerciando, sin necesidad de que estén todos confesados y en gracia de Dios. Y tal es el tema de una naturaleza humana que responde a *incentivos*, incentivos que no son subsidios, sino *instituciones jurídicas y políticas que garanticen la estabilidad de las posesiones y el cumplimiento de los contratos*, cosa que Hume, aunque no precisamente el genio de la metafísica tomista, vio con claridad. Bajo esas condiciones, personas normales se deciden a ahorrar, invertir, comerciar; de lo contrario, nada de ello se realiza y la pobreza y el subdesarrollo es el resultado. No es cuestión de decir que el egoísmo conduce a buenos resultados, sino que una búsqueda de mejorar la situación personal, que no es igual a egoísmo, conduce a la cooperación entre unos y otros bajo reglas claras y estables para unos y otros. Ya volveremos a esto también, pero esa «búsqueda del beneficio» puede ser acompañada por grandes virtudes personales, *o no*. En ambos casos, lo importante es que las instituciones humanas tengan en cuenta a la naturaleza humana como es después del pecado original. En la encíclica *Centesimus annus* hay un importante párrafo dedicado a esta cuestión: «Por otra parte, el hombre creado para la libertad lleva dentro de sí la herida del pecado original que lo empuja continuamente hacia el mal y hace que necesite la redención. Esta doctrina no sólo es *parte integrante de la revelación cristiana*, sino

²⁶ *Gaudium et spes*, *op. cit.*, N.º 76.

que tiene también un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana. El hombre tiene hacia el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él. El orden social será tanto más sólido cuanto más tenga en cuenta este hecho y no oponga el interés individual al de la sociedad en su conjunto, sino que busque más bien los modos de su fructuosa coordinación. De hecho, donde el interés individual es suprimido violentamente, queda sustituido por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad. Cuando los hombres se creen en posesión del secreto de una organización social perfecta que hace imposible el mal, piensan también que pueden usar todos los medios, incluso la violencia o la mentira, para realizarla. La política se convierte entonces en una «religión secular», que cree ilusoriamente que puede construir el paraíso en este mundo. De ahí que cualquier sociedad política, que tiene su propia autonomía y sus propias leyes, nunca podrá confundirse con el Reino de Dios. La parábola evangélica de la buena semilla y la cizaña (cf. *Mt* 13, 24-30; 36-43) nos enseña que corresponde solamente a Dios separar a los seguidores del Reino y a los seguidores del Maligno, y que este juicio tendrá lugar al final de los tiempos. Pretendiendo anticipar el juicio ya desde ahora, el hombre trata de suplantar a Dios y se opone a su paciencia. Gracias al sacrificio de Cristo en la cruz, la victoria del Reino de Dios ha sido conquistada de una vez para siempre; sin embargo, la condición cristiana exige la lucha contra las tentaciones y las fuerzas del mal. Solamente al final de los tiempos, volverá el Señor en su gloria para el juicio final (cf. *Mt* 25, 31) instaurando los cielos nuevos y la tierra nueva (cf. *2Pe* 3, 13; *Ap* 21, 1), pero, mientras tanto, la lucha entre el bien y el mal continúa incluso en el corazón del hombre.

Lo que la Sagrada Escritura nos enseña respecto de los destinos del Reino de Dios tiene sus consecuencias en la vida de la sociedad temporal, la cual —como indica la palabra misma— pertenece a la realidad del tiempo con todo lo que conlleva de imperfecto y provisional. El Reino de Dios, presente *en* el mundo sin ser *del* mundo, ilumina el orden de la sociedad humana, mientras que las energías de la gracia lo penetran y vivifican. Así se perciben mejor las exigencias de una sociedad digna del hombre; se corrigen las desviaciones y se corrobora el ánimo para obrar el bien. A esta labor de animación evangélica de las realidades humanas están llamados, junto con todos los hombres de buena voluntad, todos los cristianos y de manera especial los seglares». ²⁷

²⁷ Juan Pablo II, «Centesimus annus», en *L'Osservatore Romano* N.º 25, 3 de Mayo de 1991.

3. *Naturaleza social del hombre y orden espontáneo*

1. *Repaso de algunas cuestiones ya vistas*

Hemos visto que, según Santo Tomás, la naturaleza social del hombre tiene que ver con su indigencia, en el texto arriba citado¹ donde aparecían filosóficamente afirmadas cuestiones básicas como la escasez y la división del trabajo: «...El hombre es por naturaleza un animal político o social; cosa que ciertamente se pone de manifiesto en que un sólo 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...». Hemos visto que ello es perfectamente compatible con la fenomenología contemporánea, donde el ser humano «es-en-el-mundo», entendiéndose por mundo, desde Husserl, la inter-subjetividad, que después del pecado original puede significar Caín y Abel o, por el contrario, la división del comercio y la consiguiente cooperación mutua. Y hemos visto, en el capítulo anterior, una razón para explicar por qué, a pesar del pecado, pueden emerger en la sociedad humana dichas acciones cooperativas: porque es mejor para el interés propio y familiar cooperar con el otro a través de relaciones comerciales y no destruirse mutuamente.

¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, Libro III, cap. 85.

2. La «emergencia» del mercado como orden espontáneo

a) Fenómenos complejos

En las ciencias naturales son conocidos por procesos espontáneos de concentración de la energía, donde la materia tiene una tendencia hacia la auto-organización hacia formas ordenadas de vida. F. Hayek analizó esta cuestión como los fenómenos complejos,² fenómenos con una multiplicidad de variables tales que escaparían al diseño de cualquier inteligencia humana, y son explicados por ende por la teoría de la evolución. Mariano Artigas,³ desde el tomismo, no tuvo ningún problema en armonizar estos procesos de auto-organización de la materia con la más alta metafísica, donde los fenómenos *per accidens* en las causas segundas (casualidades) son integradas en el orden de la causa primera (Dios y su providencia).⁴ Todo lo cual es perfectamente compatible con la famosa quinta vía,⁵ donde aquello que carece de conocimiento es ordenado hacia su fin por Dios, pero no a modo de títere, sino porque en la creación, cada ente creado lo es según una medida de ser, una naturaleza en la cual está impresa su causa final. Ello, a su vez, es totalmente compatible con este otro texto de Santo Tomás, donde la necesidad de delegación en el gobierno humano es proporcional al límite del conocimiento humano: «...Vemos que en las cosas

² Ver Hayek, Friedrich A. von, «The Theory of Complex Phenomena», en *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

³ Artigas, Mariano, *La inteligibilidad de la naturaleza*, Pamplona: EUNSA, 1992 e *id*, *La mente del universo*, Pamplona: EUNSA, 1999.

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, Libro III, caps. 71-94.

⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I, Q. 2 a. 3c.

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 del 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.»⁶

Todo esto es conforme con una tradición cristiana que, desde el aristotelismo cristiano (donde el adjetivo «cristiano» *no es una cobertura sobre Aristóteles sino su más profunda transformación*)⁷ mira con interés todo desarrollo de las ciencias naturales, sea cual fuere el paradigma de la época, porque ve en los desarrollos de dichas ciencias el progresivo y falible descubrimiento de la mente de Dios y de su poder creador. Esto favorece en el cristianismo un diálogo habitual con las ciencias naturales —a pesar de las apariencias—⁸ y un fácil reconocimiento de la autonomía relativa de las ciencias respecto de la Revelación y por ende de las cuestiones opinables en relación a la Fe en las que se maneja el científico de las ciencias naturales.

⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, Libro III, 76, p. 308. Las itálicas son nuestras, porque haciendo las analogías correspondientes, esa «delegación» correspondería hoy a ese margen de libre comercio donde funciona precisamente ese orden espontáneo.

⁷ Sciacca, Michelle, *Historia de la filosofía*, *op. cit.*, cap. 13.

⁸ Artigas, Mariano y Shea, William R., *Galileo Observed*, Sagamore Beach: Science History Publications, 2006.

Pero en el ámbito social, las cosas han sido diferentes. A pesar del expreso reconocimiento de la autonomía relativa de lo temporal, tanto por parte del Vaticano II⁹ como por parte de otros documentos del Magisterio (que afirmaban, aunque en otro contexto, la distinción entre lo temporal y la Iglesia),¹⁰ sin embargo no queda claro qué puede llegar a significar la autonomía relativa de las ciencias sociales. ¿Por qué?

Podríamos decir, junto con Hayek,¹¹ que la filosofía clásica griega reconoció sólo dos tipos de órdenes: el artificial y el natural, este último referido a la *physis*, el mundo de lo no humano. Allí, sobre todo de la mano de Aristóteles, se reconoce un orden, que luego el aristotelismo cristiano transforma en el orden creado por Dios en la naturaleza física.

En el mundo humano, en cambio, hay que «poner» orden, ya sea en el aspecto artístico, técnico o... Moral. No es que el orden moral sea «puesto» arbitrariamente por el ser humano; no, surge de su naturaleza, pero no emerge sin esfuerzo, hay que lograrlo por una esforzada educación de las virtudes morales, que no son hábitos innatos.

O sea que desde esta perspectiva, sin la moral el mundo humano es un caos. Por ello, por ejemplo, la política de Aristóteles es ante todo una ética política: el rey «debe» ser justo y si no lo es el régimen deviene en tiranía. No se concibe una filosofía especulativa de lo humano (que hoy llamaríamos fenomenología de las relaciones inter-

⁹ *Gaudium et spes*, *op. cit.*, N.os 21 y 36.

¹⁰ Por ejemplo, encíclicas de León XIII como *Diuturnum illud* o *Inmortale Dei*, en Guitérrez García, J.L., *Doctrina Pontificia*, Madrid: Bac, 1958.

¹¹ Hayek, Friedrich A. von, *Nuevos Estudios*, Buenos Aires: Eudeba, 1981.

subjetivas) *análoga* a la física, matemática y metafísica, las tres ciencias especulativas de Aristóteles. Cuando el aristotelismo cristiano medieval absorbe este paradigma, lo transforma, sí, pero en medio de la ética, que debe dominar lo humano, y el orden natural de la *physis*, sigue quedando un blanco.

b) La escuela escocesa, nuevamente

En ese sentido, otro aporte de la escuela escocesa, vista en el capítulo anterior, es la distinción de un tercer tipo de orden,¹² entre el orden de lo físico y el orden que el ser humano se impone a sí mismo, no contrario a su naturaleza pero sí fruto de la educación (difícil) de sus virtudes. Esos órdenes son órdenes sociales evolutivos, espontáneos en ese sentido, fruto de la acción humana pero no del diseño (planificación) humana, según la famosa expresión de Adam Ferguson.¹³ El lenguaje, y cierta evolución de instituciones jurídicas, como la propiedad y el libre contrato, y por ello el mercado, serían los mejores ejemplos. Desde un punto de vista ontológico «son» un tipo de orden que se le habría escapado a cierta tradición griega y a sus comentaristas cristianos hasta hoy, y desde el punto de vista gnoseológico y epistemológico abren un nuevo campo del saber: las hipótesis sobre los órdenes espontáneos, donde hay también una fenomenología de las relaciones intersubjetivas.¹⁴ Mises lo describe como «...El descubrimiento

¹² *Op. cit.*, pt. I, 1.

¹³ Gallo, Ezequiel, *op. cit.*

¹⁴ Hemos desarrollado este tema en Zanotti, Gabriel J., «Intersubjectivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics», *Markets & Morality*, USA: Acton Institute, 2007: vol. 10: 1.

de regularidades en la secuencia e interdependencia de los fenómenos de mercado». ¹⁵ Que este tipo de enfoque se haya escapado a los comentaristas cristianos hasta hoy es el motivo por el cual a los católicos e incluso al Magisterio le es difícil concretar la «autonomía de lo temporal», llamando «materia técnica» a una serie de técnicas, precisamente, que vienen en general de una ingeniería social impregnadas de positivismo. Y por ello el ámbito de lo «opinable» es afirmado en teoría pero olvidado en la praxis cotidiana de los católicos, ya jerarquía, ya laicos.

c) El mercado

Para entender mejor este tipo de «órdenes espontáneos» vamos a ver *el* caso que nos preocupa: el famoso mercado.

Habíamos dejado a Hayek con el tema del conocimiento como la clave que compensa la ignorancia en la cual se encuentran oferentes y demandantes en el mercado. Para decirlo mejor: hay en el mercado conocimiento disperso, y la *capacidad de aprendizaje* es uno de los factores que ayudan a que dicho conocimiento disperso sea *menos* disperso.

Pero esa capacidad de aprendizaje, ¿es aprender sobre qué? Sobre la interpretación (lectura) de las señales que el mercado ofrece sobre la escasez: los precios. En otro artículo de 1945, Hayek caracteriza a los precios de un modo que no vamos a encontrar en ningún manual de economía convencional: ¹⁶ los precios son síntesis de

¹⁵ Mises, Ludwig von, *La Acción Humana*, Madrid: Sopec, 1968. Traducción corregida por el autor [está disponible la 10.ª ed., Unión Editorial, Madrid 2011].

¹⁶ Hayek, Friedrich A. von, «The Use of Knowledge in Society», en *Individualism and Economic Order*, *op. cit.*

conocimiento disperso: condensan conocimiento sobre qué es más o menos escaso en el mercado según la demanda de los que actúan en el mercado. Por ello, quien aprende a leerlos bien, permanece en el mercado; quienes no, obtienen pérdida y pueden llegar a salir del mercado (quiebra). Por ejemplo, si alguien invierte para poner una fábrica de helados en la Antártica, está «leyendo mal» las señales de los precios de mercado, y no podrá mantenerse en el mercado. Los errores son más sutiles, por supuesto, el ejemplo fue sólo didáctico, a fin de que veamos que tienen a permanecer en el mercado quienes leen bien sus «condensaciones de conocimiento disperso» (los precios) y salen del mercado quienes los leen mal. El conocimiento disperso tiende a ser de ese modo *menos* disperso. Esa tendencia a la menor dispersión del conocimiento en el mercado es un orden, y como vemos, espontáneo porque no es dirigido por alguien en particular o un conjunto de personas. Tiene, por supuesto, una tercer condición institucional, muy importante: la propiedad entendida como: a) libre entrada al mercado; b) ausencia de prebendas por parte del gobierno, o de lo contrario permanecen en el mercado aquellos que NO logren interpretar los precios y la tendencia a la menor dispersión de conocimiento sería impedida.

Desde luego, habría mucho más que decir. Pero si vamos a hablar del mercado, esta es la mejor caracterización que podría dar, en mi falible opinión, desde luego. Porque tiene que ver, precisamente, con esa noción de inteligencia humana que es falible pero que «ve», que interpreta, que descubre, todo lo cual es una noción de ser humano *desde* una antropología teológica de la cual Hayek, desde luego, no podía tener la más mínima idea.

Y si vamos a hablar de mercado en el contexto de una antropología teológica, hay que destacar cuáles pueden

ser los fundamentos metafísicos de un orden espontáneo. Para ello volvamos a las aclaraciones efectuadas hace ya algunos años cuando habíamos hablado de la ciencia como un orden espontáneo.¹⁷

— *Quid sit*

Hemos visto que la naturaleza de un orden espontáneo humano consiste en una serie de condiciones bajo las cuales el conocimiento disperso tiende a ser menos disperso, siendo esa tendencia a la concentración de conocimiento disperso «el fin» de dicho orden, sin que nadie en particular lo planifique.

— *An sit*

Vista su «esencia», ¿«existe» el menos un orden espontáneo? Como vemos, si sus condiciones «se dan» (antecedente que no tiene necesidad ontológica), si. Y en el caso del mercado, esas condiciones pueden darse. Ellas eran: la tendencia al aprendizaje, los precios como síntesis de conocimiento disperso y una propiedad entendida como libre entrada al mercado sin privilegios jurídicos. El mercado «se da» *en la medida que* dichas condiciones se den. Y pueden darse, no tienen nada de imposible o utópico, aunque razones culturales y políticas pueden impedir sobre todo la segunda y la tercera, a lo cual Mises ha llamado mercado intervenido,¹⁸ que NO es el mercado del cual nosotros estamos hablando.

¹⁷ Zanotti, Gabriel, «La ciencia como orden espontáneo», *Libertas N.º* 30, Buenos Aires: ESEADE, 1999.

¹⁸ Mises, *op. cit.*, pt. VI.

— Causa final última de un orden espontáneo

Pero si el orden, según Santo Tomás, es una adecuada disposición de medios a fines,¹⁹ ¿no es contradictoria la noción de orden *espontáneo*, donde *nadie* dirige sus elementos respecto al fin? No. Hemos visto que ese fin es una menor dispersión de conocimiento, que se da en la medida de las tres condiciones nombradas. Y, si estamos en teología (alguien me podría decir que esto es teología natural pero yo coincido en Gilson en que nada de esto se hubiera comprendido sin la revelación)²⁰, es precisamente la quinta vía y la providencia divina la clave de esta cuestión. Santo Tomás afirma que aquellas cosas que carecen de conocimiento son dirigidas por Dios hacia su fin, pero no de maneta voluntarista, como hemos aclarado, sino porque crea cada cosa según una naturaleza en la cual se encuentra su causa final. A su vez, cuando toca la relación entre el *per accidens*, lo casual, el libre albedrío y la providencia divina, afirma precisamente que todo aquello que es tal en las causas segundas es planificado por Dios como causa primera, sin contradicción.²¹ Pero Santo Tomás pensaba más bien en cosas físicas y vivientes cuando pensó en la quinta vía; si hacemos las analogías respectivas en el caso del orden espontáneo del mercado, debemos decir entonces que «las cosas que carecen de conocimiento» son «los seres humanos que actúan con conocimiento *disperso*», y con un libre albedrío limitado

¹⁹ *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, Libro III, 71; sobre la diferencia entre Santo Tomás y Hayek respecto de la noción de «orden», hemos trabajado ya ese tema en el artículo citado, punto 3.3.

²⁰ Gilson, Etienne, *El filósofo y la teología*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1962.

²¹ *Suma Contra Gentiles*, *op. cit.*, Libro III, 94.

que busca, creativamente, las expectativas de los otros (aprendizaje en la lectura de los precios) y que la tendencia al fin está planificada no por ningún ser humano, sino por Dios, y no de manera milagrosa, *sino por la naturaleza humana por él creada*, cuya racionalidad antes y después del pecado original hemos aclarado ya en alguna medida.

d) La naturaleza humana después del pecado, otra vez

Y esto último nos trae nuevamente a la antropología cristiana. *La razón por la cual este orden espontáneo tiende a producirse, la condición que unifica las tres condiciones aludidas, es esa naturaleza humana creada por Dios, que después del pecado original tiende a comportarse como la escuela escocesa lo describe.* Es esa naturaleza humana, habitualmente ni santa ni demonio, la que tiende a la cooperación mutua en el comercio, debido a los beneficios mutuos que dicha cooperación implica, y esa evolución del comercio la que pasa del trueque al intercambio monetario y a los precios, generando diversas evoluciones de la propiedad entendida sencillamente como una condición de libre intercambio («cambio *lo tuyo* por *lo mío*»), que cuanto más evolucionada esté jurídicamente, más estables y previsibles hará los intercambios generando con ello un círculo virtuoso. Por supuesto, es relativamente imprevisible, a su vez, bajo qué condiciones los seres humanos tienden a pasar de Caín y Abel al comercio, y la «experiencia de lo humano» nos muestra que lamentablemente, sin entrar en ningún tipo de cuestión cuantitativa, la tendencia a la guerra, después del pecado original, es una de las muestras más dramáticas de cómo quedó el corazón humano. Pero si la cooperación comercial mutua se da, después

del pecado original, es precisamente porque la naturaleza humana no fue totalmente destruida después del pecado quedando en esa condición «mixta» que describe la escuela escocesa.

Todo esto es muy importante, porque si el pecado original hubiera implicado una corrupción *total* de la naturaleza humana, todos los llamados a la paz, al respeto a los derechos personales, que se hacen desde la misma Iglesia,²² serían totalmente utópicos, inútiles e ingenuos (y algunos piensan que así es). El único sistema político posible en ese caso, como dijimos, sería un integrismo autoritario, donde un profeta, en nombre de Dios, y supuestamente protegido por Dios de una mayor corrupción, gobernaría con mano de hierro a los pecadores e irredimibles mortales, excepto una predestinación sin libre albedrío: la Ginebra de Calvino²³ (y, luego, los demás integristas católicos de izquierda y de derecha que se han dado en el s. XX, y mejor, por caridad, no hacemos mayores referencias). Si, por el contrario, todos los seres humanos, además de redimidos, fueran santos, todo sistema político,

²² *Gaudium et spes*, *op. cit.*

²³ Es muy interesante un desconocido párrafo de K. Popper donde el pensador vienés revela una fina intuición teológica: «...Los pensadores cristianos han interpretado la relación entre el hombre y Dios al menos de dos maneras diferentes. La manera sensata puede ser expresada así: “No olvides nunca que los hombres no son dioses, pero recuerda que hay en ellos una chispa divina”. La otra, exagera la tensión entre el hombre y Dios, así como la bajeza del hombre y las alturas a las que aspira. Introduce la ética del “domina o póstrate” en las relaciones entre el hombre y Dios. No sé si hay siempre sueños conscientes o inconscientes de asemejarse a Dios y de omnipotencia en las raíces de esta actitud. Pero pienso que es difícil negar que el énfasis puesto en esta tensión sólo puede surgir de una actitud no equilibrada frente al problema del poder». En Popper, Karl, «Utopía y violencia», en *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona: Paidós, 1983, p. 434.

entendido como límite al abuso del poder, sería prescindible, porque todos cumplirían sin ningún problema la ley natural. La razón por la cual es coherente que la Iglesia, desde sus propios presupuestos antropológicos, hable —como ya hemos señalado— de la dignidad humana, de los derechos personales, la distinción entre Iglesia y autoridad civil, etc., es que la naturaleza humana quedó herida pero no destruida por el pecado y, por ende, son posibles condiciones no utópicas de paz y convivencia. Y en el caso del mercado como orden espontáneo, no hay tampoco nada de utópico, sino, como dijimos, al contrario: es esa naturaleza humana tal cual la describen los escoceses, perfectamente compatible con la visión católica del pecado original y sus consecuencias. *Herido, pero no destruido, el ser humano camina rengo, pero camina; tiende a la guerra, pero puede advertir las ventajas mutuas del comercio, no por santidad, sino por conveniencia; y, si nace en una cultura comercial, difícilmente haga la «guerra santa» contra su proveedor o su cliente.*

Por supuesto, si consumidores, empresarios, ahorristas, inversionistas, etc., *son a su vez santos y cristianos, mejor*, y parte de ello trataremos en el cap. 4 cuando hablemos de una ética de la producción. Pero la santidad no es condición necesaria para un sistema social *sanamente* secularizado,²⁴ y si así lo supusiéramos, caeríamos efectivamente en la utopía e ingenuidad que a veces el no creyente ve en el creyente cuando este último habla de temas sociales.

Ahora vemos que la evolución espontánea de ciertas instituciones sociales no pasa por la perfección humana, sino por un ser humano pecador, común y corriente, que

²⁴ Nos referimos a la distinción entre laicismo y laicidad tan manejadas por Pío XII y Benedicto XVI.

puede advertir que es mejor para sí el comercio que la guerra. Cada vez que un grupo de personas depone las armas contra otro grupo, y deciden comerciar e intercambiar, comienzan naturalmente a evolucionar las instituciones necesarias: ciertas formas de propiedad, de previsibilidad de los contratos, etc. Y ello se ve en toda etapa de la historia humana. Hay procesos hacia la paz que han sido fruto de la heroicidad y santidad de unos pocos o uno solo, como Ghandi. Pero, en general, cada vez que, por agotamiento, se produce un armisticio, y las nuevas generaciones pueden olvidar odios ancestrales y acostumbrarse al comercio con quienes antes se mataban, no es tanto la santidad que ha primado en esa difícil naturaleza humana luego del pecado, sino un sencillo deseo de progreso personal y de la propia familia, de poder criar a los hijos en paz y de poder dormir sin el temor de que el vecino nos mate durante la noche. Son cosas casi banales, no muy meritorias tal vez, no precisamente fruto de estar en las sextas moradas de Santa Teresa, pero sí suficientes a efectos de una «civilización», imperfecta, pero posible, entre *todos* los seres humanos, tan desiguales, tan diferentes, tan difíciles.

3. Cuánto *mercado*

Pero todo lo anterior no es una defensa de la economía de mercado como una política económica, porque:

- el mercado no es una «política» (ello sería la razón instrumental denunciada por la Escuela de Frankfurt)²⁵ sino el emergente espontáneo de instituciones jurídicas;

²⁵ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1994.

- tampoco estamos colocando a nuestras reflexiones de antropología teológica como premisas que suficiente y directamente fundamenten al mercado como orden espontáneo; ello sería un grave error de clericalismo e integrismo teológico; sólo hemos mostrado, a) que las nociones de antropología teológica católica no son contradictorias con el mercado como orden espontáneo; b) que dichas nociones fundamentan y explican mejor, a la vez que corrigen, la concepción del hombre que está detrás de una noción de orden espontáneo; c) que dichas nociones pueden secularizarse sanamente en la medida que las pongamos en el contexto de la escuela escocesa, re-contextualizada esta última en el contexto de una antropología «filosófica» en la medida que no hagamos referencia a la Causa Primera; d) pero esta sana secularización no es necesaria en el contexto de nuestro trabajo, dado que este es un trabajo de antropología teológica.
- Por lo demás, el tema tan complejo, y por otro lado tan ideologizado, sobre «hasta dónde debe o no intervenir el gobierno en el mercado», debe manejarse con el principio de subsidiariedad por un lado y, por el otro, por una serie de cuestiones que exceden los fines de este trabajo y que, en relación a la antropología teológica, son muy opinables, aunque en sí mismas puedan alcanzar un razonable nivel de certeza. Pero el tema del orden espontáneo nos orienta al menos en ciertas cuestiones:
 - Hemos visto que concebir al mercado como un orden espontáneo no tiene nada que ver con modelos de competencia «perfecta». Por ende, si por «intervención» se entiende «acercar el mundo real al modelo de competencia perfecta», el tema de la intervención está mal planteado. El mundo real es un mundo de

conocimiento disperso; la cuestión, ya vimos, radica en cómo ese conocimiento disperso puede ser *menos* disperso. Hemos visto que una de las condiciones para ello son los precios de mercado como síntesis de conocimiento disperso. Por ende, si las autoridades intervienen en esos precios, distorsionan *ipso facto* la única señal que tienen las personas para *leer e interpretar* la escasez relativa de las mercancías, con lo cual el conocimiento se hará *más* disperso.

- Del principio de subsidiariedad se desprende que los gobiernos no deben hacer aquellas actividades que la iniciativa privada sí pueda hacer. Pues bien, la medida de dicha iniciativa privada dependerá, entonces, de lo convencidos que estemos de que el mercado, en las diversas áreas, pueda minimizar la escasez y el conocimiento disperso. Por ende el principio de subsidiariedad no puede resolver *a priori* estas cuestiones, sino *a posteriori* de lo convencidos que estemos del funcionamiento de los órdenes espontáneos, y ese «a posteriori» es *opínable* en relación al ppio. de subsidiariedad como ppio. *general* de ética social. Ahora bien, hay sobre todo tres áreas donde se discute esta cuestión:

- El tema de las «externalidades», esto es, en qué medida una operación comercial implica costes a terceros que no participaron en ella; por ejemplo, si compro un automóvil que expide gases que afectan a terceros;
- El tema de los «bienes públicos», esto es, plazas, puentes y todos aquellos bienes donde, en principio y casi aparentemente, su uso está abierto a varias personas al mismo tiempo;
- El famoso tema de la redistribución de ingresos.

Sobre estos tres temas se discute *ad infinitum* y no es un contexto de antropología teológica el lugar para resolverlos.²⁶ Pero el tema del orden espontáneo nos da una «orientación» en el siguiente sentido:

- Como se puede observar, las externalidades dependen de que los derechos de propiedad no estén suficientemente definidos. Si fumo y el humo espirado afecta a terceros, ello se debe a que aún no puede definirse suficientemente los derechos de propiedad sobre el aire. Pero ya vimos que las diversas formas de propiedad tienden a establecerse espontáneamente en la medida que sean necesarias como condición para el comercio sobre bienes escasos. O sea que hay un permanente descubrimiento de nuevas formas de propiedad que pueden definir derechos de propiedad allí donde estaban «suelos». Corresponde al principio de subsidiariedad no afectar con regulaciones absolutas este proceso de descubrimiento.
- Los bienes públicos no tienen por qué ser, necesariamente, gubernamentales. Son escasos, tienen coste, requieren financiamiento y ello abre la posibilidad de que sean realizados por el mercado de modo privado, cobrando una cuota de una manera más eficiente que los impuestos del gobierno. Obviamente el tema es amplísimo pero lo exponemos sólo a fin de que se observe que de este modo el ppio. de subsidiariedad también se aplica en estos casos de modo diferente a lo supuesto bajo la premisa harto debatible de que los bienes públicos deben ser *necesariamente* gubernamentales.

²⁶ Para una introducción a la teoría económica sobre estos temas, ver Krause, Martín; Ravier, Adrián y Zanotti, Gabriel, *Elementos de Economía Política*, Buenos Aires: La Ley, 2007.

Finalmente, sobre la redistribución de ingresos, es un debate que en nuestra opinión ya no tiene razón de ser.²⁷ Hayek mismo afirma que los gobiernos municipales pueden re-distribuir ciertos bienes públicos, citando explícitamente al principio de subsidiariedad de la Iglesia Católica.²⁸ Simplemente, a efectos de lo que venimos diciendo, agreguemos que la subsidiariedad implica también que los gobiernos no frenen todo aquello que la iniciativa de personas y grupos pueden hacer en el mercado de educación, salud y seguridad social, porque allí también puede darse un orden espontáneo, como con cualquier bien y servicio. La medida en la que un gobierno municipal deba prestar también servicios supletorios a los más necesitados es una cuestión de prudencia política que no obsta en absoluto a lo que hemos visto como orden espontáneo del mercado.

El lector habrá observado que estos temas son amplísimos pero, por ello mismo, lo único que hemos querido hacer es citarlos, destacar su opinabilidad en relación a los principios más fundamentales y dar *mínimas* orientaciones desde el tema del mercado como proceso espontáneo.

4. *Dos temas delicados respecto a la ética del mercado*

No podemos terminar este capítulo sin hacer referencia a dos objeciones importantes en relación a la concepción cristiano-católica de la vida humana y su relación con lo económico.

²⁷ Hemos expresado esta opinión en Zanotti, Gabriel J., «Igualdad y desigualdad según desiguales paradigmas», en *Empresa y Humanismo* N.º 2, España: Universidad de Navarra, 2004: vol. VII.

²⁸ Hayek, Friedrich A. von, *Derecho, Legislación y Libertad*, Madrid: Unión Editorial, 1979: vol. II, cap. 7.

a) La escuela de Frankfurt y la alienación

Con el espíritu de aceptar aquello que, aunque originado en escuelas de pensamiento no cristianas, sea compatible con una antropología cristiana, no podemos dejar de nombrar un aspecto de la Escuela de Frankfurt, esto es, fundamentalmente, Adorno, Horkheimer y Habermas.²⁹ Como es sabido, en estos autores, la dialéctica de la Ilustración tiene una fase donde el capitalismo y la industrialización consecuentes, dada la explotación según Marx, presenta relaciones necesariamente *de dominio* de los unos sobre los otros, al estilo dialéctica amo-esclavo en Hegel. Nosotros no estamos de acuerdo, a parte de que nos parece no cristiana, con esa visión dialéctica-marxista de la historia, pero el elemento a rescatar es la sensibilidad que tienen estos autores por el tema de la alienación, que, descontextualizado de la «izquierda hegeliana», presenta algo perfectamente coherente con una antropología y una ética cristiana. Y es el tema de la relación dialógica yo-tú, presente en autores veterotestamentarios como Martin Buber,³⁰ pero también en las condiciones de diálogo de Habermas,³¹ que, nuevamente, pueden ser enfocadas desde una antropología cristiana.³² Considerando la dignidad humana que se desprende por estar creado a imagen y semejanza de Dios, la relación adecuada con nuestros semejantes implica el respeto a su condición de persona, esto es, tratarlo como otro *en tanto otro* y no en tanto mero

²⁹ *Op. cit.* y Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Barcelona: Taurus, 1987.

³⁰ Buber, Martin, *Yo y tú*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1994.

³¹ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, vol. I, interludio I.

³² Hemos trabajado en esto en Zanotti, Gabriel, «Intersubjetividad y comunicación», en *Studium*, Tucumán: UNSTA, 2000: t. IV, fasc. VI.

instrumento. Esto es, una relación *yo-tu*, en cambio de una relación *yo-eso*. Una relación *yo-eso* es la que se tiene con una cosa-no-persona, que puede ser por ende un instrumento a nuestro servicio, al cual *legítimamente* se lo domina, se lo usa, se lo «manipula», y si es necesario se deja de lado una vez que ya no funciona. En cambio, nunca una persona puede ser reducida sólo a instrumento, quedando reducida a una mera *x* dentro de mi esfera personal: ello es precisamente alienarla, esto es, no respetar su propio yo y «convertirla en otro», precisamente, aquel que la manipula. Ello es contrario a la dignidad de persona, es precisamente la situación a la cual quedan sometidas las personas en los totalitarismos y autoritarismos diversos, y por ello es coherente que un autor como K. Wojtyla haya considerado cristiano en sí mismo al segundo imperativo categórico de Kant: nunca tratarás a otra persona como medio, sino como fin.³³

En lo que Habermas ha colaborado enormemente es en resaltar las condiciones lingüísticas del tratamiento instrumental del otro o, en cambio, tratarlo dialógicamente.³⁴ En principio —decimos así porque en estas cosas no hay normas absolutas— si yo trato de captar lingüísticamente al otro, en una estrategia de manipulación, ello no es diálogo sino razón instrumental, en términos de Habermas; en términos de una antropología cristiana, ello no es tratar al otro confirme a su dignidad de persona creada. Por supuesto, en una antropología *no* determinista, esta posibilidad de manipulación al otro es eso: una posibilidad moral, no una necesidad de una etapa dialéctica de la historia. Y esa posibilidad necesita lingüísticamente de un

³³ Wojtyla, Karol, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona: Plaza y Janés, 1994.

³⁴ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit.

acto del habla, esto es, de una acción que hacemos con el lenguaje,³⁵ perlocutivo, esto es, que intenta modificar la conducta o el pensamiento del otro. Nada de malo en ello, al contrario, en las relaciones intersubjetivas siempre nuestro lenguaje tiene efectos en el otro, y muchas veces tratamos de convencer al otro de un cambio de pensamiento y-o conducta. La clave ética, para que ello no se convierta en manipulación y, de ese modo, el otro no se vea alienado, es que el acto perlocutivo sea *abierto* y que el pacto de lectura sea relativamente claro, y la importancia de esto crece cuanto más delicada sea la cuestión y más sensible sea el otro ante el mensaje. Por ejemplo, si vamos a tratar de convencer a alguien de la verdad del Evangelio, es importante que el destinatario del mensaje en cuestión esté relativamente advertido de nuestra intención, no sea que nos escuche por otro motivo y luego se sienta relativamente engañado. Son normas generales que, por supuesto, hay que aplicar con prudencia a los casos concretos. Pero yendo a temas que todos conocemos, el manejo de estos actos del habla ocultos, por parte de personas psicóticas, hacia personas con un yo debilitado y susceptibles de ser alienadas y caer en el engaño, es lo que explica en gran medida que la mayor parte de los autoritarismos comienzan con discursos que luego generan fenómenos de *masificación*, con diversas hipótesis psicológicas explicativas sobre las causas por las cuales la psiquis es pasible de este tipo de manipulaciones.³⁶

³⁵ Ver al respecto la clásica obra de Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1988 y Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990.

³⁶ Sobre este tema, ver Frankl, Viktor (1986), *Ante el vacío existencial*, Barcelona: Herder, 1986 y Freud, Sigmund, «Psicología de las masas y análisis del yo», en *Obras Completas*, Buenos Aires: El Ateneo, 2008: T. III.

Llega entonces el momento de preguntar: ¿qué tiene todo esto que ver con el mercado? Que, precisamente, para muchos, cristianos o no, el mercado sería uno de los mejores ejemplos de manipulación y alienación, porque, en un acto de compra/venta, el vendedor —es habitual pensarlo de ese modo pero podría ser al revés— estaría aplicando una estrategia de venta y por ende tratando de lograr que el comprador compre y, en ese sentido, estaría tratando de manipularlo. Comprador y vendedor se verían como medios, uno con respecto al otro, de sus respectivos fines, y no se trataría al otro conforme a su dignidad.

Es una objeción grave, porque va mucho más allá de cualquier defensa que se pueda hacer del mercado por la vía de su mayor eficiencia o productividad. Es una objeción que toca el núcleo moral de la acción humana en el mercado.

Debemos decir al respecto lo siguiente:

— la posibilidad de manipulación del otro, como posibilidad moral, es innegable, o de lo contrario no habría libre albedrío. Es una posibilidad, por otra parte, no reducida sólo al ámbito del mercado, sino, después del pecado original, a toda relación humana en sí misma buena. Puede suceder en el matrimonio, en las relaciones legítimas de poder, etc. Pero por ese mismo motivo, porque es una posibilidad moral, no es un proceso *necesario* de una determinada etapa de la historia, como en el materialismo dialéctico, y eso es lo que distingue a la alienación dentro de una posibilidad luego del pecado original y la alienación como proceso necesario del capitalismo como etapa de la lucha de clases.³⁷

³⁷ Ver al respecto, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1984), «Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”», en *L'Osservatore Romano*, 1984: caps. 7-9.

- En ese sentido, cabe reiterar que «el mercado» del que hablamos es un proceso espontáneo, connatural a la naturaleza humana que trata de minimizar la escasez (ya hemos tratado este tema), que tiene sus diversas fases de evolución y que no se identifica sólo con el capitalismo concomitante y posterior a la revolución industrial, que, por lo demás, tampoco es moralmente indebido en sí mismo.³⁸
- Los actos de compra/venta en un mercado, y también en las características culturales del mercado en Occidente, son habitualmente una estrategia abierta, anunciada, conocida por conocimiento común del mundo de la vida y del horizonte de pre-comprensión cultural, y en ese sentido no son estrategias maliciosamente ocultas. El mercado implica, precisamente, personas comunicándose, hablando, expresando sus preferencias y valoraciones, con pactos de lectura que dependen de usos y costumbres culturales abiertos. Las *normas* de regateo cuando se compra o se vende un departamento, o las normas de regateo en un mercado indígena de Centroamérica, o las normas de compra/venta en un super-mercado occidental, *se suponen* conocidas para quienes participan en esos «juegos de lenguaje». Yo no puedo denunciar engaño porque vaya a la India o a Nueva York y no conozca las normas implícitas que manejan sus respectivos mercados. En este sentido, *los órdenes espontáneos, en tanto procesos de comunicación de conocimiento disperso, se manejan con actos del habla perlocutivos abiertos* y no caen, por ende, en el carácter casi necesariamente manipulador de un acto

³⁸ Nos referimos al punto 101 de la encíclica *Quadragesimo anno*; ver al respecto *Doctrina Pontificia*, Madrid: BAC, 1964, p. 672; sin olvidar, por supuesto, el famoso punto 42 de la *Centesimus annus*, *op. cit.*

- del habla ocultamente estratégico. O sea: en los mercados (igual que en la política o en las relaciones entre los sexos) se manejan estrategias, pero son abiertas y, en ese sentido, parte de pactos de lectura conocidos implícitamente. Para pasar a otro ámbito, ningún caballero puede sentirse engañado porque una dama rechace su primera invitación salir dando cualquier excusa, cuando en un determinado «juego» ello es entendido como una prueba para ver si el caballero invita del vuelta. Si el caballero decodifica «no quiere salir conmigo, punto», es que no está entendiendo el juego de lenguaje. De igual modo, si un comprador interpreta «el precio es 100, yo compro sólo por 80, punto», es la misma situación. El mercado es por ende un juego de lenguaje abierto. Presuponiendo el conocimiento común de un determinado mundo de la vida y un normal libre albedrío, es un proceso natural de comunicación y no de alienación.
- Desde el punto de vista *jurídico*, un acto de compra/venta puede ser perfectamente *legítimo* aunque la *intención última* de alguno de sus participantes sea «dominar indebidamente» al otro. Ello es así porque, en los actos de compra/venta donde rige la justicia conmutativa, se cumple también que en la virtud de la justicia, un acto puede ser justo aunque la intención última del ser humano sea otra. Y ello es así porque el objeto de la justicia es lo justo. Si yo devuelvo a otro una suma debida, mi acto es justo *aunque* mi intención última sea indebida, por ejemplo, sólo quedar bien con él. Por ende, la justicia humana —esa ley humana que no puede abarcar, precisamente, todo lo exigido por la ley natural—³⁹ no puede pedir el control de las

³⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, I-II, Q. 96, a. 2c.

intenciones últimas de las personas intervinientes, donde entra precisamente el fin último de la acción. O sea, la justicia humana, para seguir la clásica característica tripartita de un acto moral, cae sobre el *objeto*, nunca sobre el *fin* y a veces sobre la *circunstancia* de la acción. O sea, si yo ejecuto un acto de compra/venta sin atentar contra la justicia pero sin mirar al otro en tanto otro, ello es *moralmente* malo por ese «sin mirar al otro en tanto otro», pero *justo desde un punto de vista moral y legal*. Por ello es importante, al realizar un acto de compra/venta, mirar al otro no **sólo** como aquél que está comprando/vendiendo, sino además como lo que es en sí mismo, persona, más allá de que «me sirva». Pero ello está más allá de lo que la ley humana pueda contemplar.

- Por último, alguien podría decir que en el mercado hay engaño si se vende o se compra a un precio mayor o menor *de lo que la cosa vale en sí misma* pero para contestar esa objeción... Debemos pasar el punto siguiente.

b) La ética en los precios

Recordemos que según Santo Tomás el deber ser es un analogado del ser. Ello se desprende de la ética de Santo Tomás y de la filosofía cristiana en general, donde la ley natural no es más que el despliegue de las capacidades de la naturaleza del ser humano. Por eso, desde esa perspectiva, la famosa separación de Hume entre ser y deber ser no tiene sentido.

Por ende, para analizar el *deber ser en los precios* hay que analizar *el ser en los precios*, esto es, la naturaleza de esa relación intersubjetiva que llamamos precios (norma que se cumple, *mutatis mutandis*, para todas las cuestiones de ética económica).

Hasta ahora hemos dicho algo que creemos importante, esto es, que los precios son síntesis de conocimiento disperso, pero hay que extender el análisis de dicha caracterización para el tema que nos compete.

Repasemos dos cuestiones: propiedad y teoría del valor.

Analicemos para ello un caso simple: Juan decide vender su automóvil por U\$S 10.000 y Roberto no lo quiere comprar por más de 8000. Por supuesto, una consecuencia muy importante, a efectos de teoría económica, es que en ese caso no habrá intercambio, pero a efectos de lo que estamos analizando, hay dos cuestiones previas.

Uno. Que Juan *decida* vender su automóvil presupone *la propiedad* de su automóvil. Por ende la oferta, la demanda y los precios presuponen la propiedad de los bienes y servicios que se intercambian. La propiedad de la que hablamos aquí está justificada como precepto secundario de la ley natural, según lo afirmado por Santo Tomás en I-II, Q. 94 a. 5 ad 3, por su utilidad, como un «*adinvenio*» del intelecto humano, que, como hemos visto en todo lo que venimos diciendo, en la economía actual pasa por minimizar el problema de la escasez. La propiedad es sencillamente una institución evolutiva para minimizar el problema de la escasez *y por ello* es precepto secundario de la ley natural.⁴⁰

Dos. Cuando dijimos que los precios son síntesis de conocimiento disperso, dijimos que ello permite leer en el mercado la escasez relativa de los bienes, esto, cuán escaso es un bien. Pero esa escasez no es objetiva, sino,

⁴⁰ He desarrollado en detalle ese aspecto en Zanotti, Gabriel, *Crisis de la razón y crisis de la democracia*, Buenos Aires: UCEMA, 2008. [Online] disponible en www.cema.edu.ar/publicaciones/doc_trabajo.html; e *id.*, «La ley natural, la cooperación social y el orden espontáneo», en *Revista de la Facultad de Derecho N.º 19*, Guatemala: Universidad Francisco Marroquín, 2001.

como todos los fenómenos sociales, inter-subjetiva y subjetiva. ¿Qué quiere decir ello? Que el valor de los bienes en el mercado, que se traduce en los precios, no es una propiedad *de la cosa en sí misma independientemente de su intercambio humano*, sino de la cosa en tanto intercambiada y valorada *por las personas* («subjetivo») que intercambian. Esto es muy conocido por los economistas como *teoría subjetiva del valor*, pero habitualmente choca con la noción escolástica de bien cuyo valor, en tanto «*bonum*», es «objetivo» («la cosa es apetecida por ser buena y no buena por ser apetecida»); y por ello yo la estoy presentando de modo tal que no se produzca ese conflicto, pero no por mi modo de presentación sino porque verdaderamente no lo hay.⁴¹

Por supuesto que el valor moral es «objetivo», en tanto que el bien moral de una acción humana depende de un objeto, fin y circunstancias que no son decididos arbitrariamente por la persona actuante. Por supuesto que además puede haber otro tipo de valores involucrados en una mercancía (artístico, por ejemplo) independientes del acto de intercambio. Por supuesto que el «*bonum*» es un trascendental del ente y como tal el grado de bondad de una cosa depende de su «gradación entitativa», dependiente de su esencia.⁴² Pero nada de ello obsta a que, como hemos visto, la escasez de la que hablamos es inter-subjetiva, en relación a lo humano, y por ello si un bien o servicio no es demandado en el mercado no tiene valor (a ello llamamos subjetividad del valor en el mercado). Puede ser

⁴¹ Hemos desarrollado esto en detalle en nuestra tesis de doctorado de 1990, Zanotti, Gabriel, *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*, op. cit.

⁴² Ver Ferro, Luis S., *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*, op. cit., Tema 3.

que algo «deba» ser demandado por los consumidores, pero lo que determina su precio en el mercado es que efectivamente sea demandado y ofrecido. Por ello los economistas saben que la teoría subjetiva del valor soluciona la famosa «paradoja del valor» de los economistas clásicos: algo tan importante como el agua puede tener menos valor en el mercado que una pepita de oro en la medida de que el agua en determinadas situaciones (no en un desierto) sea más ofrecida en el mercado y el valor de *cada unidad* de agua (que los economistas llaman «utilidad *marginal*») sea menor.

Por ende algo vale en el mercado (repetimos: *en el mercado*) en la medida que una persona valore lo que ofrece y lo que demanda. Pero el precio implica el encuentro entre las valoraciones de oferente y demandante. Si yo valoro mi celular en U\$S 5.000 y nadie me compra por esa valoración, tendré que ir bajando mis pretensiones hasta encontrar un comprador. Pero si mi celular comienza a ser altamente demandado por mucha gente, puede ser que lo venda por esa valuación o más. Esto es, recién en el momento del intercambio se establece el «precio», que depende, como vemos, del *encuentro de las valuaciones subjetivas de oferentes y demandantes*, y por eso los precios indican la «escasez relativa»: porque la escasez en el mercado no depende de la *cantidad objetivamente contable* del bien, sino de *cuánto sea demandado y ofrecido por personas*. Y esto es importante porque, a su vez, como ya explicamos, permite que las expectativas se ajusten: si yo soy oferente (tal vez empresario) de celulares y «leo» que los precios de los celulares suben, tal vez me decida a hacer inversiones adicionales en ese sector, lo cual aumentará luego la oferta de celulares y su precio comenzará a bajar. Todas estas explicaciones, que para algunos economistas (no todos) son muy conocidas, las estamos resumiendo a fines

de comprender la naturaleza de esas relaciones intersubjetivas llamadas precios y por ende poder analizar bien su «deber ser».

Las conclusiones respecto a la ética de los precios, dado en análisis anterior, son las siguientes:

- La decisión de vender o no vender, comprar o no comprar (A), *que es lo que implica que aumente o no la oferta y la demanda*, depende de la propiedad como precepto secundario de la ley natural (B). Por ende, si B es éticamente correcto, A lo será también. Luego, si, por ejemplo, yo decidiera NO vender mi auto, y éste, a su vez, fuera altamente demandado, su *precio potencial tendería a infinito*, o sea, «no se vende». Pero si la propiedad de mi auto es éticamente correcta, entonces que el precio sea «alto» en el sentido de tender al infinito, también lo es. Por ende un «precio alto» no es fruto de una acción inmoral, sino de una propiedad éticamente justificada, frente, a su vez, de una demanda del bien en cuestión.
- La pregunta de si es lícito vender o comprar en el mercado por más o menos de lo que la cosa vale está mal planteada en cuanto que el valor en el mercado es subjetivo en el sentido que lo hemos explicado. La cosa en el mercado vale lo que vale en el mercado. Es casi tautológico. *Si tiene algún otro tipo de valor, no es el valor que conforma los precios.*
- Cuando aumenta la demanda de un bien, alguien con buena voluntad puede decidir mantener el precio como está o bajarlo, pero la cantidad ofrecida del bien se acabará rápidamente. Un convento de benedictinos puede estar vendiendo miel por \$ 10 el frasco. Supongamos que la demanda de miel aumenta repentinamente porque las personas están convencidas de sus propiedades

curativas o lo que fuere. Los benedictinos pueden decidir bajar el precio o más aún, repartir todo su *stock*, y ello parecerá muy meritorio. Pero ese stock se acabará rápidamente. Tienen que producir más cantidad, lo cual requiere más inversión por parte de ellos, lo cual no es nada sencillo y, mientras tanto, si no quieren agotar el stock, deberán (con «necesidad de medio», no «ontológica») ver *si pueden* obtener un precio más alto, *si la demanda les responde*, para que no haya largas filas de demandantes alrededor del convento que luego se queden sin miel, y para, a su vez, obtener un margen adicional de rentabilidad que les permita obtener nuevos créditos para re-invertir en la producción de miel. Nada de ello se produce por la maldad moral de los benedictinos. A su vez, ese nuevo precio de la miel, más alto, atraerá a otro oferentes (*excepto que los benedictinos tengan una licencia exclusiva para producir miel concedida por el gobierno*) que lentamente harán que el precio de la miel tienda nuevamente a la baja.

- Dado el corazón humano después del pecado original, puede ser perfectamente que alguien saque provecho de un precio alto, de un bien que es su propiedad, sin importarle en absoluto el prójimo, sobre todo en situaciones tales como ser vendedor de agua en un desierto, etc. Ello, obviamente, no sería correcto moralmente. Pero entonces, ¿qué hacer? La tentación es que los gobiernos (esto es, otras personas con poder de coacción) intervengan ese mercado y expropien la producción o fijen precios máximos, etc. Pero ello produciría los siguientes resultados: a) como explicamos antes, al intervenir en un precio se borra la fuente de interpretación de la escasez relativa en el mercado y la situación es peor; b) la expropiación de la producción en

cuestión desalienta los incentivos para la producción y la situación es peor, atentando contra el principio de subsidiariedad.

- Desde el punto de vista de la *ley humana*, hemos visto ya que Santo Tomás deja bien en claro que dicha ley no abarca todo lo prohibido por la ley natural. Por ende, vender al precio de mercado puede ser perfectamente bueno desde el punto de vista del objeto, fin y circunstancias de la acción, *o no*, pero en este último caso, por los motivos a y b, no es conveniente que la ley humana interfiera en el proceso de mercado. Lo inteligente es, desde el punto de vista de la ley humana, en un caso de emergencia, que una agencia gubernamental compre el bien en cuestión y lo venda más barato o lo regale y con ello no interfiere con el delicado proceso de precios. Por supuesto, esta propuesta es alto opinable, y depende de condiciones que los economistas han estudiado para los casos de «decisión pública»; en este caso se requerirían condiciones har-to difíciles como que el gobierno sea preferentemente municipal, tenga sus cuentas en orden, no se financie con emisión monetaria o impuestos a la renta,⁴³ etc.
- Los precios en el mercado se manejan en una franja de máximo y mínimo: el límite máximo de venta es aquel más allá del cual no se encuentran compradores, y límite mínimo de compra es aquel por debajo del cual no se encuentran vendedores. Yo puedo querer que mi computadora se venda a U\$S 10.000 pero es muy factible que más allá de 500 no se encuentren compradores; de igual modo, yo puedo querer comprar una computadora (usada) por U\$S 1 pero es muy factible que por debajo de 400 no se encuentren vendedores.

⁴³ Hayek, Friedrich A. von, *Nuevos estudios*, *op. cit.*, cap. 8.

Esos límites están determinados precisamente por la oferta y la demanda del bien en cuestión y no se pueden pasar so pena de que no haya intercambio. Por ende la voluntad del vendedor o comprador en el mercado no «fija» los precios sino que depende de la interacción con la otra valoración. Esa franja es lo que implica el «precio de mercado». Ahora bien, un cristiano debe tener en cuenta el bien de su prójimo y por ende puede ser perfectamente bueno que, al vender algo, en determinada circunstancia, no busque el límite máximo de venta sino el mínimo, pero más allá del mínimo no va a poder bajar. Yo puedo ser farmacéutico y propietario de mi farmacia y ante determinada circunstancia, bajar mi valuación de un medicamento de 100 a 80, pero si lo sigo bajando, por un lado aumentará enormemente la demanda y no voy a poder satisfacerla y, por el otro, los vendedores del medicamento en cuestión dejarán de proveerme. En ese caso, *es perfectamente cristiano seguir vendiendo a 80* y, por otro lado, en una acción *fuera de mercado*, distribuir gratuitamente medicamentos que yo haya podido adquirir con mis recursos, ayuda de una fundación, etc. Hacemos todas estas aclaraciones precisamente para que se vea que la ética de los precios no tiene autonomía absoluta en la determinación de los precios. El nivel de los precios no depende de la buena o mala voluntad de las personas; esta última puede incidir pero hemos visto que el factor básico es la demanda subjetiva de los bienes y todas las consecuencias de la interacción de las valoraciones cuyos ejemplos hemos explicado.

Conclusión: la cosa «en sí misma», esto es, *independientemente de su intercambio en el mercado*, puede tener tal o cual valor, pero ese valor *no* tiene que ver con los precios.

Estos últimos surgen de las valoraciones inter-subjetivas de las personas en el mercado, y *hay que tener en cuenta esto último para analizar la ética de oferentes y demandantes en el mercado*.

Pero este mercado, como hemos visto, no es un mecanismo, que se mueva por acción y reacción, sino un proceso, una inter-acción entre personas. Y el factor que lo mueve hacia una mayor coordinación de expectativas es la referida tendencia al aprendizaje, que se traduce en el factor empresarial. Pero ese papel —el empresario, la empresariedad— ha quedado muy desdibujado ante una ética cristiana. Colocarlo nuevamente en el contexto de una antropología y ética cristiano-católicas, es el cometido de nuestro próximo capítulo.

4. *Hacia una ética de la producción y un análisis de la vocación empresarial*

1. *Pequeño repaso del tema de la escasez y la producción*

Ya hemos visto que, después del pecado original, el ser humano queda expuesto a una situación de escasez que no es mala en sí misma, sino que es una radical insuficiencia de la naturaleza física en relación a sus necesidades culturales, específicamente humanas (inter-subjetivas). Hemos visto también que el ser humano pierde además el don preternatural de ciencia y queda expuesto a una situación de conocimiento disperso *aún más disperso* que el que tuviera en estado de naturaleza «pura», y que el conocimiento que tiene en estado de naturaleza *redimida* es el necesario para la salvación pero ello *no* incluye los demás tipos de conocimiento necesarios para su vida *natural*. Esa escasez, sumada a la dispersión de conocimiento, es la clave del problema económico, parte del cual es, justamente, *cómo producir* aquello que es escaso. Hemos visto que nada tenemos que objetar a la justicia distributiva pero ésta siempre presupone (ya sea la del padre de familia, la del abad de un convento, la del párroco en su parroquia, la del rector en su universidad, la del gobernante en su municipio, y así) precisamente un «pre-supuesto», esto es, un conjunto *dado* de bienes y servicios que hay que repartir, pero esos bienes no pueden ser dados

de la nada, sino que deben haber sido previamente *producidos*. Hay una diferencia cultural evolutiva enorme entre hacer una canoa o un transbordador espacial, pero ambos remiten a un proceso de ahorro e inversión como único método de producción de aquello que no está dado de manera sobreabundante, y hemos visto, en relación a esa escasez, el papel de los mercados, la propiedad y los precios como instituciones que permiten *concentrar el conocimiento e incentivar* ese proceso de ahorro e inversión.

El problema económico *se concentra* entonces en la escasez y la producción de aquellos bienes y servicios que son escasos. La distribución en cambio se concentra en un problema ético: cómo distribuir con justicia *lo que ya ha sido* producido. Pero entonces se produce un desenfoque: concentramos el problema ético *pero también el económico* en la sola distribución (frases tales como «la riqueza está allí, el problema es cómo se la distribuye») y desatendemos el tema de la producción, y, al mismo tiempo, desatendemos también a la ética de la producción. Quiero decir: si enfocamos bien el tema y vemos que el problema económico se concentra en cómo concentrar el conocimiento disperso y por ende producir aquello que es escaso, entonces nos daremos cuenta al mismo tiempo que la ética también tiene que ver con ello. *De lo contrario tendremos el preconcepto negativo de que sólo el que distribuye es bueno y el que produce es sólo un egoísta concentrado en su ganancia*. No. En la producción puede haber mal moral pero también bien moral; como toda acción humana, está abierta a ambas cosas. Y como la tradición cristiana es rica en las advertencias contra la riqueza, vale la pena preguntarse: ¿dónde está *el bien moral* en los procesos productivos?

2. La acción empresarial en el mercado

Para ello, de igual modo que para analizar *la ética* en los precios analizamos *la naturaleza* de los precios, ahora debemos analizar brevemente *la naturaleza de la empresarialidad* en el mercado.

Cuando vimos al mercado como orden espontáneo, vimos que uno de sus principales condiciones era la presencia de una capacidad de aprendizaje por parte de oferentes y demandantes para conjeturar e interpretar las expectativas de los demás participantes en ese «juego de lenguaje». Esa capacidad de aprendizaje compensaba al conocimiento disperso con el que actuamos en el mercado y permitía que las expectativas de oferta y demanda fueran menos dispersas.

Pero, ¿qué significa, más específicamente, ese aprendizaje? Años después, Mises escribió en su tratado de economía que «...como todo sujeto actuante, el empresario siempre ve hacia adelante. Se maneja en las inciertas condiciones del futuro. Su éxito o fracaso depende de cuán correctamente anticipe los sucesos inciertos venideros. Si falla en interpretar el futuro, sale del mercado. La única fuente de la ganancia empresarial está en su habilidad en anticipar mejor que los demás la demanda futura de los consumidores».¹ *El contexto* de este párrafo es el origen de las pérdidas

¹ Mises, Ludwig von, *La Acción Humana*, *op. cit.*, cap. 15. El original inglés es el siguiente: «...Like every acting man, the entrepreneur is always a speculator. He deals with the uncertain conditions of the future. His success or failure depends on the correctness of his anticipation of uncertain events. If he fails in his understanding of things to come, he is doomed. The only source from which an entrepreneur's profits stem is his ability to anticipate better than other people the future demand of the consumers». [Online] disponible en www.mises.org/humanaction/chap15sec8.asp, acceso 2 de junio de 2010. La traducción es propia. Como se puede observar, el

o ganancias en el mercado, para lo cual Mises habla de una especial habilidad de prever y anticiparse a las valoraciones de la demanda. Por eso Mises también hablaba del carácter empresarial de toda acción humana en el mercado:² ya seamos productores, consumidores, ahorristas, inversionistas, empleados o empleadores, todos tratamos de anticipar de algún modo nuestra situación futura en el mercado.

Sobre la base de Hayek y Mises, desde 1973 en adelante, el economista Isreal Kirzner desarrolló la teoría de la empresarialidad como una «alertness» empresarial:³ una habilidad, no adquirida por la educación formal, de «estar alerta» a las oportunidades de ganancia en el mercado. No la pura suerte, sino una capacidad intelectual intuitiva, conjetural, de presuponer por dónde van a circular las valoraciones de los demás participantes en el mercado; una capacidad de interpretación de la situación de mercado que permite ver una oportunidad de ganancia donde otros no la ven. El *contexto* de todo esto es nuevamente explicar de qué modo el mercado, como proceso espontáneo, tiende a una mayor coordinación de conocimiento, en contraposición a los modelos tradicionales de competencia perfecta y en contraposición al modelo shumpeteriano de empresario como creación «destructiva».

¿Por qué hemos aclarado el contexto en todos los casos? Porque para el lector cristiano, esta relación entre ganancia

término «especulador» ha sido traducido no literalmente, dado el carácter moralmente negativo que ha adquirido en el español, cosa que Mises no tenía in mente en absoluto.

² *Op. cit.*

³ Kirzner, Israel, *Competition and Entrepreneurship*, Chicago and London: Chicago University Press, 1973; *id*, *The Meaning of Market Process*, London and New York: Routledge, 1992 e *id*, *The Driving Force of The Market*, London and New York: Routledge, 2000 [trad. esp. *Competencia y empresarialidad*, 2.^a ed., Unión Editorial, Madrid 1998].

y acción empresarial puede parecer descriptiva, sí, pero éticamente deficiente. Claro que no es sólo la ganancia lo que debe mover la acción empresarial, y nosotros mismos lo vamos a afirmar, pero por ello mismo hay que entender el problema que tenían Hayek, Mises y Kirzner entre manos. El problema es si el mercado es un proceso que concentra conocimiento o lo dispersa, si coordina expectativas o al contrario las des-encuentra, en última instancia, si tiende al orden o al des-orden. Por ello centran su atención en que, si alguien «logra mantenerse» en el mercado, es porque *no incurre en permanentes pérdidas*; si no incurre en pérdidas es que *como oferente su bien o servicio goza de demanda efectiva*, y si goza de demanda quiere decir que *ha acertado en conducir los recursos escasos hacia las necesidades de la demanda*, lo cual es parte de la esencia del problema económico. Pero ese «mantenerse o no» en el mercado tiene que ver, sí, con el margen de rentabilidad o pérdida que el oferente obtenga, y por ello el tema «se concentra» en el tema de la «ganancia» empresarial y la famosa rentabilidad. Mantengámonos *por ahora* en ese contexto.

3. *Legalidad, justicia y ley humana en el caso de la ganancia empresarial*

Como sabemos, la moralidad de una conducta humana depende del objeto, fin y circunstancias. Si un empresario obtiene su ganancia en el mercado sin dolo, fraude, violencia o monopolio jurídico indebido, su ganancia es justa (dadas todas las aclaraciones efectuadas anteriormente sobre los precios y la propiedad) independientemente de su fin último y circunstancias diversas. Rige en este caso la misma norma que para cualquier intercambio en justicia

conmutativa: si doy al otro lo que debo y recibo lo que debo, la ganancia es justa más allá del fin último y circunstancias. Y dado que, como ya hemos aclarado, *la ley humana* trata sólo de esta justicia, no corresponde a la ley humana inmiscuirse en los fines últimos de las acciones, ni éstas ni de cualquier otra.

Por lo tanto, desde un punto de vista *legal*, una ganancia puede ser *perfectamente justa*, en la medida que cumpla con las normas que la ley humana puede exigir de la justicia. Ese caso está abierto a que los fines últimos de la acción sean santos, muy buenos, medianamente buenos o definitivamente malos, pero no corresponde a la justicia humana esa cuestión.

Si entramos en la moralidad de la acción, el fin puede ser moralmente neutro y por ende las circunstancias son definitorias. Si uso la rentabilidad obtenida para ir de viaje, ello no es bueno ni malo en sí mismo, y hay que analizar las circunstancias: por qué voy de viaje, la compatibilidad del viaje con otras virtudes, etc.

Si uso la rentabilidad obtenida «para ayudar a los necesitados» (ejemplo típico) ello es moralmente bueno pero también es necesario analizar las circunstancias: si con ello dejo de ayudar a mi familia, o lo hago sólo para aparecer en los medios de comunicación, etc.

Y si la uso sólo para fines intrínsecamente incompatibles con una vida cristiana o incluso incompatibles con virtudes humanas fundamentales, ello es inmoral, claro, *pero no ilegal*. *Este punto cuesta habitualmente al cristiano en la medida que no esté acostumbrado a fijar el límite entre lo moral y lo legal, y por ello la cita de Santo Tomás al respecto que hemos usado muchas veces.*⁴

⁴ I-II, Q. 96, a. 2c.

4. *La vocación empresarial*

a) La vocación empresarial como parte del llamado universal a la santidad

Todo lo anterior es importante como aclaración, como pasos previos, relativamente obvios, aunque olvidados a veces, que nos permiten llegar al punto fundamental: la vocación empresarial.⁵

La vocación empresarial debe enmarcarse ante todo en el tema de la vocación desde un punto de vista de una antropología cristiana. Usos y costumbres lingüísticos y de la praxis cotidiana mostraban a la vocación, no mucho tiempo atrás, como un llamado que Dios hacía a los sacerdotes y religiosos/as, dejando a los demás como «los no llamados». Eso nunca formó parte de la Fe Católica pero en la praxis cotidiana de la Iglesia se lo veía así.

El Vaticano II fue un llamado de atención en ese sentido. Puso las cosas en su lugar y definió al laico como «...todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde...».⁶ Esto es, una caracterización positiva: el laico es llamado a estar en el mundo, no «dejado a su suerte porque no fue llamado». Y, coherentemente con ello, el Vaticano II destacó el *llamado universal a la santidad*, esto es que todos, en cualquier estado,

⁵ Ver Sirico, Robert, *The Entrepreneurial Vocation*, op. cit.

⁶ Vaticano II, op. cit., *Lumen gentium*, N.º 31.

laical, religioso o sacerdotal, *son llamados*, en virtud del bautismo, a realizar plenamente su unión con Dios por medio de la perfección de la caridad que viene de Dios.⁷

Coherentemente con todo lo anterior, uno de los ámbitos donde más se recordó este tema y donde cambió incluso la praxis pastoral de la Iglesia, fue el matrimonio. Nuevamente, mientras una praxis y un pensamiento no escrito veían al matrimonio como «lo que quedaba a los no llamados», e incluso se lo veía como una canalización de una siempre peligrosa sexualidad, a fin de evitar la condenación, el Vaticano II puso énfasis en aspectos que el magisterio anterior nunca había olvidado.⁸ El matrimonio es una vocación, un llamado a la santidad en el mundo laical, un llamado a la perfección cristiana, una Iglesia doméstica,⁹ y su inherente sexualidad, antes cubierta de sospecha hasta que se demuestre lo contrario, es ahora destacada como algo bueno en sí mismo. *No se le da un «sí, pero...», y a continuación una serie de advertencias y admoniciones* (algo de esto ya habíamos comentado en el cap. 1), sino un sí definitorio, no ignorando, desde luego, que después del pecado original, esto tan bello y noble, la sexualidad, puede salirse de su vocación originaria y su orden originario, y que la corrupción de lo mejor es lo peor.

Pues bien: diagnóstico (faliblemente, claro), que en cuanto en cuanto a lo económico, la escasez, el comercio, el mercado y la acción empresarial, estamos igual que con respecto al matrimonio antes de los recordatorios del Vaticano II; no como doctrina escrita, claro, pero sí como

⁷ «...Si bien en la Iglesia no todos van por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad y han alcanzado idéntica fe por la justicia de Dios (cf. 2 P 1,1).» *Op. cit.*, N.º 32.

⁸ *Gaudium et spes*, *op. cit.*, N.º 47-52.

⁹ *Op. cit.*, N.º 49.

pensamiento y praxis cotidiana. No es de extrañar, pues, que hablar de una «vocación empresarial», desde una antropología cristiano-católica, siga siendo algo nuevo.

¿En qué consiste la vocación empresarial? ¿Qué es ese «llamado»? Es, como sabemos, un «emprendimiento», pero, ¿hacia qué?

Allí está la clave. El empresario tiene un pro-yecto. Como todo ser en el mundo, él forja su futuro, se «yecta» hacia delante en el ámbito del mercado. El empresario tiene un sueño, un anhelo, una idea, esto es, una causa formal extrínseca, que se identifica con la causa final, que es lo primero en la intención. El empresario no tiene inicialmente capital, o una inversión realizada: *tiene una idea*, a partir de la cual puede pedir crédito, ir hacia el futuro, combinar factores de producción presentes pensando en un bien futuro. Y para eso necesita rentabilidad, por supuesto, pero como medio, no como fin. El fin es el proyecto. Lo que pone en marcha su energía y su capacidad es esa idea final. Desde un punto de vista antropológico, es lo que le da pasión. Sin pasión, sin ideales, sin vocación, precisamente, los seres humanos caen en la existencia inauténtica, se convierten en robots, son invadidos por la sola razón instrumental y su vida carece de sentido. Y con ello, paradójicamente, su eficiencia cae. El que va al mercado preguntando «qué se vende», ha perdido el sentido de su vida y, paradójicamente, será un mal empresario, al poner el fin exclusivo de su vida en cualquier tipo de rentabilidad, como aquel barco que, sin rumbo fijo, cualquier viento le viene bien.

En la película *Meet Joe Black*,¹⁰ el personaje central es precisamente un empresario, William Parrish, dueño de una

¹⁰ [Online] disponible en www.imdb.com/title/tt0119643/, acceso 2 de junio de 2010; Internet.

prestigiosa empresa de comunicaciones. Uno de los subtramas de la película es que nuestro empresario tiene presiones, por parte del directorio, para realizar una fusión con otra empresa con usos y costumbres éticamente muy cuestionables. La fusión le daría mayor rentabilidad y es jurídicamente irreprochable, pero Parrish percibe que, precisamente, la fusión *lo saca de su proyecto*: una empresa donde la verdad y la honestidad de la comunicación es lo principal. Permanece inflexible en su postura y, debido a una hábil maniobra de uno de los principales accionistas, pierde su puesto como presidente del directorio. Vale la pena escuchar las palabras que los guionistas ponen en su personaje: «...I don't want anybody buying up my life's work and turning it into something it wasn't meant to be. A man wants to leave something behind. And he wants it left behind the way he made it. And he wants it to be run the way he run it - with a sense of honor, of dedication, of truth. Okay?»¹¹ El ejemplo no podría ser más claro: el trabajo de su vida no va a ser comprador *para algo que no estaba destinado a ser*: un modo en el cual hay sentido de honor y verdad.

Por supuesto, cualquier persona de buena voluntad, honorable, puede tener un *proyecto* empresarial. Pero el cristianismo le agrega, precisamente, un valor agregado especial. Las personas descubren, en una vida cristiana, no sólo su vocación humana universal, Dios, sino también su vocación particular, como personas individuales, aquella *esencia individual en cuyo despliegue está contenida su vocación*.¹² La vida cristiana es una vida destinada a descubrir su sentido.

¹¹ [Online] disponible en www.imsdb.com/scripts/Meet-Joe-Black.htm, acceso 2 de junio de 2010; Internet.

¹² Hemos tratado este tema en Zanotti, Gabriel, *Existencia humana y misterio de Dios*, Tucumán: UNSTA, 2008.

Si no es así, es porque el tema del llamado universal a la santidad no está aún maduro en la praxis y el pensamiento de los católicos, y una de sus implicaciones esenciales, a saber, la vocación laical, queda «suelta». El trabajo es precisamente, junto con su familia, «el» medio de santificación del laico.¹³ En la praxis y pensamiento cotidiano, algunas profesiones son vistas como «las tradicionalmente buenas», pero algunas otras quedan en una sombra. El católico promedio siente que su vida «es lo que le quedó», es «lo que no tuvo más remedio que hacer para ganarse la vida»; pocas veces, o nunca, escucha de la pastoral eclesial que ese trabajo es precisamente su medio de santificación, nada más ni nada menos. Y menos aún si «lo que le quedó» es ser comerciante o empresario. Conjeturo —no lo puedo probar, obviamente— que a veces ciertas pastorales para la vida empresarial son realizadas desde una mentalidad que casi sin conciencia de ello lo que hace es tirar agua bendita a algo intrínsecamente sospechoso. Igual que con la comunicación social: no se pudo hacer una pastoral con el paradigma de que los cristianos vayan a un lugar lindante siempre con el pecado. Ningún trabajo es lindante con el pecado, todo trabajo es medio de santificación, excepto que, precisamente, sea una actividad intrínsecamente mala. Pero si pensamos como Platón o Marx, pensando que así somos cristianos (cosa frecuente), entonces las cosas cambian. En Platón los comerciantes eran la parte más baja de la sociedad —y por ello podían tener propiedad— mientras los militares y los filósofos eran los virtuosos. Ese desprecio ontológico y ético hacia lo comercial ha subsistido hasta nuestros días, donde se siguen exaltando las virtudes épicas

¹³ *Lumen gentium*, op. cit., N.º 36.

de culturas guerreras y despreciando a la sencilla paz de las culturas más comerciales. Y para Marx, el capitalismo es intrínsecamente explotador, cosa que, como sabemos, muchos cristianos y muchos teólogos importantes han pensado y aún piensan. Claro, con ello no llegaremos muy lejos: imposible es «santificar» aquello que consideremos intrínsecamente perverso. Y es en parte por ello que en la praxis cotidiana de la Iglesia el tema de la santificación laical a través del comercio y la empresariedad no termina de hacer carne. El laico escucha los sermones de los domingos, dados por un sacerdote en cuya formación hay un mix desordenado de espiritualidad platónica y teología marxista de la liberación, y no puede sentirse sino fuera de todo lo que predica el sacerdote, cuando no retado y menospreciado.

En nuestro enfoque hemos dado suficientes pautas para que todo ello no suceda. En el primer capítulo hemos aclarado que la escasez y todo lo que de ella deriva no es causado por el pecado. Y en el tercer capítulo hemos insistido con algo que también tardará mucho tiempo en llegar. El pensamiento cristiano es intrínsecamente proclive a ver el orden en el mundo *físico, porque está creado por Dios*, y cuando ello fue olvidado, el aristotelismo cristiano medieval hizo una excelente misión al recordarlo. Pero en cambio, el pensamiento cristiano no termina de ver al *orden social*, sino como mucho a un cristiano leviatán, clerical, que tiene que poner orden a la fuerza en una masa irredimible de pecadores. Por ello es tan proclive a los organismos estatales de «control» del mercado. Si a ello agrega la dialéctica marxista de la historia, escondida en «tomar lo bueno» de Marx refiriéndose a la plus-valía,¹⁴

¹⁴ Veamos un ejemplo típico: Sans, Georg, «Que queda de Marx después de 1989», *Criterio* N.º 2.355, 2009.

no terminará de ver nunca al tema del orden espontáneo en el mercado, ni la lógica intrínseca de los precios, la escasez, la demanda subjetiva: pero la consecuencia antropológica y pastoral es que *todo el laicado quedará afectado de «estar-en-ese-mundo-explotador-y-perverso»*, y obviamente todo tema referido a la vocación empresarial será un absurdo. Como mucho, la recomendación que recibirá es que «sólo si es bueno», «sólo si comparte sus bienes», podrá redimirse de una actividad que en sí misma no es nada recomendable y que lo pone siempre en los bordes del infierno.

En nuestro «mundo al revés», en cambio, la empresarialidad es una vocación, un llamado de Dios a santificarse de un modo especial: un pro-yecto, una idea, que necesita la rentabilidad como medio, no como fin. Si el empresario no lo ve es que no se lo hacemos ver, *de igual modo que antes los esposos difícilmente podían verse a sí mismos como llamados a una misión, en la diversidad de dones, tan importante, para cada uno y por ende para el cuerpo de Cristo, como la religiosa o la sacerdotal.*

Ahora bien: dijimos que ese empresario como pro-yecto es un llamado de Dios a todos los hombres, creyentes o no. ¿Pero qué valor agregado le da el cristianismo? Primero, la capacidad de verse a sí mismo como llamado. Ese pensamiento y esa praxis habitual condenatoria de su actividad es un error, incoherente como antes lo era el desprecio a la sexualidad. *No surge de la coherencia de la concepción cristiano-católica del hombre y de la creación.* Al contrario, lo que surge de esa concepción es verse como llamado y, por ende, no «cubrir», sino dar a su vida un sentido y con ello una pasión que lo hace ser mejor empresario.

Ese ser mejor empresario incluye, desde luego, ser tan eficiente y competitivo como los demás. Un empresario cristiano no es un timorato, un *capitis diminutio* que no

pueda competir de igual a igual con los demás: ser bueno en la especificidad del propio trabajo forma parte de la vocación *cristiana* de la vida. Pero a ello le agrega una serie de virtudes que para el catolicismo siempre han sido claves: la austeridad, la frugalidad, el respeto a la palabra, la honorabilidad. No diremos sobre ellas lo ya conocido porque además su concreción prudencial depende de factores culturales.

Pero hablando de cuestiones culturales, una de esas virtudes, la laboriosidad, ha sido asociada habitualmente, por la famosa tesis de M. Weber, a un espíritu protestante en el surgimiento del capitalismo. No corresponde a los fines de este trabajo analizar ahora ese conocido tema. Pero sí nos corresponde señalar que si ciertas culturas católicas presentan costumbres menos afectas al trabajo productivo como hábito, *ello es por motivos culturales precisamente ajenos al mensaje en sí mismo del Catolicismo*. Mariano Grondona, en su libro *Las condiciones culturales del desarrollo económico*,¹⁵ señala que ciertas culturas anglosajonas serían matutinas, mientras que otras, más afectas a lo «latino-católico», serían vespertinas.¹⁶ Para las matutinas, el «ser virtuoso», se concentra (son estereotipos, desde luego) de 9 a 17. Tanto privada como públicamente, lo importante para ser una persona virtuosa se concentra en esas virtudes laborales con las que la persona comienza su mañana. Si luego de las 17 no es tan buen amigo, o no tan buen esposo o etc., ello ya forma parte de una intimidad que incluso queda mal conversar en público. Para las culturas vespertinas, en cambio, la persona puede asistir a su trabajo desganada, puede ser ineficiente, puede no

¹⁵ Grondona, Mariano, *Las condiciones culturales del desarrollo económico*, Buenos Aires: Ariel-Planeta, 1999.

¹⁶ *Op. cit.*, XV, 13.

importarle lo que hace, pero la cuestión es que «después» sea leal a sus amigos, que se encuentre con ellos, que sea buen esposo y padre. Su trabajo queda en segundo plano desde el punto de vista de sus «virtudes sociales».

Obviamente sería muy interesante comenzar con un análisis sociológico de en qué medida es así y sobre todo por qué es así, pero ello, nuevamente, está fuera de los objetivos de este trabajo. Lo importante es señalar que si el «tipo ideal» (en el sentido de Max Weber) de las culturas vespertinas se manifiesta con mayor frecuencia en culturas católicas, ello es, volvemos a decir, un accidente cultural, por más enraizado que pueda estar en un determinado horizonte cultural. Lo coherente a partir del Catolicismo como fe religiosa es creer firmemente que fuimos llamados al mundo «para trabajar»¹⁷ incluso antes del pecado original cuando, ya dijimos, el trabajo no estaba relacionado con la escasez y menos aún con «el sudor» que experimenta el hombre tras la expulsión del paraíso. El católico cree por fe que su vida, en cualquier estado, es un llamado a la santificación, y que por ende su trabajo debe ser visto como medio de santificación *en* el mundo y como medio de santificar *al* mundo: tal como afirmábamos que el Vaticano II lo decía. La contraposición entre trabajo y contemplación, que ha sido tan divulgada por el famoso libro de J. Pieper, *El Ocio y la vida intelectual*,¹⁸ es comprensible como una reacción hacia la *racionalidad instrumental* y el «pensar calculante»¹⁹ que ha invadido a la cultura occidental en desmedro de la capacidad

¹⁷ *Biblia de Jerusalén*, op. cit., Gn 15.

¹⁸ Pieper, Josef, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid: Rialp, 1962.

¹⁹ Heidegger, Martin, *¿Qué quiere decir pensar?*, 1952. [Online] disponible en www.heideggeriana.com.ar/textos/decir_pensar.htm, acceso 2 de junio de 2010; Internet.

de contemplación, capacidad que viene precisamente de esa noción de *intellectus* que analizábamos en el cap. II. Ello se ve también en esa contraposición entre trabajo intelectual y manual que existió en el medioevo y afectó también a Santo Tomás de Aquino.²⁰ Pero, precisamente, *cuan-do el Catolicismo se vive de modo coherente*, vuelve a poner en su lugar a la vida del ser humano como un llamado hacia Dios mediante el despliegue de la propia individualidad, por el carácter de persona. La vocación no es una elección, sino un descubrimiento progresivo de nuestra *esencia individual*, cuyo despliegue es el llamado particular que Dios hace a cada uno, por su nombre. El ser humano, en el Catolicismo, no está arrojado al mundo, sin saber de dónde ni para qué, sino llamado al mundo, desde Dios y para Dios. Desde ese punto de vista, toda la vida del católico debe ser ese despliegue coherente de esa vocación, precisamente, su pro-yecto. Cuando ese pro-yecto tiene resultados rentables, es ahí cuando ese «trabajo» entra en la empresariedad que actúa en el mercado, debiendo ser santificado y visto como importantísimo como cumplimiento del llamado de Dios. Las vocaciones específicamente religiosas, donde el creyente se repliega del mundo —más aún, las solamente contemplativas— nunca han sido, en el Catolicismo, un «odio al mundo», si por mundo se entiende lo creado;²¹ tampoco son un «odio al

²⁰ Ver al respecto Weisheipl, James A., *Tomás de Aquino, Vida, Obras y Doctrina*, Pamplona: EUNSA, 1994.

²¹ Ver al respecto Escrivá de Balaguer, *Amar al mundo apasionadamente*, en *Conversaciones con Escrivá de Balaguer*, Madrid: Rialp, 1986. Aclaremos algo: hemos observado que en general citan a Escrivá de Balaguer sólo los que pertenecen al Opus Dei y los que no, no lo citan por temor a esa identificación. Pero para nosotros es injusto no citar a un autor por esos motivos. Nosotros citamos a todos.

laicado» en sus manifestaciones específicas —trabajo y familia— y menos aún una «huída de las dificultades del mundo». Quienes así viven en el fondo su auto-llamada «vocación religiosa» tienen un conflicto psicológico y no una vocación. La vocación religiosa —no nos referimos al orden sacerdotal, aunque puedan darse juntos— es el llamado a vivir los consejos evangélicos con sus votos específicos y en una determinada comunidad, estado de vida «en sí mismo», más perfecto, pero no necesariamente *para cada uno* (el pequeño olvido de este detalle es lo que retrasó mucho tiempo la conciencia intelectual de la santidad *del laico*). Y en todos los casos —religioso, sacerdote, laico— cada vida es llamada a desplegar su propia vocación: ese despliegue es precisamente *el trabajo más apasionante*, el trabajo de ser uno mismo, de seguir el fin de nuestra vocación y de no desviarnos del camino. Todo católico, en ese sentido, *trabaja* en su vocación. Ese trabajo puede ser intelectual, totalmente contemplativo, no rentado, puede ser menos intelectual (dependiendo de lo que las culturas llamen «trabajo intelectual»); puede ser intelectual rentado aunque no empresarial, y puede ser, finalmente, empresarial en el sentido de que se proyecta una idea en el mercado, en situación de riesgo, que necesita una rentabilidad pero una vez más, no es esa misma rentabilidad el fin último, sino el proyecto, porque está enraizado en esa vocación. Con lo cual volvemos al principio: el católico tiene el valor agregado, desde su fe, de ver claro a su trabajo y a su trabajo empresarial como medio de santificación, de despliegue de su vocación, como una manera de llegar a Dios.

Pero lejos está de haber concluído con esto el análisis de la vocación empresarial. Quedan dos cuestiones esenciales.

b) La dualidad emprendimiento/desprendimiento

Tal vez resulte extraño que hasta ahora no hayamos tocado el tema, el menos de manera explícita, de las riquezas y el aferramiento a las riquezas, tema tan sensible en la tradición católica, y que en principio tendría mucho que ver con el tema del empresario. Y sí, efectivamente, es así, pero no lo habíamos analizado hasta ahora porque necesitábamos despejar el tema de la vocación y el proyecto.

De esos dos temas, y con esas palabras, explícitamente, habla Juan Pablo II en su *Carta a los Jóvenes* de 1985.²² Y se refiere precisamente a la parábola del joven rico, donde este es invitado a despojarse de todas sus riquezas para seguir a Jesús. La respuesta que se da habitualmente, a fin de evitar interpretaciones literales de este pasaje, es que hay que estar *espiritualmente* desprendido de las riquezas aunque uno las posea materialmente.

Pero Juan Pablo II va más al fondo. Se refiere a la vocación del hombre como su proyecto, y ejemplifica con la juventud como un período de la vida donde la gran riqueza es precisamente el «ir hacia adelante», la potencialidad enorme de «pro-yecto» que caracteriza al joven. Y aclara que, cuando el joven rico es invitado a despojarse «de su hacienda» (de sus proyectos *como propios sin referencia a Dios*), no se le propone que «mate» esos proyectos, sino que los entregue a Dios: que ponga su vida en Dios, que entregue su vida a Dios. Y los dos modos fundamentales de vocación en la vida cristiana —consagración religiosa

²² Juan Pablo II, «Carta Apostólica de Juan Pablo II a los jóvenes y a las jóvenes del mundo con ocasión del Año Internacional de la Juventud», en *L'Osservatore Romano*, 31 de Marzo de 1985.

y-o sacerdotal, más el matrimonio— son colocadas por Juan Pablo II como dos formas de entrega.

O sea, el «vende y da todo a los pobres» implica: entrega tu vida a Dios. Esto es, haz fructificar máximamente tus dones y las riquezas²³ que Dios te ha dado, porque sólo en esa entrega fructifican.

Pero, ¿qué tiene que ver esto con la vocación empresarial?

Que, precisamente, los seres humanos tendemos a enamorarnos de nuestros proyectos, sean proyectos empresariales o de otro tipo. Tendemos a apropiarnos de ellos, a tenerlos como propios. No es cuestión, entonces, de ser un empresario cristiano porque se viva un proyecto para el cual la rentabilidad es un medio y no un fin. Hace falta algo más, como el joven rico. *Hace falta des-prenderse del proyecto.*

Pero, ¿no es ello contradictorio con la acción empresarial? ¿Cómo alguien va a emprender y al mismo tiempo des-prenderse?

El Evangelio es precisamente un texto rico en el manejo de estas paradojas, y un famoso pasaje nos da la clave: «Señor, si puedes, líbrame de este Caliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya».²⁴ En ese desgarrador pasaje tenemos la clave de la vida cristiana. Podemos pedir, sí, y ello incluye desear que nuestros proyectos vayan —coherentemente— hacia adelante, pero si al mismo tiempo añadimos siempre «pero que no se haga mi voluntad, sino la tuya», entonces al mismo tiempo nos des-prendemos de él, lo ponemos en manos de Dios. Lo llevamos adelante, sí, pero más tranquilos, más livianos, más —precisamente— desprendidos.

²³ Algo en lo cual Sirico, *op. cit.*, se detiene particularmente.

²⁴ *Biblia de Jerusalén, op. cit.*, Mt 26, 39.

Y esto es clave para toda antropología cristiano-católica: el hombre siempre busca en su actuar su propia perfección²⁵ (que sólo encuentra en Dios) dado que toda acción, por más altruista y des-interesada que fuere, redundará *por ello mismo* en su mayor perfección moral. Pero cuanto más ponga el ser humano su mirada sobre sí mismo, olvidándose de Dios y del prójimo, menor perfección de sí mismo logrará. He allí la paradoja cristiana. Lo cual se cumple en todos los ámbitos de la vida: quien quiera ganar su vida la perderá, quien quiera perderla la ganará.²⁶ Y en el ámbito empresarial, esto significa que el desprendimiento en tanto abandono a la voluntad de Dios facilitará virtudes de otro modo muy difíciles en ese ámbito: la calma, la paz, la capacidad contemplativa y reflexiva, que permiten, precisamente, una mayor eficiencia en la propia tarea específica desde un punto de vista del aspecto sano de la razón instrumental. Una de las grandes paradojas negativas de la razón instrumental y positivista dejada a sí misma es que ese racionalismo, al no ver los límites de la razón, atenta contra la misma razón. Si esto sucede así en la ciencia, cuestión denunciada por la evolución del debate desde Popper hasta Feyerabend,²⁷ cuánto más en otros aspectos más cercanos del mundo de la vida humanos. La racionalización de los mundos de la vida atenta contra la misma razón. ¿Por qué? Porque le quita algo fundamental que vimos en el cap. II: la creatividad. La razón instrumental, abandonada a sí misma, ha cubierto, a todos

²⁵ Derisi, Octavio Nicolás, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, op. cit., y Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, op. cit., Libro I, cap. 91.

²⁶ *Biblia de Jerusalén*, op. cit., Mt 16, 24-25.

²⁷ Ver Zanotti, Gabriel J., *Hacia una hermenéutica realista*, op. cit., cap. 3.

los ámbitos de la vida humana, de pasos, de controles, de evaluaciones, de controles de calidad, de estadísticas, de asesores de imagen, de estrategias comunicativas, de discursos preparados, de declaraciones consensuadas en largas reuniones, de paradigmas cerrados y de métodos... Y especialmente lo ha hecho con aquellos ámbitos *particularmente sensibles al daño*, como los educativos y religiosos, Todo ello en desmedro de la creatividad (en los ámbitos educativos quien escribe podría dar amplio testimonio vital de semejante desastre; y en el ámbito religioso y eclesial, algo así puede llegar a matar la esencia misma de la Fe). En la vida empresarial, ello quita la creatividad que, según la Escuela Austriaca, como explicamos en este mismo capítulo, es la clave de la *alertness* empresarial. Relacionando ello con la sana paradoja cristiana de la cual estábamos hablando, el empresario cristiano que se abandona a la voluntad de Dios tendrá una vacuna personal contra esa racionalidad instrumental que paradójicamente le quita lo más propio: su creatividad. Excepto, claro, que esa falta de creatividad, que esa vida muerta, ese aburrimiento existencial, sea sostenido por la unión con todo el aparato de control y protección estatal, amalgama más que intoxicante de racionalidad instrumental que algunos llaman «capitalismo».

Todo lo anterior es totalmente compatible con la gran tradición mística del catolicismo, tradición de una enorme riqueza de la cual nombraremos sólo a tres: San Juan de la Cruz,²⁸ Santa Teresa²⁹ y Edith Stein.³⁰ En los tres, con analogías profundas como la noche, el castillo anterior,

²⁸ San Juan de la Cruz, *Poesía completa y comentarios en prosa*, Buenos Aires: Planeta, 2000.

²⁹ Santa Teresa, *Obras Completas*, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998.

³⁰ Stein, Edith, *Ciencia de la cruz*, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1994.

etc., el mensaje es análogo: el yo debe desprenderse de sí mismo, amar a Dios de un modo tal que *sólo Dios* sea el todo la vida cristiana. El yo debe desprenderse de sí, y tan apegado a sí mismo está después del pecado, que ese desprendimiento implica la noche (San Juan de la Cruz), ir penetrando en la habitación más íntima del castillo interior (Santa Teresa), ir vaciando al yo de sí mismo como a una caverna se la vacía de su propio aire para que penetre sólo Dios.³¹ Pero esto no es la mística oriental, donde, en principio, el yo desaparece realmente y se funde con un todo impersonal.³² No, la vida cristiana es un encuentro de tú a tú, personal, donde Dios es persona y el ser humano es persona y ninguna de las dos personas deja de ser persona. ¿Cómo se pueden unir entonces tan íntimamente? Por la diferencia entre el «hombre viejo» y el «hombre nuevo» y la acción de la Gracia de Dios. El despojarse de sí mismo es despojarse del hombre viejo, «penetrado» por el pecado original, para que sea «redimido» por la Gracia que implica un análogo nuevo nacimiento, el «hombre nuevo». Pero ese «yo» del hombre nuevo es el que se abandona y encamina totalmente a Dios y se sumerge en él, no despersonalizándose, sino encontrando en la Gracia de Dios la fuente necesaria y única de su fin último y perfección como persona.³³ De allí la unión íntima, que San Juan de la Cruz compara permanentemente con el matrimonio³⁴ y ha llegado a llamarse matrimonio espiritual.³⁵

³¹ *Op. cit.*, p. 252.

³² Ver Quiles, Ismael, *Filosofía Budista*, Buenos Aires: Troquel, 1968. Segunda parte.

³³ Ver Maritain, Jacques, *Los grados del saber*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1983: cap. 3. Segunda parte.

³⁴ San Juan de la Cruz, *Poesía completa...*, *op. cit.*, *Cántico Espiritual*.

³⁵ Stein, Edit, *Ciencia de la cruz*, *op. cit.*, II, 3.

Toda esta unión con Dios, fruto de la Gracia, implica una vida contemplativa (por estar contemplando al misterio de Dios) que es, a su vez, fuente de una vida «activa». El episodio de Marta y María³⁶ no implica un desprecio para con el «estar haciendo» sino una sutil advertencia: quien se focalice en las muchas cosas que está haciendo, olvidado de lo más importante (la contemplación amorosa del misterio de Dios), sufrirá una nueva paradoja: no podrá hacer bien las muchas cosas que está haciendo. Quien se focalice en Dios, en cambio, podrá «ocuparse de muchas cosas» con la milagrosa (por la Gracia) eficiencia de una vida de obras que emanan de una Gracia contemplativa (como fueron muchas vidas de muchos santos que hicieron grandes *empresas*). Para decirlo en términos antiguos, la vida contemplativa lleva a la acción, como del centro del tronco emergen las ramas; si el centro se seca, así las ramas. La razón instrumental ha invertido el orden: ve los efectos pero no la causa.³⁷ La causa del hacer está en el contemplar; acción sin contemplación es moverse sin rumbo, sin proyecto y sin pasión y, finalmente, morir en la repetición de un paradigma mecánico y robótico.

Ese amor contemplativo *total* a Dios no implica el desprecio a las creaturas,³⁸ sino al contrario, un amor a todos los seres humanos como Dios los ve y los ama, y un amor hacia todas las creaturas al ver en ellas la magnificencia de su creador. El amor al prójimo emerge precisamente del amor a Dios. La unión con Dios no conduce al solipsismo

³⁶ *Biblia de Jesuralen*, op. cit., Lc 10, 38-42.

³⁷ He tratado este tema en Zanotti, Gabriel, *Existencia humana y misterio de Dios*, op. cit.

³⁸ Ver Escrivá de Balaguer, J., «Hacia la santidad», en *Amigos de Dios*, Buenos Aires: Buenos Aires Edita, 1991.

ni al autismo, al contrario, enfatiza la mirada a la realidad como lo creado, y dentro de lo creado, la mirada al toda creatura como hermana en la creación.

Si pensamos que todo esto es un mundo a parte de la acción empresarial, entonces verdaderamente no terminamos de hacer carne *la santificación del laicado* ni las explicaciones efectuadas sobre la vocación, el proyecto, el des-prendimiento *como fuente* de emprendimiento y la contemplación *como fuente* de acción, o que, en última instancia, seguimos viendo al mercado como un mal irredimible. Sólo por ello nos puede resultar todo esto como *conceptualmente* extraño, que *no* es lo mismo que *humanamente*.... ¿Difícil? Más allá de difícil, pero volveremos a ello más adelante.

c) La mirada al otro en tanto otro

Pero falta un tema implícito en todo lo anterior pero indispensable para darle una adecuada conclusión.

En la filosofía contemporánea se ha enfatizado el tema del «otro» en la relación de diálogo,³⁹ como ya habíamos explicado en el punto 4.a. Desde el punto de vista de una antropología católica, esto es fundamental. La santificación del mundo de la vida implica precisamente un acostumbramiento a mirar al otro en tanto otro, esto es, como una persona, creada a imagen y semejanza de Dios, fin en sí mismo en ese sentido y nunca, por ende, como un mero engranaje al servicio de otros planes (aunque esos planes tengan buena intención). La mirada al otro en tanto otro implica, precisamente, desgajar nuestra mirada desde una

³⁹ Ver por ejemplo Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, Barcelona: Taurus, 2000.

razón instrumental, donde el otro es «calculado», no «mirado como otro»: calculado en tanto *sólo* importe su eficiencia para los propios planes, evaluado *sólo* en tanto «eso»: una relación yo-eso,⁴⁰ no yo-tú.

Obviamente, sin las aclaraciones efectuadas en el referido punto 4.a., todo esto es lo que se aduce precisamente como contrario a la vida comercial y empresarial, pero ya hemos aclarado que la cuestión radica en mirar al otro *sólo* como instrumento, olvidando su «otredad». Ya hemos aclarado también que esta sutil diferencia de enfoques en tanto a la mirada no pasa por la ley humana positiva. Pero agreguemos ahora lo siguiente:

- esta mirada al otro en tanto otro constituye lo central de la vida cristiana en tanto cristiana, y debe darse no sólo en la vida empresarial sino en todos los aspectos de la vida humana, que también pueden verse afectados *por el reduccionismo de la sola razón instrumental*. El obispo puede ver al sacerdote como mero instrumento, el decano puede ver al profesor como mero instrumento, el profesor puede ver al alumno como mero instrumento. En todos los casos, lo que reconvierte esa mirada en cristiana es ver el otro como alguien cuya dignidad va más allá del cumplimiento eficiente de su rol. Justamente, si hay algo *cristiano* que caracteriza al poder es el mandamiento de Cristo de ponerse al servicio de aquellos que son «gobernados».⁴¹ Jesucristo no propone cambiar revolucionariamente las estructuras tradicionales humanas donde debe haber relaciones de jerarquía, sino reconvertirlas en *servicio a*; incluso todo el cristianismo reconvierte el *Dominus*

⁴⁰ Buber, Martín, *Yo y tu*, op. cit.

⁴¹ *Biblia de Jerusalén*, op. cit., Mc 10, 41-45.

- de Dios al hombre en «os he llamado amigos».⁴² Un «servicio» donde el gobierno legítimo no se coloca a su vez como un mero instrumento, sino un servicio que es tal justamente porque la mirada es al otro en tanto otro. Este es así, volvemos a aclarar, en todos los ámbitos donde el mundo de la vida sea re-convertido por el cristianismo y por ende el solo reduccionismo de la razón instrumental sea superado por el amor al otro que constituye la esencia de toda aquella santificación de la que hablábamos en el punto anterior. Ya no hay amo ni esclavo sino todos hermanos del mismo Dios.
- Tal vez fue esta la intuición que tuvo Juan Pablo II cuando en la *Laborem exercens*⁴³ distinguió entre trabajo en sentido subjetivo y objetivo.⁴⁴ En aquel momento, en algunos debates se preguntaba por la relación de todo esto con la fijación de salarios, y yo mismo intervine en su momento.⁴⁵ Pero ahora mi preocupación es otra: en qué medida Juan Pablo II, fiel a su tradición personalista, no estaba pensando en algo aún más importante: cómo insertar esa dignidad humana, no reducible a su sola productividad, en lo económico, donde la productividad del trabajo tiene una relación necesaria con el nivel de salarios. Un intento de respuesta, en cuanto a debates sobre salario justo, salario libre, salario mínimo, etc., ya la di en su momento y mantengo sus lineamientos generales,⁴⁶ pero lo que ahora

⁴² *Biblia de Jerusalén*, op. cit., Jn 15, 15.

⁴³ Juan Pablo II, «Enc. *Laborem exercens*», en *L'Osservatore Romano*, 20 de Septiembre de 1981.

⁴⁴ *Op. cit.*, 6.

⁴⁵ Ver Zanotti, Gabriel, «Una encíclica discutida», en *Rumbo Social* N.º 30, 1985.

⁴⁶ Zanotti, Gabriel, *Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia*, op. cit., cap. 4: 1.

nos interesa es otra cosa. La preocupación de Juan Pablo II iba más allá de este debate, va por el tema de la dignidad de la persona más allá de la utilidad que el trabajo de una persona pueda tener respecto de otra, y esa preocupación no sólo es totalmente legítima sino que constituye parte del centro de toda ética cristiana. Y, en el tema que nos ocupa, tiene que ver con esa mirada que todo cristiano debe dar a otra persona en tanto otra, más allá del rol que esté cumpliendo y las exigencias que por justicia deba cumplir.

- Esta última cuestión —las exigencias que una persona deba cumplir en justicia— no es ajena al cristianismo ni contrapuesta con la mirada al otro en tanto otro. *Todo* lo escrito en este libro manifiesta que el cristianismo nada tiene que ver con la holgazanería ni con vivir sin trabajar.⁴⁷ Que en una relación de trabajo ambas personas deban «mirarse como tales» no quita en absoluto que no se deban cumplir las pautas del contrato laboral, no sólo no lo quita sino que todo cristiano debe también, precisamente por la santificación de su trabajo, ver a su trabajo, si es empleado, como proyecto más allá de la justa rentabilidad (salario) de su trabajo. Por ende, que un cristiano deba ser eficiente en su trabajo es totalmente compatible con que su dignidad no se reduzca sólo a su eficiencia. Pero esto tiene una razón adicional una vez que lo miramos desde la ética de la escasez. El trabajo rentado tiene que ver siempre con una demanda de trabajo como factor de producción, producción de bienes y servicios demandados por los consumidores. Si no hubiera escasez, no habría problema económico y podríamos gastar los factores de

⁴⁷ *Biblia de Jerusalén, op. cit.*, T. III, 7-12.

producción con total despreocupación. Pero dado que «hay» escasez, entonces *es justo* que los factores de producción sean economizados —esto es, combinados del modo menos costoso posible— en función de la demanda de los consumidores, que señalan lo prioritario en el mercado. Entonces *es justo*, a su vez, que, para minimizar la escasez —que es parte del bien común— una persona sea pagada en función de su producción para esos bienes y servicios escasos. Si alguien pretendiera ser pagado por algo que los consumidores *no* demandan, entonces estaría privilegiando su bien particular sobre el bien común. Yo, por ejemplo, vivo de ser profesor de filosofía. Pero si (Dios no lo quiera) todas las personas dejaran de demandar todos los servicios académicos relacionados con mi profesión, ¿hasta qué punto sería justo que las personas tuvieran que derivar coactivamente sus recursos hacia mí? ¿Hasta qué punto sería justo que las demás personas tuvieran que seguir pagando un servicio que no demandan? Porque lo que está en juego es la escasez. Si las personas deciden emplear sus recursos en otros bienes y servicios y no en clases de filosofía, pero se las obliga a hacerlo, tendrán menos para demandar aquello que para ellas es prioritario. ¿Es eso justo? Supongamos que alguien dice que sí porque la filosofía «es muy importante en sí misma». Entonces hay dos alternativas. Una, sin coaccionar a nadie, es financiarla con una fundación sin fines de lucro. Justamente, cuanto mejor funcione el mercado, los recursos disponibles para este tipo de actividades serán mayores. Segundo, financiarla desde el gobierno pero ahora vemos la dificultad ética de esta solución: ello no es una inversión, sino un gasto, cuyos recursos se obtienen coactivamente de impuestos y por ende menores serán los recursos que

las personas tienen y que libremente habrían utilizado en otras actividades. Desde una ética cristiana el tema queda abierto pero al menos «advertido»: no podemos seguir pensando en este tipo de soluciones como si la escasez no existiera y como si los gobiernos fueran el mismo Jesucristo multiplicando los peces sin coste para nadie.

Pero entonces, volviendo a nuestro tema, es justo que un cristiano vea la perspectiva «objetiva» (en términos de Juan Pablo II) de su trabajo, su «utilidad», aunque no deba ser reducido a ella. Qué hacer con personas que tienen capacidades especiales que no puedan insertarse en un mercado laboral tradicional es otra cosa, y con justicia se pueden emplear para ello soluciones ya estatales ya privadas, pero en la medida que podamos trabajar normalmente *debemos* hacerlo. *En última instancia, todos debemos tener, como Spinoza, nuestro cristal que pulir.* Ojalá ello pudiera ser el proyecto de nuestra existencia, pero si no, no es justo pedir ser subsidiados en la medida que los recursos sean escasos. Por ende una ética cristiana de la producción implica ambas cosas: una mirada al otro en tanto otro, más allá de «para qué sirva», y a su vez, una justa ponderación de la utilidad de su labor, como un principio básico del bien común dada la escasez de recursos.

- Con todo esto llegamos al punto central de la ética empresarial que queríamos destacar en esta «mirada al otro en tanto otro». La tan estudiada «responsabilidad social» del empresario tiene en este punto algo fundamental, que no pasa por habituales gastos a actividades de bien público no rentables. Que, incluso, pueden ser calculadas aburridamente igual que otro gasto del presupuesto, y quedar así absorbidas por el reduccionismo

de la racionalidad instrumental. *La especial responsabilidad que un empresario cristiano tiene ante su prójimo es tratarlo y mirarlo como otro*, lo cual implica la educación de virtudes muy especiales que sólo un contexto cristiano puede otorgar.

Para esto, empresarios y gerentes⁴⁸ cristianos, si lo son, deben «abajarse» a su empleado y tratarlo como prójimo: ir hacia donde está, hablar con él, mirarlo a los ojos con una mirada cristiana. Nos hemos acostumbrado —*y no sólo en las empresas*— a estructuras donde los que toman las decisiones están escondidos, ocultos, no aparecen como personas ante su «personal». Los cristianos nos hemos acostumbrado a trabajar así, mientras hablamos de responsabilidad social, que queda encerrada nuevamente en los cánones de la racionalidad instrumental. Los cristianos no nos hemos tomado en serio lo que el Génesis relata: «...Yahvéh Dios se paseaba por el jardín a la hora de la brisa...»,⁴⁹ ni nos hemos tomado en serio al Nuevo Testamento donde Cristo es el primero en hablar y dialogar⁵⁰ Somos capaces de donar millones a personas lejanas y desconocidas pero incapaces de bajar dos pisos y hablar con quien justamente no nos reporta con ese diálogo ningún beneficio monetario. No nos hemos acostumbrado al lenguaje dialógico ni al diálogo crítico, tememos perder autoridad porque en el fondo carecemos de la autoridad moral del ser cristiano y seguimos encerrados en la dialéctica anticristiana del amo y el esclavo. Lo que muestra verdaderamente a la santidad del empresario no es sólo, por

⁴⁸ Sobre la distinción entre gerentes y empresarios, ver Mises, Ludwig von, *La Acción Humana*, op. cit., cap. 15: 10.

⁴⁹ *Biblia de Jerusalén*, op. cit., Gn 3, 8.

⁵⁰ *Biblia de Jerusalén*, op. cit., Jn 4 1-14.

ende, su pro-yecto y su desprendimiento, sino este trato, esta mirada, que, si falta, falta porque en el fondo no hay cristianismo vivido, sino meramente declamado y muerto en el desierto de la burocracia instrumental. Por supuesto, podríamos terminar esto con el Evangelio, si de antropología cristiana se trata: «Para los hombres, es imposible, mas no para Dios, porque todo es posible para Dios».⁵¹

⁵¹ *Biblia de Jerusalén, op. cit.*, Mc 10, 27.

Índice de nombres

- | | |
|---|--|
| Adorno, Theodor, 87n, 92 | Freud, Sigmund, 94 |
| Artigas, Mariano, 39n, 76, 76n,
77n | Friedman, Milton, 66n |
| Austin, John L., 94n | Gadamer, Hans G., 20, 20n, 41n |
| Benedicto XVI (Ratzinger, Joseph), 64n, 69, 86n | Gallo, Ezequiel, 69n, 79n |
| Benegas Lynch (h), Alberto, 23n | Gilson, Etienne, 21, 38, 38n,
44n, 69, 83, 83n |
| Bergada, María Mercedes, 29 | Grondona, Mariano, 120, 120n |
| Buber, Martin, 92, 92n, 13n | Habermas, Jürgen, 92, 92n, 93,
93n |
| Caldwell, Bruce, 59n | Hayek, Friedrich A. von, 21,
22, 25, 66, 66n, 67, 68, 79,
76n, 78, 78n, 80, 80n, 83n,
91n, 104n, 110, 111 |
| Chafuén, Alejandro, 23n | Heidegger, Martin, 121n |
| Coreth, Emerich, 51n | Horkheimer, Max, 87n, 92 |
| Crespo, Ricardo, 66n, 68, 68n | Hume, David, 69, 69n, 71, 98 |
| Derisi, Octavio N., 31n, 34n,
126n | Husserl, Edmund, 38, 46, 46n,
47, 47n, 51, 68, 75 |
| Escrivá de Balaguer, José María,
122n, 129n | Jaki, Stanley, 62n |
| Fabro, Cornelio, 29n, 30n, 61n,
69 | Juan Pablo II (Wojtyla, Karol),
48, 73n, 93, 93n, 124, 124n,
125, 132, 132n, 133, 135 |
| Ferguson, Adam, 69, 69n, 79 | Juan XXIII, 31n |
| Ferro, Luis S., 30n, 32n, 61n, 100n | Kant, Immanuel, 24, 39, 63,
63n, 64, 93 |
| Feyerabend, Paul, 62n, 65, 65n,
126 | Kirzner, Israel, 110n, 111 |
| Frankl, Viktor, 94n | |

- Koyré, Alexander, 62n
 Krause, Martín, 90n
 Kuhn, Thomas, 62n, 63n, 65
- Leocata, Francisco, 46, 46n, 47n
 León XIII, 23, 78n
 Levinas, Emmanuel, 130n
 Loncán, Enrique, 23n
- Maritain, Jacques, 69, 128n
 Mises, Ludwig von, 22, 67, 79,
 80n, 82, 82n, 109, 109n, 110,
 110n, 111, 136n
- Ott, Ludwig, 27n
- Pascal, Blaise, 35, 35n
 Pieper, Josef, 43n, 44, 121, 121n
 Pío XII, 86n
 Popper, Karl., 64, 64n, 65, 65n,
 85n, 126
- Quiles, Ismael, 128n
- Ravier, Adrián, 90n
- San Juan de la Cruz, 127, 127n,
 128, 128n
- Sans, Georg, 118n
 Santa Teresa, 87, 127n, 128
 Santo Tomás de Aquino, 7, 12,
 19-21, 28n-30n, 32n, 33n,
 36n-45n, 49n, 50n, 60n, 68,
 70n, 75, 76n, 77n, 97n, 122,
 122n, 126n
 Sciacca, Michele F., 44n, 60n,
 77n
 Shea, William R., 77n
 Sirico, Robert, 16, 55n, 113n,
 125n
 Smith, Adam, 69, 69n
 Stein, Edit, 37, 37n, 46, 127,
 127n, 128n
- Thomsen, Esteban, 65n
- Weber, Max, 64, 64n, 68, 120,
 121
 Weisheipl, James A., 122n
 Welte, Bernhard., 31n
 Wittgenstein, Ludwig, 94n
- Zanotti, Gabriel J., 7-9, 12-17,
 23, 23n, 25, 32n, 63n, 65n,
 68n, 79n, 82n, 90n-92n, 99n,
 100n, 116n, 126n, 129, 132n

