





**Economía de Mercado  
y  
Doctrina Social de la Iglesia**

- Segunda Edición -



**Gabriel J. Zanotti**

**Economía de Mercado  
y  
Doctrina Social de la Iglesia**

- Segunda Edición -



*Ediciones Cooperativas es un emprendimiento cooperativo de docentes de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires para difundir sus trabajos e investigaciones*

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 11793



Zanotti, Gabriel J.

Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia - 1a ed. -  
Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2005.

190 p. ; 21x14 cm.

ISBN 987-1246-06-4

1. Economía Social. 2. Doctrina Social de la Iglesia. I. Título  
CDD 330 : 230

© 2005 Zanotti, Gabriel J.

Derechos exclusivos

© 2005 Ediciones Cooperativas

Tucumán 3227 (1189)

Buenos Aires – Argentina

☎ (54 011) 4864 5520 / (15) 4198 5667

1º edición, Octubre 2005

✉ <http://www.edcooperativas.com.ar>

✉ [info@edcooperativas.com.ar](mailto:info@edcooperativas.com.ar)

Hecho el depósito que establece la ley 11.723

*Impreso y encuadrado por:*

Imprenta Dorrego. Dorrego 1102, Cap. Fed.

1ª. ed. Tirada: 100 ejemplares. Se terminó de imprimir en Octubre de 2005.

Editorial asociada a:

IMPRESO EN ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINE

CÁMARA ARGENTINA DEL LIBRO

## ÍNDICE GENERAL

<b>Nota para esta segunda edición (2004).....</b>	ix
<b>Índice analítico.....</b>	xvii
<b>Abreviaturas utilizadas.....</b>	xxi
<b>Prefacio (1984).....</b>	1
<b>Capítulo 1: La primacía del bien común.....</b>	5
1. Qué es el bien común.....	5
2. El bien común debido.....	7
3. Bien común y derechos de la persona. De la primacía del bien común contra del antipersonalismo.....	10
4. Bien común y ley humana positiva.....	11
<b>Capítulo 2: El principio de la subsidiariedad.....</b>	13
1. Planteo del problema.....	13
2. El principio en cuanto tal.....	14
3. La delimitación de las competencias específicas.....	16
4. El principio de la subsidiariedad y el respeto a la dignidad de la persona humana.....	19
<b>Capítulo 3: La función social de la propiedad.....</b>	23
1. Planteo del problema.....	23
2. El principio en sí mismo. Su fundamento.....	24
3. La libre iniciativa privada y el bien común.....	27
4. Justicia, Caridad y Propiedad.....	35
5. Propiedad y demás derechos personales.....	42
<b>Capítulo 4: La justicia en las retribuciones laborales.....</b>	43
1. Planteo del problema.....	43
2. Doctrina marxista y doctrina católica.....	43
3. El salario justo.....	46

<b>Anexo 1: La "Laborem Exercens".....</b>	<b>59</b>
<b>Anexo 2: Las relaciones internacionales y la "Populorum Progressio".....</b>	<b>71</b>
<b>Anexo 3: Los "derechos sociales".....</b>	<b>73</b>
<b>Anexo 4: El problema de la Revolución Industrial.....</b>	<b>79</b>
<b>Anexo 5: La economía de mercado y la concentración de capitales.....</b>	<b>85</b>
<b>Anexo 6: Ensayos posteriores a 1984 que actualizan el contenido de este libro.....</b>	<b>89</b>
<b>Apéndice: Versión latina oficial de las citas de los documentos del Magisterio utilizados.....</b>	<b>151</b>
<b>Reflexión Final (1984).....</b>	<b>161</b>

## NOTA PARA ESTA SEGUNDA EDICIÓN

Este libro fue escrito en 1984 y publicado en Buenos Aires en 1985. Han pasado ya varios años, y su contenido expresa una parte fundamental de mi existencia, aunque aparentemente dormida ante otros temas que han ocupado posteriormente mi vocación: la filosofía de las ciencias, ciertos estudios de fenomenología y hermenéutica, la filosofía, en suma.

Pero una parte fundamental de la existencia no significa necesariamente la vocación primordial. El libro no fue resultado de un tema que me resultara entretenido o agradable, ni tampoco lo es ahora. El libro fue y sigue siendo una ineludible exigencia ética de coherencia.

Mi primera experiencia intelectual profunda fue con el pensamiento de Mises y Hayek. Fue después que fui formado en el más estricto tomismo dominico, entre los años 79 y 83, y junto con ello se afianzó mi fe católica, mi fe en la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. La doctrina social “de la Iglesia” ya no podía ser, por ende, extraña a mi propio horizonte personal. Se exigía, por ende, una obvia aclaración sobre la no contradicción entre ambas perspectivas. En principio, la no contradicción parecía simple, pues una de ellas –el libre mercado- se refería al bien común temporal, mientras que la otra –la Iglesia- se refiere a la redención Sobrenatural, pero la doctrina social de la Iglesia presenta un peculiar punto de intersección donde había conflictos que tenían que ser resueltos.

En su momento, el libro tuvo una pequeña difusión en ambientes muy especializados en Doctrina Social de la Iglesia. Hubo en su momento una sola objeción importante, al menos para mí. Dicha objeción me fue formulada oralmente por el Dr. Carmelo Palumbo, y era muy clara. Yo afirmaba la no contradicción de la economía de mercado con la Doctrina Social de la Iglesia. Pero los autores desde los cuales afirmaba la economía de mercado –Mises y Hayek- tenían ellos mismos ciertos elementos filosóficos contrarios al derecho natural desde la cual la doctrina social de la Iglesia es afirmada. ¿Entonces?

He comenzado desde allí un programa de investigación que tiene mucho que ver con los mis estudios posteriores de filosofía de las ciencias sociales, donde gran parte de temas y aspectos de la epistemología de Mises y Hayek han sido colocados dentro del

contexto de la filosofía de Santo Tomás de Aquino<sup>1</sup>. En cierto sentido, mi tesis de 1990 –donde demostraba que la praxeología de Mises tiene su mejor fundamento en la antropología filosófica de Santo Tomás<sup>2</sup> era la contestación a esa objeción, pero hay que agregar allí los otros ensayos citados en la nota 1, que confluyen en un núcleo central que aún sigo investigando. El eje central del nacimiento de la Escuela Austríaca (en el cual Menger afirma “la esencia” de las interacciones económicas<sup>3</sup>) tiene su fundamento último en la noción de persona como ser inteligente y libre en la que se inscribe toda acción humana en un contexto de causa final de la acción. Ese es el fundamento último de la praxeología de Mises, de la fenomenología del mundo social de Schutz<sup>4</sup>, de la fenomenología del

---

<sup>1</sup> Me refiero a nuestros libros *El humanismo del futuro* (Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1989); *Epistemología da economía* (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997); *Introducción filosófica a Hayek* (Universidad Francisco Marroquín, Unión Editorial, Guatemala/Madrid, 2003), y los ensayos “El libre albedrío y sus implicancias lógicas”, *Libertas*, Eseade, 1985; “La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises”, en *Libertas*, Eseade, Nro. 5, 1986; “Persona humana y libertad”, en *Cristianismo, Sociedad Libre y Opción por los Pobres*, VVAA, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 1988; “Hayek y la filosofía cristiana”, en *Estudios Públicos*, Nro. 50, 1993.; “Caminos abiertos, un análisis filosófico de la epistemología de la economía”, primera parte, [1996], en *Libertas*; Nro. 25, Octubre de 1996; “Misesian Praxeology and Christian Philosophy”, en *The Journal of Market & Morality*, Vol. 1, Number 1, 1998, pp. 60-66; “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, en la rev. *Derecho y Opinión*, Universidad de Córdoba, España, 1997, Nro. 5, pp. 611-622. Reimpreso en *Sensus Communis*, (2001), vol. 2, nro. 4, pp.419-435; “La ética católica y el capitalismo”, en *Capitalismo y cultura cristiana*, VVAA, Eunsa, Navarra, 1999.; “La ciencia como orden espontáneo”, en *Libertas* (30), 1999, pp. 231-263.; “La importancia epistemológica de las *pattern predictions* de Hayek, en *Actas de las V Jornadas de Epistemología de las Ciencias Económicas*, Uba, Buenos Aires, 2000; “The Finn-Gronbacher Debate”, en *The Journal of Markets and Morality* (2001), Vol. 4, Number 2, pp. 194-198; “Nota sobre el libro *La economía como ciencia moral* de Ricardo F Crespo”, en *Sapientia*, Vol. LIII, 1998, Fasc. 203, pp. 216-219; Prólogo al libro *Teoría e Historia*, de L. von Mises, Unión Editorial, Madrid, 2003. A esto hay agregar las tres conferencias dadas en la Universidad Francisco Marroquín en 1999, reproducidas en el anexo 6. Me disculpo por las “autocitas”, pero dado que debo explicar al lector por dónde ha seguido mi pensamiento, creo que están justificadas.

<sup>2</sup> “Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología”, en *Libertas* (13), 1990.

<sup>3</sup> Ver Menger, C.: *Principios de economía* [1871], Unión Editorial, Madrid, 1983.

<sup>4</sup> Schutz, A.: *On Phenomenology and Social Relations*, University of Chicago Press, 1970.

mundo espiritual de Husserl<sup>5</sup>, de las ciencias sociales que estudian “ideas e intenciones” en Hayek<sup>6</sup>. Y esto es así “aunque” casi todos esos enfoques (dejando de lado el caso tan especial de Husserl, que ahora no podemos tratar<sup>7</sup>) hayan sido desarrollados desde el horizonte post-kantiano y neo-kantiano del s. XIX, donde la metafísica y antropología de Santo Tomás de Aquino se había convertido en una respetable pieza de museo... Y sigue siendo así.

Eso explica, además, otra objeción “potencial”. Lo que estamos intentando nada tiene que ver con lo que se podría llamar “una teología de la liberación del otro lado”. No, porque nosotros no estamos colocando en un mismo nivel elementos de la filosofía y epistemología de Mises y Hayek para insertarlos, sin distinción entre lo natural y lo sobrenatural, dentro de un contexto cristiano. Lo que hacemos es, a) depurar los elementos filosóficos y epistemológicos de Mises y Hayek de elementos contradictorios con la filosofía de Santo Tomás de Aquino, b) explicar, desde allí, la teoría del proceso de mercado en una visión de la acción humana intencional sin contradicción con la antropología y metafísica de Santo Tomás de Aquino, c) afirmar, consecuentemente, que si la teoría del *market process* es correcta, entonces se presenta como uno de los elementos del bien común temporal, bien común que facilita el desarrollo y perfeccionamiento de la persona pero que no se confunde con el Reino de Dios.

Una teología de la liberación “del otro lado” no haría tantas distinciones. Afirmaría que la economía de mercado es salvífica, fusionaría la historia humana con la historia de la salvación<sup>8</sup>. Lo que sostenemos en cambio es una humilde *no contradicción* entre economía de mercado y doctrina Social de la Iglesia. Esto merece explicarse una vez más. La doctrina social de la Iglesia se concentra, en su parte más universal, en principios de derecho natural primarios y secundarios. Pretender deducir, *sólo desde allí*, sistemas políticos y económicos concretos, sería otra forma de clericalismo, esto es, la pretensión de

---

<sup>5</sup> Husserl, E.: Ideas II, Kluwer Academic Publishers, 1989.

<sup>6</sup> Hayek, F.A. von: “Scientism and the Study of Society”, en The Counter-Revolution of Science.

<sup>7</sup> Nos estamos refiriendo a nuestros ensayos sobre hermenéutica realista, publicados en Sapientia, 2001, 2002, 56 y 57 respectivamente.

<sup>8</sup> Ver Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”, del 3-9-1984, en L’Osservatore Romano, Edición semanal en lengua española, 9-9-1984, nro. 819.

deducir un único sistema social posible a partir del depósito de la Fe Católica. Ese clericalismo se produce por un error “hermenéutico”, esto es, por no advertir el horizonte de premisas adicionales desde las cuales hacemos propuestas políticas concretas. Ellas son: a) la evolución de ciertas ciencias sociales en determina situación histórica; b) desde allí, la interpretación de una situación histórica concreta; b) la aplicación prudential y concreta de principios universales de teoría social a casos concretos. Aunque no nos demos cuenta, estas tres premisas adicionales “median” casi siempre en nuestras propuestas sociales, pero ninguna de las tres se puede deducir directamente del depósito de la Fe Católica. Esto produce la mayor parte de malentendidos y discusiones entre católicos que piensan diferente en materia temporal y se acusan mutuamente de malos católicos. No advierten que la conjunción de esas tres premisas implica un ámbito importante de temas opinables en relación al depósito de la Fe y en relación a la misma doctrina social de la Iglesia<sup>9</sup>.

Este es el motivo por el cual de ningún modo afirmamos que la economía de mercado “se desprende de” la doctrina social de la Iglesia, sino que el mercado libre, entendido como teoría del *market process* (Mises, Hayek, Kirzner) *no se contradice con* los preceptos de derecho natural primarios y secundarios de la doctrina social de la Iglesia, lo cual obviamente no es lo mismo. Ello es así aún en el caso de toda una tradición –que nosotros hemos afirmado en el libro- de afirmaciones magisteriales sobre la iniciativa privada –sobre todo en textos de Pío XII y Juan Pablo II, dentro del contexto de subsidiedad afirmado por Pío XI e importancia de la propiedad afirmada por León XIII-. Porque en ese caso hay que distinguir entre: a) la afirmación de la iniciativa privada como una exigencia concomitante del derecho a la propiedad privada como derecho natural secundario, b) la teoría austriaca del *market process*. El punto *b* no está implicado de manera deductiva en el punto *a*. Las dos cosas no se confunden. Lo importante es que el católico puede libremente “opinar”, sin contradicción con la doctrina social de la Iglesia, el punto *b*. Ese es la cuestión.

Pero hay otra cuestión, no menos importante, y que también constituye parte de lo que estamos estudiando últimamente. Si toda

---

<sup>9</sup> Hemos tocado esta cuestión en nuestro ensayo “La temporalización de la Fe. Un estudio sobre el neosaduceísmo contemporáneo”, en Cristianismo, Sociedad Libre y Opción por los Pobres, op.cit.

acción humana es libre, y por ende buena o mala moralmente, ¿cómo se puede afirmar un ámbito de análisis de la acción humana en el mercado que no caiga “dentro” de la que la doctrina Social de la Iglesia puede legítimamente analizar? Es más, ¿cómo se puede hablar de una legítima autonomía de lo temporal y de las ciencias sociales si toda acción humana es posible de ser juzgada desde un horizonte cristiano?

La clave de la cuestión es que el *market process* es un proceso “espontáneo” de coordinación de expectativas entre oferentes y demandantes con conocimiento disperso. El análisis de ese proceso de coordinación tiene una “autonomía relativa” respecto del objeto formal de la ética no porque las acciones humanas, en ese proceso de coordinación, no sean buenas ni malas, sino porque, desde el punto de vista de la justicia, se llevan a cabo en una serie de instituciones donde los intercambios (en tanto justicia comutativa) son “habitualmente” justos. Cuando *aparentemente* no lo son, es que debe hacerse el análisis de la *no contradicción* de ese proceso de coordinación con los principios de la doctrina social de la Iglesia: bien común, subsidiariedad, función social de la propiedad y justicia en las retribuciones laborales. Por eso el análisis de lo que he llamado “mundo vital espontáneo”<sup>10</sup>, eje central de las ciencias sociales, es la clave para entender la “autonomía relativa” de las ciencias sociales respecto de los principios universales de la doctrina social de la Iglesia. De lo contrario, aunque *se pronuncie* la expresión “materia técnica” desde ese ámbito, sin embargo *no se entiende* qué puede ello significar. Las materias técnicas en economía no son cuestiones de contabilidad o presupuestos, –para los austriacos, eso no es economía- sino sobre todo el análisis del proceso de coordinación de conocimiento disperso en el mercado. Lo cual, volvemos a decir, ni se deduce de, ni se contradice con, la cosmovisión católica del mundo.

Pero todas las aclaraciones que estamos efectuando tienen mucho que ver con lo que se me puede preguntar desde ciertos ámbitos proclives a la doctrina social de la Iglesia. Pero en Latinoamérica hace falta una aclaración “eclesiológica” más importante. La Iglesia ha aparecido allí confundida con tendencias de pensamiento que han pretendido unir Marx con el cristianismo y han llegado incluso a la violencia. Entonces debemos decir: la Iglesia no es

---

<sup>10</sup> Ver nuestro Prólogo a Teoría e Historia de L. von Mises, op.cit., p. 49 y ss.

eso. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo. La cabeza es Cristo, la savia de la Iglesia es la Gracia de Cristo, aunque a veces los errores intelectuales y los pecados personales de sus miembros sean, paradójicamente, más “visibles”. Pero la Iglesia es esencialmente sobrenatural, y las puertas del infierno *no* prevalecerán sobre ella. Tengan todos fe en que todo párrafo moral, afirmado por un pontífice, tiene un significado eclesial que supera infinitamente el significado que tal o cual lectura haya querido darle.

Lo anterior no implica, sin embargo, que muchas cuestiones de la doctrina social de la Iglesia no estén influenciadas por los horizontes históricos. En ese sentido, cuestiones tales como que el mercado falla en bienes públicos, externalidades y distribución de ingresos, el deterioro en los términos de intercambio, etc., son paradigmas dominantes en la formación universitaria en economía y por ende van a seguir influyendo, durante un tiempo no previsible –tal vez mucho– en aquellos que asesoran a obispos y pontífices. Por eso es necesario no esperar cambios rápidos en el estado de esta cuestión, pero, haciendo uso de la libertad de opinión en estos temas, tratar siempre de aclarar estos temas *sobre todo a la jerarquía eclesiástica*. En este sentido, es mi esperanza que los obispos reciban esta nueva edición como un intento de diálogo, que con filial respeto estoy intentando. Que no vean este libro como un debate, porque no lo es. La misma doctrina social por ellos conocida, está aquí afirmada. Hay algo, sí, que les llamará la atención: la no contradicción con el libre mercado. Vean eso como una conversación. Un obispo es un padre. Reciban este libro como el de un hijo.

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

Por último, aclaraciones metodológicas. Dado que el libro fue publicado en 1985, sólo alcancé a comentar la primera encíclica social de Juan Pablo II, *Laborem exercens*. La “*Solicitude rei socialis*” está

comentada en un artículo que se reproduce en el anexo 6, y parte de la *Centesimus annus* está analizada en otros dos ensayos que se reproducen en el mismo apéndice. Hemos reproducido en ese anexo algunas cosas más. Un artículo donde insistíamos en el tema de lo “opinable” citando textos de la misma doctrina social de la Iglesia en torno a esa cuestión –una respuesta algo enérgica a algunos ambientes argentinos que me acusaban de “herejía”– y tres conferencias que di en la Universidad Francisco Marroquín en 1999, donde el lector podrá ver parte de las preocupaciones adelantadas al principio, sobre la fundamentación de la filosofía y epistemología de Mises y Hayek en Santo Tomás.

El texto del libro, por lo demás, se mantiene tal cual fue publicado en la primera edición, no porque no haya nada que corregir, sino porque no conviene mezclar horizontes vitales diferentes. Sin embargo, he agregado notas a pie de página adicionales, que el lector encontrará señaladas con el número “2004”.

Por último, agradezco a las autoridades de la Universidad Francisco Marroquín la oportunidad brindada por el curso que pude ofrecer en Febrero-Marzo del 2004 sobre estos temas. La carga de responsabilidad que siento sobre mis hombros es tanta, que creo no será inapropiado terminar con una oración. Mi padre, Luis Jorge, siempre decía que los libros son como botellas echadas al mar: Dios velará por ellas. Quiera Dios, en ese caso, velar espacialmente por este peculiar “arrojamiento” al mar de una providencia en la cual, sin paradojas<sup>11</sup>, el clamor de nuestros ruegos flota cual humanidades dispersas mirado hacia el infinito.

**Gabriel J. Zanotti**  
Buenos Aires, Abril de 2004.

---

<sup>11</sup> Ver Santo Tomás de Aquino, Suma Contra Gentiles (BAC, Madrid, 1963), libro III, 95 y 96.



## ÍNDICE ANALÍTICO

### **Capítulo 1: *La primacía del bien común***

#### 1. Qué es el bien común.

Fundamentos metafísicos. La esencia de la sociedad humana. Los entes de orden. El fin común y el bien común. Diferencia esencial entre bien común y bien particular.

#### 2. El bien común *debido*.

La sociabilidad natural del hombre. El bien común político. El fin de la vida social. El finis operis y el finis operantis de la sociedad. Bien común y dignidad de la persona.

#### 3. Bien común y derechos de la persona. De la primacía del bien común contra el *antipersonalismo*.

La primacía del bien común y el planteo personalista.

#### 4. Bien común y *ley humana positiva*.

El radio de la acción de la ley positiva humana. La explicación de Santo Tomás.

### **Capítulo 2: *El principio de subsidiariedad*.**

#### 1. Planteo del problema.

Subsidiariedad y economía libre. Afinidad y contraposición.

#### 2. El principio en cuanto tal.

El enunciado del principio en Pío XI. Las deducciones consecuentes.

El principio que rige lo que la comunidad inferior puede o no puede hacer. La universalidad del principio.

#### 3. La delimitación de las competencias específicas.

La misión esencial del estado. Su naturaleza subsidiaria. Los casos de aplicación del principio. Las actividades estatales.

#### 4. El principio de subsidiariedad como forma de respeto a la persona humana.

La dignidad de la persona. Subsidiariedad e iniciativa privada.

### **Capítulo 3: *La función social de la propiedad.***

#### **1. Planteo del problema.**

La concepción del derecho de propiedad. Liberalismo y cristianismo.  
La contraposición habitual.

#### **2. El principio en sí mismo. Su fundamento.**

Qué significa la función social. La propiedad como derecho natural secundario. El destino universal de los bienes. El Magisterio y la propiedad.

#### **3. La libre iniciativa privada y el bien común.**

La afirmación de la libre iniciativa privada en el Magisterio. Su relación con el bien común. La *regulación* de la libre iniciativa. La *esencia* del derecho de propiedad y la regulación. El tercer camino. La legislación y el mercado. El beneficio empresario.

#### **4. La justicia, la Caridad y la propiedad.**

Los deberes de justicia y los deberes de caridad en la propiedad.

La virtud teologal de la Caridad y la ley humana positiva. Su relación con el beneficio empresario. El caso de extrema necesidad. La justicia en los precios. La desigualdad de rentas y patrimonios.

#### **5. Propiedad y demás derechos personales.**

La propiedad como garantía de la propiedad. El Magisterio.

### **Capítulo 4: *La justicia en las retribuciones laborales.***

#### **1. Planteo del problema.**

La contraposición habitual.

#### **2. Doctrina marxista y doctrina católica.**

La doctrina marxista. Su incompatibilidad con la doctrina católica.

Las condiciones de justicia en el contrato laboral.

#### **3. El salario justo.**

La dignidad de la persona. Su fundamento metafísico. Las circunstancias históricas. Las condiciones de la empresa. El límite máximo cataláctico de fijación de salarios. La productividad. El bien común. La justicia legal.

Salario justo y salario mínimo. La libre concurrencia. Lo justo ideal y lo justo prudencial. La justicia distributiva y la justicia social. El trabajo como “mercancía”.

#### **Anexo 1:** *La “Laborem Exercens”.*

La cogestión. El problema del magisterio anterior. La doctrina de Pío XI. Contrato de trabajo y contrato de sociedad. Las advertencias de Pío XII. El alcance de la sugerencia de Pío XI. La sugerencia de Juan XXIII. Su base en León XIII. El énfasis puesto por Juan Pablo II. La cogestión y la economía de mercado. Análisis de un detalle importante: el “orden corporativo profesional”. Su distinción con el corporativismo fascista. La libre asociación en el Magisterio. El fundamento para la valoración del trabajo en la “*Laborem Exercens*”. La dignidad de la persona. La planificación.

#### **Anexo 2:** *Las relaciones internacionales y la “Populorum Progressio”.*

El principio de ética social que está en juego. Su extensión a nivel internacional. La economía de mercado y el desarrollo. El planteo marxista.

#### **Anexo 3:** *Los “derechos sociales”.*

Los derechos sociales. Su conceptualización. Las dificultades. La escasez de los recursos. El bien común. El estatismo. El principio de ética social que está detrás. El bien común. El carácter indirecto y analógico de los llamados derechos sociales. Su relación con la propiedad y la extrema necesidad.

#### **Anexo 4:** *El problema de la Revolución Industrial.*

La versión habitual de la Revolución Industrial. El revisionismo sobre dicho período. La contingencia de los datos historiográficos. Las causas de los datos registrados. El grado de aplicación de la economía de mercado. Capital y cuantía de salarios. Los tres aspectos a considerar. Los dos aspectos de industrialización. Lo esencial y lo accidental. Los beneficios de la industrialización. Una solicitud a la ética social.

### **Anexo 5:** *La economía de mercado y la concentración de capitales.*

Dos párrafos de la QA. La función social de la propiedad. Lo ya visto en los capítulos 3 y 4. El *año* de la encíclica QA. Los privilegios especiales. Factores que impiden la concentración en situaciones de igualdad ante la ley. Concentración y medidas protectoras. El planteo marxista.

### **Anexo 6:** (2004)

1. Reflexiones sobre cuestiones obvias (1993)
2. Reflexiones sobre la Sollicitudo rei socialis (1988)
3. Economía y cultura en el pensamiento de Juan Pablo II (1996)
4. Magisterio de Juan Pablo II y Economía de mercado (1999)
5. Hayek y el Cristianismo (1999)
6. La ley natural, la cooperación social y el orden espontáneo (1999)
7. Mises y el Cristianismo (1999).

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

“**DP**”: *Doctrina Pontificia (Op. Cit.)*

“**DR**”: *Divini Redemptoris.*

“**DSI**”: *Doctrina Social de la Iglesia.*

“**LE**”: *Laborem Exercens.*

“**MM**”: *Mater et Magistra.*

“**PS**”: *Principio de subsidiariedad.*

“**QA**”: *Quadragesimo Anno.*

“**RN**”: *Rerum Novarum.*



# Prefacio (1984)

En mi pequeño ensayo titulado *Liberalismo y Religión Católica Apostólica Romana*<sup>1</sup>, cuando comenzaba a analizar el tema de la propiedad, aclaraba que “...no pretendemos en plantea el tema de la economía de mercado y la doctrina de la Iglesia en cuestiones socio-las reflexiones que siguen solucionar todos los problemas -muy delicados, por cierto- queeconómicas”. Y entonces agregaba en una nota a pie de página: “...Estamos trabajando en un análisis sistemático de todas las cuestiones de dicho problema”.

El presente trabajo se presenta pues como un primer intento de dar cumplimiento, en sus lineamientos generales, a lo anunciado en dicha aclaración. No se excluye por ende que investigaciones futuras completen, corrijan y/o perfeccionen la sistematización temática aquí presentada. Pero creo haber encontrado un primer cuerpo de doctrina que al menos pueda ayudar y estimular los futuros estudios que sobre este tema se realicen.

Ante todo, y como primer punto fundamental, vamos a delimitar el problema que trataremos de resolver. Gran parte de los inconvenientes que giran en torno a esta temática se produce porque se intenta solucionar un problema cuyo planteo es a veces incorrecto.

En el subtítulo hemos preanunciado cuál es a nuestro juicio el planteo del problema que nos permitirá esbozar al menos algunas soluciones. Por el lado de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), estudiaremos los *principios de ética social* que la componen, como parte fundamental y básica. En efecto, la ética social es el ámbito específico de la DSI, así lo afirmó explícitamente Pío XI en el *Quadragesimo anno*, cuando explica que la Iglesia: “...no puede renunciar en modo alguno al cometido, a ella confiado por Dios, de interponer su autoridad, ni ciertamente en materias técnicas, para las cuales no cuenta con los medios adecuados ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral”<sup>22</sup>. Por el lado de la economía de mercado, es impor-

---

<sup>1</sup> En el libro *Cristianismo y Libertad*, FAE, Bs. As., 1984. (Por Banegas Lynch (h), Loncán, Zanotti y Chafuen). (2004: ahora se encuentra publicado también on line en la Universidad Francisco Marroquín, Facultad de Economía).

<sup>2</sup> En *Doctrina Pontificia*, vol. II y vol. III; BAC, Madrid, 1958 y 1964 respectivamente. Punto 41 de esta edición bilingüe y autorizada de la BAC, que será citada en adelante con la abrev. “DP”.

tante también delimitar estrictamente aquello a lo que nos estamos refiriendo. Nos referimos al sistema social de división del trabajo en presencia de propiedad privada de los medios de producción, *fundamentado científicamente en los principios de la Escuela Austríaca de Economía (EAE)*. Incluso, cuando exponemos a dichos principios científicos, estamos incluyendo la fundamentación filosófica y epistemológica de los mismos que a nuestro juicio sea la correcta<sup>3</sup>.

Por lo tanto, por un lado tenemos principios de ética social de la DSI, y por otros principios científicos de economía sobre la base de la EAE. Y entonces nuestro trabajo de lógica formal: debemos probar que ambos planos, *si bien distintos, no son contradictorios*. Y esa *ausencia de contradicción* puede ser demostrada independientemente de que se esté de acuerdo o no con la DSI y/o EAE.

El ubicar el tema de la economía de mercado en el plano estrictamente científico con respecto a economía política nos permite evitar de entrada uno de los principales escollos que impiden avanzar en esta temática. Esto es: no se intenta en este trabajo conciliar la ética social de la DSI con la ética social que los economistas de la EAE puedan manifestar. Pues es evidente que, por ejemplo, si deseamos demostrar ausencia de contradicción entre la DSI y *todo* el cuerpo de doctrina de un autor X de la referida escuela, en la cual doctrina filosófica haya negación de derecho natural (al mismo tiempo y bajo el mismo respecto) es algo intrínsecamente矛盾的. El problema cambia *totalmente*, por el contrario, si se intenta demostrar la ausencia de contradicción entre el Derecho Natural (parte fundamental de la DSI) y la teoría de la *productividad marginal* de la EAE –por ejemplo- que puede haber sido expuesta brillantemente por el mismo autor X. Pues en ese caso ya no estamos trabajando

---

<sup>3</sup> Nos estamos refiriendo a nuestro trabajo “Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Escuela Austríaca de Economía”, cuya primera versión mecanografiada fue presentada al Departamento de Investigaciones de Esade en Agosto de 1983. En este trabajo fundamentamos en el neotomismo a la metafísica y la antropología anuestro juicio necesarias para la Esc. Austríaca. Nos remitiremos constantemente a este trabajo a lo largo de nuestro análisis. (2004: este trabajo fue el que dio origen a nuestra tesis “Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología”, op.cit., 1990. La versión que citábamos aquí en el 85 no fue publicada, si bien se encuentra una versión fotocopiada en la biblioteca L. von Mises de la Universidad Francisco Marroquín. Ahora estamos intentando re-escribir este trabajo, conforme a los nuevos estudios epistemológicos que realicé posteriormente a 1985).

con planos iguales (ética social por un lado y ética social por el otro) sino con planos *distintos* (ética social por un lado y ciencia económica por el otro) cuya ausencia de contradicción se pretende demostrar.

Vamos a explicar un poco más a qué nos referimos con “ausencia de contradicción”. En efecto, una perspectiva de la cuestión podría ser la siguiente: en qué medida los principios de la economía de mercado “se desprenden de” la ética social de la DSi. Pero el caso es que “no contradecirse con” no es igual a “desprenderse de”. En algunos casos, como en el que ahora exemplificaremos, podría llegar a decirse que, aclarados todos los matices conceptuales, el principio de la propiedad privada “se desprende de” la ética social de la DSi. Pero de la DSi *no se desprende* todo el corpus *científico* de la EAE, justamente porque la DSi no juzga en materia técnica, sino que su campo, como ya lo dijimos, es la ética social. Pero sí, en cambio, podemos decir que dicho corpus científico *no se contradice con* la DSi, lo cual es totalmente distinto. Daré un ejemplo: sea la proposición A “la dignidad humana debe respetarse”, y la proposición B “el ahorro es condición necesaria para la formación de nuevo capital”. La proposición B no se desprende de la proposición A, y al mismo tiempo la proposición B no se contradice con la proposición A. Ahora bien, debemos aclarar que, desde el punto de vista lógico formal, el “no contradecirse con” *puede incluir* al “desprenderse de”; esto es, “A” puede no contradecirse con “B” y al mismo tiempo desprenderse de “B”. A pesar de ello, hemos preferido expresar siempre la expresión “no contradecirse con”, aunque sepamos que estemos en un caso que incluya el “desprenderse de”; caso cuya aclaración efectuaremos si lo consideramos útil para la claridad de nuestro análisis. Y advirtamos por último que “desprenderse de” está utilizado en el sentido de “inferirse deductivamente de”.

Aclaradas estas cuestiones metodológicas, debemos también establecer que cuando nos referimos a la ética social de la DSi, nos basamos en el análisis directo de los documentos del magisterio ordinario pontificio. Surge entonces el problema acerca de cuál es nuestro criterio interpretativo de dichos documentos. Al respecto debemos responder que nuestras fuentes interpretativas son sobre todo *cuatro*: 1) la filosofía y la teología de Santo Tomás de Aquino; 2) la lógica; 3) el latín, que constituye la versión oficial de los documentos<sup>4</sup>; y 4) el *no*

---

<sup>4</sup> Hemos puesto en un apéndice la versión latina de los textos pontificios y del Vaticano II utilizados.

considerar a cada documento como aislado y separado conceptualmente uno del otro\*.

Reiteramos además la aclaración efectuada en nuestro trabajo sobre los fundamentos filosóficos y epistemológicos sobre la escuela austriaca: *no* trabajamos con el tema de los fundamentos escolásticos de la economía de mercado, aunque indirectamente debamos tocar el tema para referirnos a las *fuentes* que pueda tener tal o cual principio asentado en el magisterio pontificio o relacionado con éste<sup>5</sup>.

Por último, reitero también mi deseo de un mundo donde universalmente se respeten los derechos del hombre, la propiedad privada de los medios de producción y el gobierno con poderes limitados, junto con la vivencia cada vez más profunda del eje central del Catolicismo: *el amor a Dios y al prójimo por el amor a Dios*. De allí mi convencimiento profundo de no presentar como contradictorios los principios de la libertad, por un lado, y los principios del Amor, por el otro.

Porque, en última instancia, y más allá de los problemas sociales, sólo es gozosamente Libre quien vive en el Amor.

---

\* 2004, 1. Se podría considerar que otro criterio –y fundamental– es la aludida distinción entre los ppios. de derecho natural primario y secundario y las cuestiones opinables del orden temporal.

<sup>5</sup> Un excelente, extenso y detallado estudio sobre los fundamentos escolásticos de la economía de mercado se encuentra en la tesis doctoral de Alejandro A. Chafuen: *Catholics for Freedom: Late-scholastics Economics*; Grove City: International College, 1984.

# **Capítulo 1**

## **LA PRIMACÍA DEL BIEN COMÚN**

### **1. Qué es el bien común**

Para comenzar ordenadamente nuestro estudio, debemos analizar primero el principio de ética social que a nuestro juicio es el eje central de la DSI, pues engloba y permite entender a los restantes. Nos estamos refiriendo al famoso bien común.

Los fundamentos metafísicos del concepto del bien común demostrarán que son vanas las pretensiones del totalitarismo de utilizar este concepto para su propio provecho.

El bien común es un concepto implicado necesariamente en el análisis de la esencia de la sociedad humana. Santo Tomás definió así a la sociedad: “...adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum”<sup>6</sup>, esto es, la unión de los hombres para hacer algo uno conjuntamente, o, también la unión de los hombres para algo uno que debe ser hecho conjuntamente. Analicemos la gran cantidad de principios metafísicos que fundamentan la definición de Santo Tomás.

Ante todo, la sociedad se nos presenta como un *ente de orden*, esto es, un conjunto de sustancias unidas en torno a un fin. Las máquinas que el hombre construye, por ejemplo, no están constituidas por sólo una sustancia, sino que varios elementos son ensamblados y relacionados entre sí de tal modo que puedan cumplir una determinada finalidad o función. Por eso estos entes se denominan entes de *orden*, porque el orden es precisamente la adecuada disposición de una serie de elementos con respecto a un fin o principio de ordenación. La noción de finalidad es esencial a la noción de orden; todos los órdenes, sean espontáneos o no\*, tienen ínsita una finalidad, que es justamente aquello por lo cual y en torno a lo cual los elementos del orden son colocados y dispuestos, y en función del logro de la aludi-

---

<sup>6</sup> Opúsculo *Contra Impugnantes Dei cultum et religionem*; Cap. 3, c. En: *Opuscula Omnia*, Tomas quartus. París, P. Lethieilleux, editoris, 1927.

\* 2004, 2: sobre la no contradicción entre esta noción de orden y la noción de orden espontáneo, ver el ensayo agregado en el anexo 6, sobre Hayek y el cristianismo. Ver también nuestra Introducción filosófica a Hayek, op.cit.

da finalidad se puede decir si la disposición de los elementos efectuada es correcta o no.

Y la sociedad humana es ente de orden, justamente, porque no es una sola sustancia (si lo fuera, estaríamos en una concepción sustancialista de la sociedad), ni tampoco la mera suma cuantitativa de los seres humanos que la integran. Es un conjunto de elementos, los seres humanos (cada uno de los cuales es una persona –sustancia individual de naturaleza racional, según la clásica definición–) unidos en torno a un fin (el “*unum aliquid*”). Esa unión está dada por la mutua *relación* que hay entre los elementos del conjunto, relación que es algo más que la mera suma de los elementos. *Necesariamente* hay un fin, pues todo agente obra por un fin, y por ende todo hombre obra por un fin, y por ende los hombres, al unirse en sociedad, obran también por un fin. Pero en este caso se trata de un fin que es *común a varios*: los hombres que integran el grupo social. Y como todo agente obra por un fin, que es un *bien* para el agente, se deduce que el fin común a los integrantes del grupo social es para ellos un *bien común*. El bien común de un grupo social es pues el fin común por el cual los integrantes de una sociedad se han constituido y relacionado en ella. Ese bien común tiene como característica distintiva el hecho de que por su propia naturaleza es esencialmente *participable* y *comunicable* a los integrantes del grupo social. Pues es justamente el bien que es *común* a los integrantes del grupo, que éstos se han unido y relacionado en torno a ese fin, y por ende en torno es ese bien común.

Supongamos que cuatro personas, A, B, C, y D forman un club para estudiar el pensamiento de Platón. Los cuatro forman un grupo social específico, unidos en torno a un fin, el cual es el estudio del pensamiento de Platón. Ese fin común, ese bien común, que es el estudio de Platón, puede ser gozado por todos los integrantes de dicho grupo social, y así ese bien común es *participado* por A, B, C y D, quienes a su vez encuentran a ese bien común como un bien personal. Bien común no se opone a bien personal: pues es el bien que es *común a cada una de las personas* que integran el grupo social. Sí, en cambio, el bien común se distingue –no necesariamente se contradice– del *bien particular*, que es aquel bien que al ser poseído y gozado por una persona no puede ser participado por todos los miembros del grupo social en cuestión: esto es, el bien particular carece de la característica definitoria de todo bien común: como su nombre lo

indica, ser *comunicable, participable*. Quiere decir que un bien personal puede ser el bien común o un bien particular. En nuestro ejemplo, A puede poseer el ejemplar X de los diálogos platónicos, que no necesariamente será utilizado en común por B, C y D; X será en ese caso un bien particular de A.

## **2. El bien común *debido***

El siguiente paso es dilucidar cuál *debe* ser el bien común. En efecto, nos encontraremos con el siguiente problema: en la sociedad humana, las personas que la integran pueden tener fines y bienes personales muy diversos. Los seres humanos no desean todos lo mismo; su intrínseca racionalidad y libertad produce una diversidad de fines en el seno de una misma sociedad. Entonces: ¿cómo hablar de un *bien común* a varios?

Para contestar este interrogante, recordemos la relación que existe entre sociabilidad natural del hombre, la división del trabajo y la escasez natural de recursos, cosa que, como ya hemos explicado en otra oportunidad<sup>7</sup>, fue explícitamente analizada por Santo Tomás, quien afirmó: “El hombre es por naturaleza un animal político o social; cosa que ciertamente se pone de manifiesto en que un solo hombre no se bastaría a sí mismo, si viviese solo, en razón de que la naturaleza en muy pocas cosas ha provisto al hombre suficientemente, dándole una razón por la cual pueda procurarse las cosas necesarias para la vida, como ser el alimento, el vestido y otras semejantes, para obrar todas las cuales no basta un solo hombre viva en sociedad”<sup>8</sup>.

Hemos citado este texto pues es clave para comprender el tema de la sociabilidad natural del hombre, lo cual a su vez es necesario para dilucidar que es el bien común debido. El hombre es, como concluye Santo Tomás, naturalmente social, porque *necesita de la sociedad para su desarrollo*. Y entonces es cuando nos hacemos la pregunta ética clave para este punto: ¿cuál debe ser el desarrollo del hombre? La respuesta, dependiente de toda la ética iusnaturalista de origen

---

<sup>7</sup> En nuestros “Fundamentos...”; Op. Cit. Cap.3, punto 3.

<sup>8</sup> *Suma Contra Gentiles*; Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1951; traducción de María Mercedes Bergada. Puede verse el original latino en la edición BAC, Madrid, 1967. Libro III, cap. 85.

tomista que está en la base de las encíclicas pontificias, es la siguiente: el desarrollo del hombre, desde el punto de vista ético, implica la actualización plena de sus potencialidades específicas (fin último subjetivo del hombre), lo cual implica llegar a su fin último, que es Dios (fin último objetivo del hombre)<sup>9</sup>. Y por ende se concluye que, si el hombre necesita de la sociedad para su desarrollo, deben darse a ésta una serie de condiciones que permitan el aludido perfeccionamiento de las potencialidades específicamente humanas, y tal será el bien común *debido*. Tal es el bien común político, que a su vez es para el Fin y Bien Común Trascendente de la persona humana, que es Dios. Esta es la noción clave del pensamiento pontificio: la sociedad es para el hombre. “...Origen y Fin de la vida social ha de ser la conservación, el desarrollo y perfeccionamiento de la persona humana”, dice Pío XII en “Con Sempre”<sup>10</sup>. Y dice más abajo Pío XII en el mismo mensaje: “... la razón, iluminada por la fe, asigna a cada persona y a cada sociedad particular en la organización social un puesto determinado y digno, y sabe, para hablar sólo del más importante, que toda actividad del Estado, política y económica, está sometida a la realización permanente del bien común; es decir, de aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa...”. Y Juan XXIII recoge estas enseñanzas en una definición de bien común que las resume: “...el bien común consiste y tiende a concretarse en el conjunto de aquellas condiciones sociales que consienten y favorezcan en los seres humanos el desarrollo integral de su propia persona”<sup>11</sup>.

Sólo éste, pues, puede ser un bien *común* a los integrantes del grupo social, en cuanto que éstos necesitan de la sociedad en que encuentran para desarrollar sus capacidades personales. Esto nos permite entender, a su vez, por qué el bien común no contradice en absoluto el hecho de que los fines de cada persona sean diversos en el marco social. Porque, para lograr esos fines personales, todos necesitan del bien común, que es ese conjunto de condiciones sociales que permiten el alcance de dichos fines. Debe distinguirse en este punto,

---

<sup>9</sup> Ver Derisi, O. N.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, UCA, Bs. As., ed. de 1980, cap. III.

<sup>10</sup> DP, Op. Cit.; Radiomensaje del 24/12/42.

<sup>11</sup> Enc. *Pacem In Terris*. Ed. Paulinas, V edición. Texto latino de las Actas Apostolicae Sedis en el apéndice.

por tanto, para una mayor claridad y distinción, entre el *finis operis* y el *finis operantis* de la sociedad humana. *Finis operis* alude al fin de una determinada acción u operación; *finis operantis* alude al fin del agente que está realizando la acción. Esto es: “fin de la obra” y “fin del operante”. Estos dos fines pueden coincidir en los hechos o no. Por ejemplo: supongamos que un arquitecto (el operante) está diseñando una casa. El fin de la obra, en cuanto tal (esto es, el fin de lo que se está haciendo) es el diseño de la casa; ahora bien, el fin del arquitecto, o sea, aquello por lo cual el arquitecto diseña la casa (el *finis operantis* del arquitecto) puede ser pura y simplemente diseñar una casa, por el mero gusto de hacerlo (en este caso el fin de la obra y el fin operante coinciden), o bien (con disyunción inclusiva) obtener una determinada suma de dinero por el diseño de la casa (la cual suma de dinero puede desearse a su vez para otra cosa). Y ese será el *fin del operante* (el arquitecto) que se distingue del fin de la obra, pues la suma de dinero obtenida no es igual a la casa diseñada.

Pues bien: en el marco social, todos sus integrantes coincidirán en el *finis operis* de la sociedad (el fin de la sociedad en cuanto tal, el bien común), pero tendrán diversos *finis operantis*, esto es, diversos modos de desarrollar sus capacidades dentro del marco social. Es más, se desea el bien común (*finis operis*) para alcanzar el *finis operantis* personal. Supongamos que un grupo social está formado por tres personas: Juan, Pedro y Pablo. Juan quiere ser médico, Pedro comerciante y Pablo quiere dedicarse a la ingeniería. Pero los tres necesitan de determinadas condiciones de vida social (bien común) que permitan que desarrollem sus vocaciones específicas (*finis operantis* de cada uno). El bien común será pues un bien personal *común* a los integrantes del grupo; el *finis operantis* de cada miembro del grupo será en cambio un bien personal específico de cada persona. Y a su vez cada persona, a través del desarrollo de su vocación, tiene la *posibilidad* de perfeccionarse como ser humano y alcanzar así su Fin Último personal, que es Dios Bien Común Trascendente de todo el Universo. Pero supongamos que un cuarto integrante del grupo, X, no coincide con los otros tres en que a través del desarrollo de su vocación llegarán a Dios y actualizan de ese modo sus potencialidades específicas. En ese caso, lo que pertenece al bien común es que X no impida a los otros tres cumplir sus fines, pero a su vez éstos no pueden obligar coactivamente a X a aceptar su planteo ético trascendente. El bien

común *permite, facilita* el cumplimiento del Fin Último del hombre, pero no lo obliga necesariamente.

Todo esto nos hace entender con claridad este principio básico de ética social: la primacía del bien común sobre el bien particular. Este principio, que ha sido utilizado impíamente por los totalitarismos para avasallar la dignidad de la persona humana, implica precisamente todo lo contrario: significa que deben ser respetadas en el marco social las condiciones de vida que permitan el desarrollo de la persona. La persona no está para el bien común político, sino que el bien común político está *para* la persona humana. Por eso decía Pío XII que el fin de la vida social es el desarrollo de la persona humana, lo cual se explícita en las definiciones vistas de bien común; y por eso Pío XI había dicho claramente, en contra del totalitarismo marxista, que la sociedad es para el hombre y no el hombre para la sociedad<sup>12</sup>. Y de allí, por ende, que todo bien particular que atente contra el bien común es un atentado contra la persona humana, pues ésta necesita del bien común para su desarrollo.

### **3. Bien Común y Derechos de la Persona. De la primacía del bien común contra el antipersonalismo**

Todo lo anterior es clave para entender lo siguiente: si por *personalismo* entendemos la doctrina por la cual la sociedad humana está al servicio de la persona humana, entonces la primacía del bien común es un principio esencialmente *personalista*. Por eso es sencillamente *absurda* la polémica que se ha dado en el pensamiento católico entre quienes enfatizan el bien común y quienes enfatizan la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales. Tiene razón C. De Koninck en criticar algunos puntos no muy felices sobre la distinción individuo-persona y el bien común en Maritain, pero es el título de su obra (“De la primacía del bien común contra los personalistas”)<sup>13</sup> y su posterior utilización por corrientes totalitarias lo que carece totalmente de sentido. Más absurdo aún es oponer el bien común a los derechos del hombre, cuando el contenido básico y específico

---

<sup>12</sup> DP, Op. Cit.; tomo II: enc. *Divini Redemptoris* (1937). Punto 29 de esta edición.

<sup>13</sup> Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1952. Título original en francés: *De la Primauté du Bien Commun Contre Les Personnalistes; Le Principe De L'Ordre Nouveau*. Quebec, Canadá, 1943.

del bien común político, esto es, la justicia –virtud social por excelencia-, implica necesariamente el respeto a la dignidad humana y los derechos que de ésta se derivan. Por otra parte, esta relación entre bien común y derechos personales ha sido explícitamente afirmada por el Magisterio. Dice Juan XXIII en la *Pacem In Terris* (Op. Cit.): “En la época moderna se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y los deberes de la persona humana”. Afirma el Vaticano II al respecto: “...Puesto que el bien común de la sociedad, que es la suma de condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad su propia perfección, se asienta sobre todo en la observancia de los derechos y deberes de la persona humana...”<sup>14</sup>. Y dice Juan Pablo II sobre este mismo tema: “...El bien común al que la autoridad sirve en el Estado se realiza plenamente sólo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos”<sup>15</sup>. Esto hace aún más explícito el absurdo de querer utilizar la noción de bien común con fines totalitarios: pues es precisamente cuando la justicia no se respeta y por ende los derechos de la persona son violados, que se produce el atentado directo al bien común. Bien común y totalitarismo son, por ende, intrínsecamente incompatibles y contradictorios.

#### **4. Bien común y ley humana positiva**

Toda acción humana mala moralmente afecta al bien común; pues la sociedad se perjudica en la medida del mal moral en el que incurran sus miembros. Pero eso no implica que todas las acciones humanas moralmente malas caigan bajo la vigilancia del estado, cuya función es custodiar y promover el bien común. Pues la ley humana positiva, que es la que queda bajo custodia del estado, abarca, cuando es justa, un radio más pequeño, aunque concéntrico, del abarcado por la ley natural: abarca sólo aquellas normas fundamentales sin las cuales la sociedad humana no puede perdurar, como explícitamente lo explica Santo Tomás: “...la ley humana se establece para una multitud de hombres, en la cual la mayor parte no son hombres perfectos

---

<sup>14</sup> Declaración *Dignitatis Humanae* (7/12/65). Ed. Paulinas, 1981. Texto latino en el apéndice. El subrayado es nuestro. Punto 6 de la edición citada.

<sup>15</sup> Enc. *Redemptor Hominis* (4/3/79); Ed. Paulinas, 1971. Punto 17 de esta edición. Texto oficial latino de las Actas, en el apéndice.

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 no se podría conservar, como son los homicidios, hurtos, y otros vicios semejantes”<sup>16</sup>. Como vemos, dentro de este ámbito se encuentra el respeto al derecho ajeno, lo cual implica el respeto a los derechos y deberes del hombre.

---

<sup>16</sup> *Suma Teológica*, I-II, Q. 96, a. 2c. La versión castellana utilizada pertenece al *Tratado de la ley – tratado de justicia – opúsculo sobre el gobierno de los principes*, de Ed. Porrúa, México, 1975. Puede verse el texto latino original en la edición Marietti, Torino, 1963.

# **Capítulo 2**

## **EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD**

### **1. Planteo del problema**

Habiendo analizado el eje central de la DSi, nos introducimos ahora en uno de sus principios más importantes con relación al tema de la economía de mercado. Pues, en efecto, el principio de subsidiariedad es el habitualmente utilizado para delimitar responsabilidades y competencias del estado en la vida social, y por ende también en la economía. Debemos analizar entonces si este principio se contradice o no con los principios científicos de la economía de mercado sobre la base de la escuela austriaca.

Antes de la indispensable depuración conceptual sobre el tema de la subsidiariedad, debemos destacar que el problema habitual es la contraposición que se realiza entre dicho principio y la economía libre. Si bien es cierto que muchas veces se ha presentado a este principio como uno de los puntos de contacto más sencillos entre la DSi y la economía libre, no es menos cierto que desde la DSi se define al “liberalismo económico” como *lo que se opone* a la subsidiariedad, y desde el lado de la economía libre, muchos de sus defensores han visto en el concepto de subsidiariedad un peligroso aliciente para que el estado realice funciones que irían más allá de su misión específica. Pero existe allí una falsa contraposición, y eso es lo que intentaremos demostrar.

Ante todo, no debemos olvidar el problema terminológico con respecto al vocablo “liberalismo”, problema al que ya hicimos referencia en nuestro ensayo sobre el liberalismo y la religión Católica. Así como desde el punto de vista político se designa, en la DSi, bajo el término “liberalismo” al racionalismo iluminista (de 1ro., 2do. y 3er. grado); al laicismo anticatólico y a las democracias ilimitadas de tipo rousseauiano, así también, en la DSi, el término “liberalismo económico” –por una extensión del problema político a la parte socioeconómica- es utilizado para designar lo que expresamente *se opone* al bien común (esto lo habíamos visto también en nuestro referido ensayo), a la subsidiariedad, a la función social de la propiedad, a la justicia en las retribuciones laborales. Nuestra metodología en este caso será la misma: mostrar la equivocidad del término “liberal” y

demonstrar que bajo una genuina economía de mercado no hay oposición a los aludidos principios de ética social.

Pero no dejemos de observar explícitamente el problema terminológico aludido con respecto al principio de subsidiariedad (que abreviaremos “PS”). Por ejemplo, en su discurso “Crisis de poder y crisis de civismo”, del 14/7/54, Pío XII<sup>17</sup>, después de una enérgica condena al estatismo (que después veremos), dice lo siguiente: “...Ahora bien, si es cierto que no se puede negar al Estado un derecho que le rehusaba el liberalismo, no es menos cierto que su misión no es, en principio, la de asumir directamente las funciones económicas, culturales y sociales que pertenecen a otras competencias”. Como vemos, a la vez que se defiende a la iniciativa privada en todos los campos de la vida social, “liberalismo” aparece como lo niega el PS. Es pues este un ejemplo claro del problema terminológico aludido.

## 2. El principio en cuanto tal

Comencemos entonces con la parte clave de la depuración conceptual que debemos realizar. O sea: qué es el PS, qué es lo que verdaderamente expresa. Para ello, nada mejor que citar a uno de sus mejores expositores: Pío XI, quien, en la *Quadragesimo anno* (QA) dice así: “...como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos”<sup>18</sup>. Bien, este es el famoso principio de subsidiariedad. Obsérvese que es un principio que rige para toda organización social, y no sólo para el estado. Y obsérvese además que está expresado en una forma negativa: las comunidades superiores *no deben* hacer lo que las comunidades inferiores y los individuos puedan (y por ende deban) hacer por sí mismos. Efectuemos pues importantes deducciones. Las comunidades supe-

---

<sup>17</sup>DP, Op. Cit.

<sup>18</sup> DP, Op. Cit.: punto 79 de esa edición

riores *no deben* hacer lo que las inferiores pueden. Eso implica que estas últimas *deben* hacer lo que las primeras *no* deben, pues de lo contrario forzarían a éstas a hacer lo que *no* deben. Segundo, si las comunidades superiores *no deben* hacer lo que las inferiores pueden, eso implica que las superiores deben hacer lo que *por naturaleza* las inferiores *no* pueden. El principio de lo que la comunidad inferior puede o no puede hacer es la naturaleza de dicha comunidad, pues el operar sigue al ser<sup>19</sup>. Y, por ende, la comunidad superior no debe hacer lo que *por naturaleza* la inferior puede. Por ejemplo, el Episcopado *no debe* hacer lo que *por naturaleza* la Parroquia puede hacer.

Como vemos, estamos ante un principio universal, son su propia lógica interna, y que puede aplicarse a todos los casos particulares, según la naturaleza de las comunidades en cuestión. Aplicado entonces el principio al caso del estado y la sociedad en general, expresará que el estado no debe hacer lo que los particulares (solos o en asociación libre) pueden hacer por sí mismos. Como vemos, no se afirma, en primera instancia, que el estado debe hacer lo que los particulares no pueden, sino que eso es una deducción posterior. Ahora bien, surge entonces el problema acerca de *qué es* lo que los particulares pueden o no hacer. Es aquí cuando se objeta que el PS da lugar a confusiones, pues no especifica cuáles son las competencias esenciales del estado y los particulares. Pero hemos visto que el principio es universal, y por ende se aplicará en cada caso según la naturaleza de las sociedades en cuestión, naturaleza que delimitará la función específica de cada una. También el principio “el bien debe hacerse y el mal evitarse” es universal y no especifica en primera instancia qué es el bien y qué es el mal, pero no por ello el principio es falso. Por supuesto que, en una segunda instancia, habrá que especificar qué es el bien y qué es el mal. En el caso del PS, se nos presenta pues el mismo problema, que es el que pasaremos a analizar.

---

<sup>19</sup> Ver Santo Tomás de Aquino: *Suma Contra Gentiles* (OP. Cit.); Libro III, cap.97.

### 3. La delimitación de las competencias específicas

Según las deducciones efectuadas, en el caso del estado deberá decirse que a éste compete todo aquello que por naturaleza no pueden hacer los particulares. Y los particulares, por naturaleza, no deben hacer lo que por naturaleza compete al estado. Quiere decir esto que cuando el estado cumple las funciones que por naturaleza le competen, está respetando el PS, pues en este caso los particulares hacen todo aquello que por naturaleza (o esencia) el estado no debe, mientras que reciben del estado la ayuda (*subsidiū*) que específicamente éste debe prestar. Debemos entonces ver cuál es, en el Magisterio, la función esencial del estado. Habíamos visto en el capítulo anterior que el estado se constituye para velar por el bien común. Y habíamos visto que el elemento fundante del bien común es la justicia, y el respeto a los derechos y deberes de la persona, derivado de la justicia. Hay pues una relación esencial entre bien común y derechos personales. Y tal cosa es afirmada claramente por Pío XII – y reiterado, como vimos, por Juan XXIII, Juan Pablo II y el Vaticano II- en su discurso del 1/6/41, para conmemorar el 50 aniversario de la *Rerum Novarum*. Dice así Pío XII: “*Tutelar el campo intangible de los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes, debe ser *oficio esencial* de todo poder público. ¿Acaso no lleva esto consigo el significado genuino del bien común, que el Estado está llamado a promover?*”<sup>20</sup> . El texto es lo suficientemente claro: el cuidado de los derechos y deberes de la persona humana es *misión esencial* de los poderes públicos; es más, es lo que por naturaleza le compete al estado, dado que el contenido esencial del bien común es la justicia. Tal cosa es por ende la que esencialmente está reservada al estado y no a los particulares. Por eso Pío XII, con toda coherencia, afirmaba lo visto en el texto citado al principio de este capítulo, a saber, que la misión del estado *no* es, en principio, “... la de asumir directamente las funciones económicas, culturales y sociales que pertenecen a otras competencias”. Por lo tanto, el “*subsidiū*” o ayuda específica (o misión específica) que el estado debe brindar, que le compete por su propia naturaleza, es la protección de los derechos del hombre. Su misión es pues específicamente subsidiaria, esto es,

---

<sup>20</sup> DP, Op. Cit.: El subrayado es nuestro.

hacer sólo aquello que los particulares no pueden, lo cual es la protección de las normas básicas de justicia (derechos y deberes de la persona) según las cuales los particulares deben realizar sus propias actividades.

Como vemos, no hay ningún tipo de contradicción con una de las exigencias centrales de los partidarios de la economía de mercado, esto es el respeto a la libre iniciativa privada. Cuando veamos el tema de la propiedad volveremos sobre este punto. Por ahora, debemos señalar que, desde el punto de vista de la EAE, lo que actúa “fuera del mercado” (ver nuestros “Fundamentos...”; Op. Cit.; cap. 5, t. 59) provoca “deseconomización de recursos”, esto es, el hecho de que determinados recursos son utilizados en actividades que los consumidores habían señalado como no prioritarias. Pero esto no presenta contradicción con el principio de ética social que estamos analizando, por dos razones. Primero, porque es obvio que toda actividad estatal, por su propia naturaleza, utiliza recursos que hubieran sido utilizados por los consumidores en otras actividades (consideradas por ellos prioritarias), para volcarlos a sus funciones específicas. Lo cual implica deseconomización. Esa deseconomización, sin embargo, está éticamente justificada pues el costo que el conjunto de ciudadanos debe pagar para mantener las actividades del estado son necesarias para la protección del bien común, bien común sin el cual la iniciativa privada no puede funcionar. Segundo, porque, según las premisas que venimos estableciendo, esto no implica que el estado dará un *privilegio* (un “subsidió” *indebidamente*) a tal o cual empresa privada para que ésta funcione independientemente de su eficiencia en satisfacer a los consumidores, lo cual es atentatorio contra el bien común. Si eso sucede, estamos ante un caso de una errónea aplicación concreta del PS. Allí el estado se ha atribuido una función que por naturaleza no le compete. Por ende, *si no se razona correctamente, las aplicaciones concretas* del PS serán erróneas. Pero eso no invalida al principio en cuanto tal.

Por supuesto, siempre habrá discusiones sobre qué es lo que compete por esencia del estado, aunque se haya establecido, como el mismo Magisterio lo hace, que el bien común consiste sobre todo en la protección de los derechos y deberes del hombre. Pues el punto a determinar en ese caso es cuáles son las actividades relacionadas con dicha protección. Solamente no se presenta esta discusión en el caso

del anarquismo, pero ese no es nuestro caso. En nuestra opinión, y coincidiendo con F. A. von Hayek, en el cap. XIV de su obra *Derecho, Legislación y Libertad*<sup>21</sup>, creemos que, en principio, hay actividades intrínsecamente relacionadas con la protección de los derechos del hombre que *no necesariamente* serán brindadas por la iniciativa privada (obsérvese que no digo que sea imposible que ésta las brinde), las cuales deben ser brindadas por ende por el estado. La protección de la seguridad e higiene públicas, sobre todo en caso de catástrofes naturales o emergencias sanitarias; el cuidado de las vías de comunicación; la fijación de unidades de peso y medida; el suministro de diversas clases de informaciones estadísticas sobre actividades estatales; el control de sanidad e higiene en el suministro de ciertos servicios; los registros de propiedad; el registro no obligatorio de ciertas profesiones, por razones de seguridad pública; la restricción del consumo de ciertos artículos; la protección de la intimidad personal; el establecimiento de normas de seguridad sobre condiciones mínimas de ecología y protección del equilibrio del medio ambiente\*.

Ya nos podemos imaginar lo poco que parecerá ésto a algunos; lo mucho que parecerá a otros. Reconocemos la coherencia de

---

<sup>21</sup> Unión Editorial, Madrid, 1979.

\* 2004, 4. Ahora yo no diría que esas actividades “deben” ser proporcionadas por el estado, pues en todo caso se trata de bienes públicos eventualmente privatizables. La premisa intermedia, opinable en relación a pplos. primarios del derecho natural, que está aquí en juego, es el tema de los bienes públicos. Si alguien está formado en la teoría habitual de que los bienes públicos, junto con las externalidades negativas, son un ejemplo de “fallas del mercado”, entonces esa premisa adicional implicará la conclusión de que el estado debe ocuparse de aquellas actividades que se consideran políticamente indispensables y que el mercado no puede, “intrínsecamente” proporcionar. En cambio, si la premisa adicional parte de la EAE, todo bien público (escaso) que sea gubernamental es potencialmente privatizable, y en ese caso la acción del mercado, partiendo de la misma premisa (el pplo. de subsidiariedad) será mayor. Esto explica que partiendo de un mismo pplo. (el de subsidiariedad) como premisa mayor, según sea la premisa menor (la teoría de los bienes públicos que se maneje), intrínsecamente opinable en relación a la Fe, la conclusión será diferente. El pplo. de subsidiariedad no resuelve por ende por sí sólo el radio de acción del gobierno. Es necesaria una premisa adicional: la teoría de los bienes públicos. Pero esta premisa adicional es opinable. Dado todo lo que hemos explicado sobre la opinabilidad de las cuestiones temporales, esta opinabilidad no es un defecto. En todo caso, es algo a lo cual, dado cierto clericalismo mental imperante, muchos católicos no están acostumbrados.

quien evita totalmente esta discusión una vez admitido que el estado no debe existir. Pero, reiteramos, no es nuestro caso\*.

#### **4. El principio de subsidiariedad y el respeto a la dignidad de la persona humana**

Respetar a la persona humana es respetar su dignidad natural; respetar su dignidad natural es respetar su capacidad de decisión – derivada de su racionalidad y libre albedrío- en la elaboración de su propio proyecto vital, con el solo límite de no atentar contra las normas de justicia que deban ser garantizadas por la ley humana positiva. Por lo tanto, si la persona humana es sometida a la dependencia del estado con respecto a sus actividades y proyectos, de manera que la consecución, éxito y/o fracaso de los mismos dependa de la voluntad de los gobernantes, ya no se está respetando a la persona en cuanto tal. En ese caso, se la está tratando totalitariamente como un automata, sin capacidad de decisión propia, y se atenta contra sus derechos fundamentales.

Dice Juan XXIII: “La dignidad de la persona humana requiere además que el hombre, en el obrar, proceda consciente y libremente. Por lo cual, en la convivencia con sus conciudadanos, tiene que respetar los derechos, cumplir las obligaciones, actuar en las mil formas posibles de colaboración en virtud de decisiones personales, es decir, tomadas por convicción, por propia iniciativa, en actitud de responsabilidad, y no en fuerza de imposiciones o presiones provenientes las más de las veces de fuera. Convivencia fundada exclusivamente sobre la fuerza, no es humana. En ella, efectivamente, las personas se ven privadas de libertad, en vez de ser estimuladas a desenvolverse y perfeccionarse a sí mismas”<sup>22</sup>.

Lo que acabamos de citar es importantísimo, pues nos dice claramente que la convivencia basada solamente en la fuerza no es humana –esto es, adecuado a la naturaleza humana-. Y cuando el estado toma aquellas actividades que por naturaleza competen a los

---

\* 2004, 5. No “era” nuestro caso. Ahora estamos abiertos a un programa de investigación donde pueda concebirse una sociedad sin el *estado-nación* tal como se concibe a este último en la modernidad. Lo cual no es incompatible con la noción tradicional de “auctoritas”.

<sup>22</sup> Enc. *Pacem in Terris* (Op. Cit.); punto 34.

particulares –las cuales, en las palabras de Juan XXIII, deben ser “... tomadas por convicción, *por propia iniciativa*, en actitud de responsabilidad...”<sup>23</sup>- no se está respetando por ende la dignidad de la persona. Luego, el hecho de que el estado no interfiera en aquellas actividades que pertenecen por naturaleza a la actividad privada, es respetar a la persona humana en cuanto tal. Cuando lleguemos a la parte de la propiedad privada –relacionada íntimamente con el PS: “La economía –por lo demás, como las restantes ramas de la actividad humana- no es *por naturaleza* una institución del Estado; por el contrario, es el producto viviente de la libre iniciativa de los individuos y de sus agrupaciones libremente constituidas”<sup>24</sup>. Como vemos, el texto se refiere a la libre iniciativa privada en el campo económico, pero en este momento destacaremos lo que Pío XII aclaró entre guiones: “- por lo demás, como las restantes ramas de la actividad humana- “(esto es, las actividades *culturales y sociales* a las que se refería el pontífice en la cita del punto 1 de este capítulo). Como se puede observar, las restantes ramas de la actividad humana pertenecen *por naturaleza* a la iniciativa privada, excepto lo que el mismo Pío XII aclaró que pertenece por naturaleza al estado. Demos vuelta la frase, y nos queda lo siguiente: las actividades sociales y culturales –por lo demás, como la actividad económica- no son por naturaleza una institución del estado; por el contrario, son el producto viviente de la libre iniciativa de los individuos y de sus agrupaciones libremente constituidas. El PS, por ende, implica respetar la iniciativa privada en *todos* los ámbitos de la vida social (y *por lo tanto*, también en lo económico); y esa es la manera de respetar a la persona humana en cuanto tal. Esta relación entre el PS, la iniciativa privada y el respeto a la persona, está claramente expresada por A. F. Utz. En su libro *Etica Social*<sup>25</sup>, cuando expresa que “...Es manifiestamente imposible entender el principio de subsidiariedad como norma fundamental de la mera ayuda y de la máxima abstención posible de la sociedad frente al individuo, si no se presupone el reconocimiento de alguna categoría que sirva como fundamento a esta exigencia. Mas ¿cuál es este fundamento? Al defender el principio de subsidiariedad se ha alegado que el hombre,

---

<sup>23</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>24</sup> DP, Op. Cit.; discurso “Avec Une Egalité Sollicitude”, del 7/5/49, a los delegados de la Unión Internacional de las Asociaciones Patronales Católicas”.

<sup>25</sup> Harder, Barcelona, 1964. Cap. 9, V, 2.

como persona, existe antes que la sociedad, y sobre todo con anterioridad al estado, y que como persona tiene su propio fin, que, por tanto, la sociedad no es más que un medio que coopera a alcanzar este fin de manera más fácil y más segura”.

No hay contradicción, por ende, entre el PS y la aplicación de una genuina economía de mercado, basada en el respeto a la dignidad de la persona y la iniciativa privada que surge del respeto a dicha dignidad. *Los problemas surgen por erróneas aplicaciones concretas del referido principio, que creen ver una aplicación del mismo cuando no hay más que un privilegio sectorial (un “subsidiūm” indebido, como dijimos) que atenta contra el bien común, pues en ese caso se privilegia al bien particular por sobre el bien común.* Pero eso no afecta al principio en cuanto tal<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Por otra parte, si se encuentra un término más claro y distinto para designar al PS, mejor. Lo importante es el *concepto* que está detrás.



## **Capítulo 3**

### **LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA PROPIEDAD**

#### **1. Planteo del problema**

Pasamos ahora a analizar el tercer gran principio de la DSi y su relación con la economía de mercado. Contrariamente al PS, este principio es bien visto con menos simpatía por los partidarios de la economía de mercado, pues no es poco frecuente que sea utilizado como justificación del estatismo en la vida económica. Pero no es éste el mayor problema, pues ya hemos visto que el estatismo es incompatible con el mismo PS. El Problema central consiste a nuestro juicio en la concepción del derecho de propiedad. Y es en este punto donde la DSi designa bajo el término “liberalismo económico” (como vemos, el siempre presente problema terminológico) a una concepción de la propiedad que se opone a la concepción cristiana de la propiedad. Nuestro trabajo, pues, será el mismo: dilucidar el significado de los términos; explicar los conceptos a los cuales se refieren los términos; enumerar las posibilidades lógicas de división temática y efectuar las deducciones correspondientes, mediante el encadenamiento lógico de las proposiciones, para terminar concluyendo la ausencia de contradicción entre una genuina economía de mercado y la concepción cristiana de la propiedad.

De igual modo que hicimos con el PS, veamos un ejemplo donde en el Magisterio se contrapone una concepción “liberal” de la propiedad con la cristiana. El ejemplo lo encontramos en la encíclica “*Laborem exercens*” de Juan Pablo II. Está hablando el Papa acerca del principio de la Iglesia sobre la propiedad, y afirma: “... Tal principio se diferencia al mismo tiempo, del programa del *capitalismo*, practicado por el liberalismo y por los sistemas políticos, que se refieren a él. En este segundo caso, la diferencia consiste en el modo de entender el derecho mismo de propiedad. La tradición cristiana no ha entendido nunca este derecho como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos de usar los bienes de la entera creación: *el derecho de*

*propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes*<sup>27</sup>.

El párrafo es muy significativo en cuanto a la diferencia conceptual. El problema por ende es el siguiente: la economía de mercado, fundamentada en la escuela austriaca, ¿es contradictoria con el “destino universal de los bienes”? ¿Qué quiere decir tal cosa? ¿Y qué relación tiene ello con la función social?

Comencemos pues a desentrañar los principios de solución.

## 2. El principio en sí mismo. Su fundamento

El principio de la función social de la propiedad afirma que ésta debe cumplir una “función social”. ¿Qué significa tal cosa? Significa que pueda adecuarse al *bien común*. Esto es, el sistema de propiedad no debe ser contradictorio con el bien común del marco social. Y eso, a su vez, ¿por qué? Porque, según la concepción cristiana, Dios ha dado los bienes de la Creación en común al género humano para que éste los utilice para beneficio de todos los hombres. Tal cosa es lo que en terminología neotomista se denomina derecho natural *pri-mario*. Y es después, en una deducción posterior, cuando se razona de este modo: ¿cuál es la manera en la cual más eficientemente se cumple el precepto del destino común de los bienes? ¿de qué modo organizar la propiedad de los mismos para que ésta beneficie máximamente a todos los hombres? Y es entonces cuando se responde<sup>28</sup>: con el régimen de propiedad privada de los bienes de consumo y de producción; y así la propiedad aparece como un derecho natural *secun-dario* (significando “secundario” que se ha llegado a él en una deducción posterior; *no* significa “sin importancia”)<sup>29</sup>. Allí está justamente su “función social”<sup>30</sup>. El Vaticano II afirma claramente esta relación conceptual entre la función social y la fundamentación y caracteriza-

---

<sup>27</sup> En *L’Osservatore Romano*, Año XIII, Nro 664, 20/9/81. Punto 14.

<sup>28</sup> Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, II-II, Q. 66, a. 2, c. Marietti, Torino, 1963.

<sup>29</sup> Recuérdese que en nuestro ensayo acerca del Liberalismo y la religión Católica (Op. Cit.), fundamentábamos el derecho natural de propiedad precisamente en su *utilidad social*, demostrando que es necesario para economizar recursos y elevar el nivel de vida.

<sup>30</sup> Ver Höffner, Joseph: *Manual de Doctrina Social Cristiana*; Rialp, Madrid, 1974. Segunda parte, sección 3ra., punto 4.

ción del derecho de propiedad como secundario: “... La propiedad privada comporta, por su misma naturaleza, una función social que corresponde a la ley del destino común de los bienes”<sup>31</sup>.

Por eso en la DSi la propiedad aparece como un derecho natural: por su utilidad social; por ser el medio para cumplir con el precepto del destino común y universal de los bienes\*. Es interesante, al respecto, observar que esta concepción es muy cercana a muchos de los acérrimos defensores del derecho de propiedad. Veamos por ejemplo el siguiente párrafo: “...Lo mismo si nos atenemos a la *razón* natural, que nos enseña que los hombres, una vez nacidos, tienen el derecho de salvaguardar su existencia, y por consiguiente, el de comer y beber y el de disponer de otras cosas que la Naturaleza otorga para su subsistencia, que si nos atenemos a la *Revelación*, que nos proporciona un relato de cómo Dios otorgó el mundo a Adán, y a Noé y sus hijos, resulta completamente claro que Dios, como dice el rey David (Salmo CXV, 16), ‘Entregó la tierra a los hijos de los hombres’, se la dio en común al género humano. Pero, después de dar eso por supuesto, paréceles a algunos grandísima dificultad explicar cómo puede nadie conseguir la propiedad de una cosa cualquiera... Sin embargo, trataré de demostrar de qué manera pueden los hombres tener acceso a la propiedad en varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano, y eso sin necesidad de que exista un acuer-

---

<sup>31</sup> *Gaudium et Spes*, punto 71, Op. Cit.

\* 2004, 6. Cabe hacer algunas importantes aclaraciones adicionales. Uno, que hablar de “destino universal de los bienes” es una expresión intrínsecamente religiosa, relacionada al contexto de la creación divina, donde todo lo creado, no racional, es “para” el ser humano, y éste, para Dios. Quien a partir de esta expresión crea que no hay escasez natural de recursos incurre en un non sequitur y mezcla los planos. Por supuesto, dado que el cristiano vive en la “abundancia de la Gracia de Dios”, cabe reconocer que la escasez de bienes y servicios no le es a veces un tema fácil o agradable, pero ello no implica que lo que la EAE estudia sobre la escasez no pueda ser considerada como una opinable premisa adicional (de razón) a partir de la cual inferir nuevas razones para la propiedad como derecho natural secundario. En segundo lugar hay que agregar que los textos de Santo Tomás sobre la propiedad, en sus aspectos ius-naturalistas más fundamentales, admiten ser compatibilizados con lo que hoy, en una economía de acumulación de capital, llamamos propiedad privada de los medios de producción. Pero Santo Tomás escribe en un contexto feudal que no hay que olvidar, y ello se nota palmaríamente en sus textos. Cualquier intento de hacer de esos textos una lectura literal, no histórica, de la cual inferir directamente, ya el socialismo, ya el capitalismo, como en el siglo XX se los entiende, incurre en un mismo error hermenéutico.

do expreso de todos cuantos concurren a esa posesión común”. Lo que acabamos de citar corresponde al cap. V del *Ensayo sobre el Gobierno Civil* de J. Locke; capítulo en el que trata acerca de la propiedad<sup>32</sup>. Como vemos, Locke, habiendo explicado el destino universal de los bienes, tratará de explicar cómo pueden organizarse los hombres con el régimen de propiedad privada precisamente *a causa* de ese destino universal\*.

El Magisterio Pontificio, basándose en las doctrinas sobre este tema que ya se expresaban claramente desde Santo Tomás<sup>33</sup>, afirmó enfáticamente el derecho natural de propiedad, especialmente desde León XIII. Nos remitimos en este caso a nuestro artículo *Propiedad Privada*, en el cual exponemos una larga serie de citas pontificias sobre la materia<sup>34</sup>, de documentos tales como *Quod apostolici munera*, de León XIII (1878); *Rerum Novarum*, de León XIII (1891); *Fin dalla prima nostra Enciclica* de Pío X (1903); *Quadragesimo anno*, de Pío XI (1931); el discurso sobre el cincuentenario de la *Rerum Novarum*, de Pío XII, *La Solemnità* (1941); Radiomensaje *Oggi*, de Pío XII (1944); mensaje *Col cuore aperto*, de Pío XII (1955); *Mater et magistra*, de Juan XXIII (1961). Quisiera destacar en este caso lo afirmado por Juan XXIII en *Mater et magistra* sobre este tema, porque enmarca el derecho natural de propiedad en el personalismo cristiano al cual nos hemos referido en los dos capítulos anteriores: “... El derecho de propiedad privada, extendido incluso a bienes productivos, tiene validez en todo tiempo, en cuanto que se funda en la naturaleza misma de las cosas, que nos enseña que los individuos son anteriores a la sociedad civil y que, por ello, la sociedad civil se ordena al hombre como finalidad suya”<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Ed. Aguilar, Madrid, 1969.

\* 2004, 7. Hoy no hubiéramos citado este texto de J. Locke. La argumentación del trabajo y la adquisición original son extrañas a lo que consideramos una fundamentación sanamente utilitaria (anexo 6) de la propiedad, en sí compatible con Santo Tomás.

<sup>33</sup> Ver Höffner, Op. Cit., y Chafuen, Alejandro A., Op. Cit., cap. III.

<sup>34</sup> En Rev. “Ideas sobre la Libertad”; Centro de Estudios sobre la Libertad, Bs. As. Nro 42, año XXV, diciembre de 1983.

<sup>35</sup> DP, Op. Cit.

### **3. La libre iniciativa privada y el bien común**

Hasta ahora hemos visto que la DSJ afirma el derecho natural de propiedad. Ahora bien: de la afirmación del derecho a la propiedad privada de los medios de producción se desprende como corolario el respeto a la libre iniciativa que surge como resultado del ejercicio del derecho de propiedad. En este punto no hay tampoco contradicción con el Magisterio Pontificio. Para demostrarlo será necesario reiterar las citas que habíamos utilizado en nuestro artículo *Propiedad Privada* (Op. Cit.). En primer lugar, tenemos el texto que ya citamos al hablar del PS: “La economía –por lo demás, como las restantes ramas de la actividad humana– no es por naturaleza una institución del Estado; por el contrario, es el producto viviente de la libre iniciativa de los individuos y de sus agrupaciones libremente constituidas” (Pío XII, 7/5/49). También afirma Pío XII, el 14/7/54, en una carta dirigida al profesor Charles Flory, con motivo de la XLI Semana Social de Francia: “... La fidelidad de los gobernantes a este ideal será su mejor salvaguarda contra la doble tentación que le acecha ante la amplitud creciente de su tarea: tentación de debilidad, que les haría abdicar bajo la presión conjugada de los hombres y los acontecimientos; tentación inversa de estatismo, por la que los poderes públicos llegarían a sustituirse indebidamente a la libre iniciativa privada para regir de forma inmediata la economía social y los otros campos de la actividad humana”<sup>36</sup>. Y Juan XXIII, en la *Mater et magistra*, afirma: “...Hay que establecer ante todo que, en el orden económico, la parte principal corresponde a la iniciativa privada de los individuos, ya trabajen solos, ya asociados con otros para el logro de intereses comunes”<sup>37</sup>. Incluso, debemos destacar un texto importísimo, donde Pío XII explica cómo colabora la iniciativa privada con el bien común, destacando su función social: “Este vuestro trabajo –dice en su discurso del 13/4/56 a los pequeños empresarios<sup>38</sup>– demuestra, una vez más, lo que puede, en el campo de la producción, la actividad privada bien entendida y convenientemente libre. Ella contribuye a acrecentar la riqueza común y, además, a aligerar la fatiga del hombre, a elevar el rendimiento del trabajo, a disminuir el costo de producción y a acelerar la formación del ahorro”. La iniciativa privada, por tanto:

---

<sup>36</sup> DP, Op. Cit., tomo II, p. 1022.

<sup>37</sup> DP, Op. Cit., t. III, p. 1161.

<sup>38</sup> DP, Op. Cit., t. III, p. 988.

1) acrecienta la riqueza *común* (destáquese “común” y relacioneselo con el “destino *común* de los bienes”); 2) aligera la fatiga del hombre; 3) eleva el rendimiento del trabajo; 4) disminuye el costo de producción; 5) acelera la formación del ahorro. ¿No está bien clara y distinta, allí, la “función social” de la propiedad y la libre iniciativa?

Pero aquí no termina el problema. Al contrario, comienza lo más arduo. Porque hasta ahora hemos visto que la DSI afirma el derecho natural de propiedad y la libre iniciativa privada, relacionada ambas cosas con la función social de la propiedad y el bien común. Ninguna contradicción hasta aquí con la EAE, cuya afirmación científica sobre el tema de la propiedad es que es necesaria para economizar recursos, esto es, permitir el cálculo económico, lo cual, ya desde el punto de vista de la ética social, de ningún modo es contradictorio con el bien común.

La dificultad consiste en lo siguiente: no habría inconveniente, por parte de la DSI, en admitir la libre iniciativa privada, pero no “regulada por el mercado”, como diría la escuela austriaca, sino “regulada por el estado en función del bien común”. Pues dijo Pío XI, en la QA<sup>39</sup>, que “... la libre concurrencia no puede regir en modo alguno la economía”, y que es necesario recurrir a un nuevo principio rector.

Como vemos, la dificultad que ahora se plantea es grave, y ahora debemos por ende maximizar nuestra delimitación conceptual.

Ante todo: ¿qué significa *libre* iniciativa privada? Pues es en la delimitación del calificativo “libre” donde está el nudo de la cuestión. ¿Significa acaso “libre para cualquier cosa”? Pues en ese caso implicaría libre iniciativa privada para, por ejemplo, tomar el té, matar a mi vecino, tocar el piano, leer un libro, robar un banco, etcétera. O sea, libre para cualquier cosa, buena o mala.

Descartando, desde luego, este primer significado, es obvio que la libre iniciativa privada debe transitar por determinados “cánones”, esto es, descartando que signifique un libertinaje total, se deduce que la libre iniciativa debe ser “regulada”, lo cual implica: sometida a determinadas *reglas o normas* por las cuales debe circular.

Una vez establecido este punto, debemos entonces analizar qué significa, a su vez, que la libre iniciativa esté sometida a *normas*. ¿De qué normas se trata? Para responder a la cuestión, recordemos

---

<sup>39</sup> DP, Op. Cit., punto 88.

que la normatividad a la cual la iniciativa privada debe someterse está regulando el movimiento que surge del ejercicio al *derecho de propiedad*. Por ende, la clave de la cuestión es que dicha normatividad no *anule* el derecho de propiedad. Para lo cual, a su vez, debe dilucidarse cuál es la *esencia* del derecho de propiedad.

Llegando este momento del análisis, debemos introducirnos por un momento en un punto específico de economía política, para analizar qué significa economizar recursos en el mercado. Economizar recursos en el mercado significa satisfacer las necesidades prioritarias de los consumidores (las personas humanas en su función de demandantes) con el método menos costoso posible. Este es casi el ABC de la economía política, que incluso es aceptado por economistas no pertenecientes a la escuela austriaca. Esto es, dada la escasez de recursos, éstos deben ser economizados, o sea, utilizados en las necesidades prioritarias, con el menor costo posible.

En el marco social, como dijimos, eso implica que deben satisfacerse las necesidades prioritarias de los consumidores con el menor costo. El proceso entonces se divide en dos partes. En primer lugar, la determinación de las necesidades prioritarias. En segundo lugar, que las mismas sean satisfechas del modo menos costoso posible. En el mercado, donde, por definición (ver nuestros “Fundamentos...” Op. Cit, cap. 3, punto 5), estamos en presencia de propiedad privada, dicho proceso se cumple de la siguiente manera. En primer lugar, los consumidores, mediante sus compras y/o abstenciones de comprar, van dirigiendo sus recursos hacia aquellas necesidades que ellos consideran prioritarias. Dado que, por definición, nadie puede en el mercado vender lo que no es comprado, la oferta se va dirigiendo hacia aquello que en el mercado es demandado. De ese modo se evita que se gasten recursos en lo no prioritario. En segundo lugar, los oferentes, para minimizar costos, tratan de realizar la combinación de recursos (que son sus factores de producción) menos costosa posible. Dado que quien incurre en costos que sobrepasan su precio de venta no puede mantenerse en el mercado, el proceso tiende a que permanezcan en el mercado quienes son más eficientes para reducir costos. Como vemos, debido a este proceso, en el mercado (donde hay propiedad privada y libre intercambio de bienes y servicios) se tiende a la economía de recursos. Por otra parte, no se parte en este análisis de que el mercado es perfecto, sino que muy por el con-

trario, se parte de que es por naturaleza imperfecto (esto es, los recursos nunca son economizados de manera perfecta) y que su movimiento tiende asintóticamente a reducir las imperfecciones (ver nuestros “Fundamentos...” Op. Cit., cap. 5, punto 1, 1.).

Esto es lo que un autor de ética social católica como J. Messner describe del siguiente modo, en su libro *Etica social y aplicada*<sup>40</sup>; en el punto 104: “El mercado... pone en interacción oferta y demanda y tiende a equilibrarlas... dirige la producción: a través de la demanda lleva al productor los pedidos de los consumidores”. Y agrega: “En la economía social de la libertad ordenada, el mercado hace que se intente satisfacer lo mejor posible las necesidades vitales y culturales de todos los bienes naturales y las fuerzas laborales disponibles. En efecto, los productores se esfuerzan, naturalmente, por conseguir el mayor cambio posible, o sea, la mayor ganancia, por los bienes ofrecidos. Esto lo consiguen si producen bienes de la misma calidad a menor costo, bienes de calidad superior a igual costo, que el valor medio de cambio”.

Con respecto a ambas fases del proceso, se plantean dos posibilidades, excluyentes entre sí. Con respecto a la primer parte del proceso, o los consumidores deciden lo prioritario mediante sus compras, *o no*. En este caso, lo decide otro, otro que desde luego debe disponer de la fuerza necesaria para impedir que los consumidores decidan. Y, en la segunda parte, o es el oferente quien decide de qué modo combinará sus recursos, *o no*.

En este caso, esto es, si no lo decide, lo decide otro, y ese otro, a su vez, o no tenía el derecho positivo de hacerlo (un particular que hace violencia al oferente), o sí lo tenía, en cuyo caso estará el estado como agente final último que está decidiendo de qué nodo se combinarán los recursos.

En realidad, las dos posibilidades excluyentes pueden ser reducidas a la segunda, por cuanto si el oferente (o empresario, o promotor) no decide de qué modo combinará sus recursos, sino que es el estado (descartamos la posibilidad de un particular que ejerce violencia, pues en ese caso es un delito penado por la ley) quien decide el modo de combinar los recursos, entonces el estado tiene la capacidad de decidir qué, cómo y cuánto se fabrica, combinando los factores de producción a su voluntad.

---

<sup>40</sup> Rialp, Madrid, 1967.

Y en este punto debemos analizar consiguientemente cuál de las dos posibilidades excluyentes es la compatible con la *esencia* del derecho de propiedad. Si estamos afirmando el derecho a la propiedad privada de los *medios de producción* (además de los de consumo), se desprende no sólo la libre iniciativa privada, sino que además existe la capacidad de uso y disposición, por parte del propietario, de sus medios de producción<sup>41</sup>; lo cual implica por ende la capacidad de decidir cuál es su combinación menos costosa. Como vemos, esto se desprende de la *esencia* del derecho de propiedad. Y esta implicancia del derecho de propiedad fue claramente afirmada pro Pío XII, cuando, en su ya citado discurso del 7/5/49, expresó: “... El propietario de los medios de producción, quienquiera que sea, -propietario particular, asociación de obreros o fundación-, debe, siempre dentro de los límites del derecho público de la economía, permanecer *dueño de sus decisiones económicas*” (el subrayado es nuestro). Como vemos, si el estado decide qué, cómo y cuánto se fabrica, el propietario de los medios de producción ya no es dueño de sus decisiones económicas, y por ende, por definición, *deja de ser propietario*: se ha *eliminado* (no “regulado”) a la propiedad privada de los medios de producción y se ha pasado a la propiedad estatal.

Estamos, sencillamente, en un punto crucial. Justamente, cuando muchos autores católicos afirman que hay un “tercer camino” y critican a los economistas de la escuela austriaca, pues éstos afirman que o se respeta el mercado o hay colectivismo, estamos en presencia de dos grupos que no se entienden por su lenguaje distinto. Si el “tercer camino” implica distinguir conceptualmente entre “derecho absoluto o ilimitado de propiedad”, propiedad privada como derecho natural secundario. Y anulación de la propiedad (colectivismo), siendo lo segundo el camino intermedio, entonces es obvio que en ese caso no hay contradicción con una economía de mercado genuina, la cual, como estamos viendo, en modo alguno, es contradictoria con la fundamentación ética del derecho de propiedad como derecho natural secundario. El problema es que el derecho natural de propiedad, aunque fundamentado como derecho natural secundario, implica que el propietario es dueño de sus decisiones económicas, como dijo Pío XII, y, por lo tanto, o sea capacidad de decisión se respeta, *o no*, y en

---

<sup>41</sup> Esta disposición es relativa en el caso del factor de producción trabajo, que no es “comprado”, sino más bien “alquilado”, según lo establecido en el contrato laboral.

ese último caso se *anula* el derecho de propiedad, y es el estado quien pasa a decidir qué, cómo, dónde y cuánto se produce. En ese sentido, y sólo en ese, es que no hay más que dos posibilidades: o respetar la esencia del derecho de propiedad, o no respetarla, esto es, violar el derecho de propiedad. Y es por este motivo que A. F. Utz, otro destacado autor de ética social católica, afirma: “... La economía planificada se caracteriza por la planificación central, es decir, estatal, del proceso de trabajo dividido. Aquí no puede existir la propiedad privada de los medios de producción, *en la medida en que se tome con seriedad el principio según el cual la propiedad productiva incluye también el poder disponer de ella*. El mercado es por lo tanto imposible”<sup>42</sup>. Y agrega más abajo: “Con respecto a la economía humana, y no solamente con respecto a la técnica, hay sólo dos opciones: economía de mercado individualizada (con propiedad [privada]) y economía planificada, de cualquier modo que se considere”.

Por otra parte, es obvio que el hecho de que el estado decida qué, cómo, y cuánto se produce, es manifiestamente contradictorio con las palabras de Pío XII que claramente afirmaban que “...La economía –por lo demás, como las restantes ramas de la actividad humana– *no es por naturaleza una institución del Estado...*”<sup>43</sup> y manifiestamente contradictorio con el PS analizado en el cap. 2: “... Las funciones del Estado –dice J. Messner en su libro *Etica Social, Política y Económica a la luz del Derecho Natural*<sup>44</sup>– tienen una base iusnaturalista y están limitadas por el principio del bien común y el de subsidiariedad. Según este último, la economía cae, en primer lugar, dentro del ámbito de la autorresponsabilidad y de la actividad del individuo, o sea, de la iniciativa privada; éste es un principio ordenador que, especialmente en unión con el de la propiedad privada, determina el ordenamiento básico de la economía social en su ámbito de tráfico o de competencia”.

Pero entonces, llega el momento de preguntarnos: ¿qué sucede con el párrafo de Pío XI citado al principio, donde afirmaba que la libre concurrencia no puede regir “en modo alguno” a la economía? Pues bien, estamos aquí ante uno de los habituales problemas de traducción. Sencillamente, Pío XI *no dice eso*. Lo que dice, según la

<sup>42</sup> Entre neoliberalismo y neomarxismo; Herder, Barcelona, 1977. Cap. X.

<sup>43</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>44</sup> Rialp, Madrid, 1967, Pág. 1427.

versión oficial del documento, es lo siguiente: “At liberum certamen... rem oeconomicam dirigere plane nequit”, lo cual significa, literalmente traducido, lo siguiente: “Pero la libre concurrencia... a la cosa económica regir totalmente no puede”. El adverbio latino “plane” no significa “en modo alguno”, como se tradujo, sino que significa “absolutamente”, “enteramente”, “totalmente”, “del todo”. Lo cual implica, por decirlo amablemente, un matiz conceptual *que cambia totalmente la cuestión*. Y aquí retornamos a que la libre iniciativa privada no puede ser *regulada*. Pues es absolutamente cierto que la libre iniciativa privada no puede regir “totalmente” o “enteramente” a la economía, sino que está limitada y subordinada a las *reglas* por las cuales debe transitar –excepto que en el concepto de libre iniciativa privada ya se incluyan tales *reglas*-. Y habiendo excluido que dicha regulación sea una planificación central que anule el derecho de propiedad- en lo cual se incluye una planificación indirecta que lo anule de hecho-, se desprende que dichas *reglas* se refieren a normas legales de derecho positivo (recordar punto 4 del cap. 1) a las cuales deben ajustarse los propietarios en su libre iniciativa. Lo cual en modo alguno es contradictorio con la EAE, del cual jamás ha negado que, desde un punto de vista científico, la propiedad necesita de un marco legal adecuado por donde transitar. Y es uno de sus más importantes representantes, F. A. von Hayek, quien dice en su libro *Camino de Servidumbre*: “La argumentación liberal...no niega, antes bien, afirma que, si la competencia ha de actuar con ventaja, requiere una estructura legal cuidadosamente pensada...”. Y más adelante agrega: “Se ha desatendido, por desgracia, el estudio sistemático de las instituciones legales que permitirían actuar eficientemente al sistema de la competencia; y pueden aportarse fuertes argumentos para demostrar que las serias deficiencias en este campo, especialmente con respecto a las leyes sobre asociaciones anónimas y patentes, no sólo han restado eficacia a la competencia, sino que incluso han llevado a su destrucción en muchas esferas”<sup>45</sup>.

Pero, podría decirse en contra de lo anterior: lo que Ud. está diciendo parece estar pensado desde la “economía social de mercado”, pero no desde su tan apreciada escuela austriaca. ¿Está Ud. proponiendo las famosas “intervenciones conformes”?

---

<sup>45</sup> Alianza Editorial, Madrid, 1976, Cap. III.

Respondo: de ningún modo estoy utilizando la falsa dialéctica entre intervenciones conformes o no conformes, ni estoy partiendo de la teoría neoliberal alemana sobre los monopolios (ver nuestros “Fundamentos...”, cap. 5, 1.1). La escuela austriaca parte de que el mercado es imperfecto y de que precisamente por tal cosa debe respetarse la propiedad privada, para que el proceso que hemos descripto acerque al mercado a la economización óptima de recursos. Si la estructura legal que custodia el proceso está bien pensada, como dice Hayek, esta misma estructura legal asegurará la tendencia a la eliminación de los monopolios paralelamente a la optimización de la economía de recursos. El planteo es totalmente distinto. No se trata de una legislación “correctiva” sino “preventiva”. El propio J. Messner expresa esto cuando afirma<sup>46</sup>: “... El estado debe crear los presupuestos necesarios para que se produzca un control eficaz que emane de las propias fuerzas de la competencia”. Y agrega posteriormente, ejemplificando cuáles pueden ser esos presupuestos: “... eliminación de barreras que se oponen a la industria grande y pequeña, el abandono de las protecciones impositivas y la supresión de las subvenciones. Irían acompañadas de política comercial, tales como la reducción de aranceles y la supresión de las limitaciones a la importación... Según esto, en relación con el mercado interno y con el comercio exterior, se requeriría la implantación de medidas de ‘liberalización’”<sup>47</sup>. Después agrega Messner otras medidas que ya no compartimos.

*Vemos ahora claramente esta ley fundamental: cuando una empresa obtiene sus beneficios debido a protecciones y privilegios especiales (medidas pregonadas por el intervencionismo) y no por su eficiencia en servir a los consumidores (lo que propone la economía de mercado) entonces se está atentando contra la primacía del bien común, y prevalece un determinado interés particular o sectorial.* <sup>48</sup> Y hemos nombrado al bien común. Ese es el nuevo principio rector (en relación a la justicia distributiva, a la cual después nos referiremos) al cual debe subordinarse la iniciativa privada. Y esa subordinación se produce cuando ésta opera con igualdad ante la ley y ausencia de privilegios, cosa constantemente pregonada por la economía de mercado sobre la base de la escuela austriaca.

---

<sup>46</sup> Op. Cit., p. 1312.

<sup>47</sup> Pág. 1380.

<sup>48</sup> Ver Chaufen, A.; Op. Cit.

Llegamos pues a esta conclusión general: la libre iniciativa privada, fundamentada en la EAE, *no es contradictoria con los principios de ética social de la DSi con respecto a la propiedad privada\**.

#### **4. Justicia, Caridad y Propiedad**

El análisis del punto anterior quedaría incompleto si no lo ampliamos con el estudio del tema de hasta dónde debe alcanzar la ley humana positiva en cuanto a los límites del derecho de propiedad. Para ello, nada mejor que recurrir, en este contexto, al mismo magisterio pontificio. León XIII toca este punto en su famosa encíclica *Rerum Novarum* (en el punto 16 de la ed. BAC). El párrafo es largo, y a la vez muy sustancioso e importante. “Poseer bienes en privado –dice el Papa–, según hemos dicho poco antes, es derecho natural del hombre; y usar de este derecho sobre todo en la sociedad de la vida, no sólo es lícito, sino incluso necesario en absoluto. ‘Es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es necesario también para la vida

---

\* 2004, 8. Lo que hemos explicado sobre el funcionamiento del mercado corresponde a la teoría del proceso de mercado, característica de la EAE, como paradigma alternativo a los modelos neoclásicos de equilibrio. Las fuentes de la teoría del proceso de mercado son Mises y Hayek, y ha sido sistematizada sobre todo por I. Kirzner (de este último, ver sobre todo *The Meaning of Market Process*, Routledge, 1992). Esto es importantísimo. De igual modo que en el caso de los bienes públicos, la teoría del mercado que se maneje es una premisa adicional (adicional a las premisas morales básicas), “de razón”, opinable en relación a la fe, pero indispensable a la hora de sacar conclusiones generales sobre la intervención o no del gobierno en el proceso de mercado. No todos los economistas no austriacos tienen una tendencia estatista, pero se podría decir que los modelos tradicionales de competencia perfecta y sus modelos ad hoc (contrarios a la EAE) generan una “tentación intelectual” de sacar conclusiones más estatistas. Esto es porque como se supone que obviamente el mercado “real” no es perfecto, el gobierno debe cubrir, mediante su intervención, la brecha entre el mercado real y el perfecto, sobre todo en temas como bienes públicos, externalidades negativas y distribución de la riqueza. En cambio, con la teoría del proceso de mercado como premisa (de razón) las conclusiones son distintas: el mercado es un proceso de descubrimiento mediante el cual los bienes públicos son potencialmente privatizables, y las externalidades negativas, en potencia de ser internalizadas (mediante el descubrimiento de nuevos derechos de propiedad). Veremos qué importante es también este tema en la cuestión de la distribución del ingreso. Por ahora baste subrayar que la clave de la no contradicción que señalamos pasa por la afirmación (opinable en relación a la fe) de la teoría del proceso de mercado como modo de explicar la armonía entre el libre mercado, la propiedad como derecho natural secundario y el bien común.

humana' (II-II, Q. 66, a. 2). Y si se pregunta cuál es necesario que sea el uso de los bienes, la Iglesia responderá sin vacilación alguna: 'En cuanto a esto, el hombre no debe considerar las cosas externas como propias, sino como comunes, es decir, de modo que las comparta con otros fácilmente en sus necesidades. De donde el Apóstol dice: 'Manda a los ricos de este siglo... que den, que compartan con facilidad' (II-II, Q. 65, a. 2). A nadie se manda socorrer a los demás con lo necesario para sus usos personales o de los suyos; ni siquiera a dar a otros lo que él mismo necesita para conservar lo que convenga a su persona, a su decoro: 'Nadie debe vivir de una manera inconveniente' (II-II, Q. 32, a. 6). Pero cuando se ha atendido suficientemente a la necesidad y al decoro, es un deber socorrer a los indigentes con lo que sobra. 'Lo que sobra, dadlo en limosna' (Lc., II, 41)'<sup>49</sup>.

Aquí hagamos un alto. Observemos que el Papa está recordando los deberes de *Caridad*, tan caros a la conciencia cristiana (la Caridad es el mandamiento principal de la Ley –Romanos, 13, 8/10–). Pero León XIII no confunde la justicia Divina con la justicia humana. Y después de recordar esos fundamentales deberes de Caridad, agrega: "No son éstos, sin embargo, deberes de justicia, salvo en los casos de necesidad extrema, sino de caridad cristiana, la cual ciertamente no hay derecho de exigirla por ley. Pero antes que la ley y el juicio de los hombres están la ley y el juicio de Cristo Dios..."<sup>50</sup>. Como se infiere del último párrafo, León XIII afirma claramente que los deberes de caridad no pueden estar sujetos a la ley *humana* (aunque sí lo están, por supuesto, a la ley Divina). Lo cual no es enseñanza aislada de León XIII. Es enfáticamente reiterada por Pío XI en *Quadragesimo anno*: "...Y, para poner límites precisos a las controversias que han comenzado a suscitarse en torno a la propiedad y a los deberes a ella inherentes, hay que establecer previamente como fundamento lo que ya sentó León XIII, esto es, que el derecho de propiedad se distingue de su ejercicio. La justicia llamada comutativa manda, es verdad, respetar santamente la división de la propiedad y no invadir el derecho ajeno excediendo los límites del propio dominio, pero los dueños no hagan uso de lo propio si no es honestamente, esto no atañe ya a dicha justicia, sino a otras virtudes, el cumplimiento de las cuales 'no hay derecho de exigirlo por la ley' (encíclica Rerum Novarum, n. 19).

---

<sup>49</sup> DP, Op. Cit.

<sup>50</sup> El subrayado es nuestro.

Afirman sin razón, por consiguiente, algunos que tanto vale propiedad como uso honesto de la misma, distando todavía mucho más de ser verdadero que el derecho de propiedad perezca o se pierda por el abuso o por el simple no uso”<sup>51</sup>.

Las enseñanzas de todo esto son por ende claras y distintas: alguien puede no ser caritativo con sus bienes, pero, si ello sucede, eso compete a la Justicia Divina, y no a la ley positiva humana (recordar nuevamente al punto 4 del Cáp. 1).

Desde el punto de vista de la ética cristiana, esto tiene sus importantes implicancias. Pues nunca debemos olvidar que la Caridad es el *eje central* de nuestra vida moral. Es la virtud *teologal* por la cual amamos a Dios y al prójimo *por el amor a Dios*. Parte de ese amor será, por ende, compartir nuestros bienes, pero la Caridad, no es *sólo* eso. La Caridad es universalmente aplicable a toda nuestra vida, en todos sus actos virtuosos, y por eso la Caridad, como dijo San Pablo, es la Ley en su plenitud. Si tenemos Caridad, desearemos cumplir los mandamientos. Y, en el caso de las riquezas, si por medio de ellas no amamos al prójimo no cumplimos con el amor a Dios. Pero si el fin del deseo de riquezas es, además de otros fines, ayudar al prójimo, entonces estamos en camino hacia Dios. De lo contrario, no. Y desataquemos además la importancia acerca de *cómo* conseguimos los bienes, esto es, con nuestro trabajo, comercio e industria, no atentando contra la propiedad de otros. *Pero sólo este aspecto está bajo la ley humana*. El ser caritativo con las riquezas, con toda importancia que le hemos asignado, no está, sin embargo, sometido a la ley humana. De lo contrario daríamos al estado un control sobre las conciencias y sobre la propiedad que terminaría con ésta totalmente, produciendo ello un herida mortal al bien común político. Por lo tanto, si una persona gana una fortuna honestamente, pero no es caritativo con ella, la justicia humana nada tiene que hacer. Solamente cuidar que la fortuna haya sido ganada sin atentar contra la propiedad de otros. Y es precisamente la ESCUELA AUSTRÍACA DE ECONOMÍA la que nos enseña que en una economía de mercado genuina, con igualdad ante la ley y ausencia de privilegios, sólo obtienen ganancias quienes son más eficientes en satisfacer las necesidades de los consumidores. Y, desde el punto de vista d el ética social, ése es justa-

---

<sup>51</sup> DSO, Op. Cit., Punto 47 de esta edición. Agradezco a Alejandro Chafuen por haberme advertido de la importancia de este texto.

mente el criterio que justifica la ganancia: su función social. Nuevamente, escuchemos al Magisterio: “...No se prohíbe en efecto –dice Pío XI en QA-, aumentar adecuada y justamente su fortuna a quien quiera que trabaja para producir bienes, sino que aún es justo que quien sirve a la comunidad y la enriquece, con los bienes aumentados de la sociedad se haga él mismo más rico, siempre que todo esto se persiga con el debido respeto para con las leyes de Dios y sin menoscabo de los derechos ajenos y se empleen según el orden de la fe y de la recta razón”<sup>52</sup>. Este es un criterio ético que ya habían señalado escolásticos católicos como Antonio de Florencia, Domingo de Soto y Luis de Molina, como enseñan expertos en el tema como Alejandro Chafuen<sup>53</sup> y J. Messner. Debe pues tenerse en cuenta que, aunque alguien no cumpla con el deber de ser caritativo, el sólo hecho de haber adquirido sus bienes honestamente, en una economía de mercado, ya significa un beneficio para toda la comunidad (excepto que seamos marxistas y pensemos que la ganancia de unos deriva necesariamente de la pobreza de otros, cosa vaya y ampliamente refutada tanto por la escuela austriaca como por la DSI). Por supuesto, no puede dejar de ser una gran satisfacción para toda conciencia cristiana contemplar a aquellos empresarios que, además de realizar buenas inversiones, son caritativos (*además de ser también de por sí, un acto de caridad realizar una buena inversión*)<sup>54</sup>.

Pero no debemos terminar este tema sin antes aclarar un punto que seguramente habrá preocupado a más de un partidario de la economía de mercado. ¿Qué significa el “caso de necesidad extrema”, que León XIII pone como excepción? (esto es, que ese caso es legislable por la ley positiva humana). ¿Significa acaso que en una situación de gravedad extrema –como catástrofes naturales- debemos anular el mercado y socializar todo? Nada de eso. No es más que el ejemplo que nos muestra que el derecho de propiedad está siempre subordinado al destino universal de los bienes, y que por ende, cuando peligra el derecho a la vida, cede el de la propiedad. Ejemplifiquemos esto para que no queden dudas. Supongamos que soy médico de guardia en un hospital. Llega un apersona en peligro de muerte. Para

---

<sup>52</sup> DP, Op. Cit.

<sup>53</sup> Ver Op. Cit. También Messner, J.; Op. Cit.

<sup>54</sup> Ver Romero Carranza, Ambrosio: *Enrique Shaw y sus circunstancias*; Ed. Fund. Alejandro Shaw, Buenos Aiers, 1984.

salvarle la vida, necesito recurrir al remedio X. Pero el remedio o la droga X se encuentra en el despacho privado del director del hospital, siendo además, dicha droga, propiedad legítimamente adquirida, del director. Pero éste no está. Tampoco puedo comunicarme con él. Entonces fuerzo la puerta de su despacho, rompo el armario privado , cerrado con llave, donde se encuentra la droga X, me apropió de ella y se la doy a mi paciente, con lo cual éste salva su vida. ¿Acaso soy un ladrón?

Por supuesto que el tema es delicado y no debe dar lugar a abusos. Por eso, en el libro *Teología Moral para Seglares*, de A. Royo Marín<sup>55</sup>, encontramos las siguientes aclaraciones: "...no es lícito ir más lejos de los que sea suficiente para liberarse a sí mismo o a otros de esa extrema necesidad". Y agrega: "En necesidad común y aún en la simplemente grave *no* es lícito tomar nada de los bienes ajenos". Y lo fundamenta de este modo: "1. Porque la naturaleza no confiere al hombre el derecho absoluto más que sobre cosas necesarias para conservar la vida, que no peligra en grave o común necesidad. 2. Porque, de lo contrario, peligraría no solo la propiedad privada, sino el bien común, ya que quedaría abierta una ancha puerta para innumerables robos. Por lo que Inocencio XI *condenó la siguiente proposición* laxista: 'Es permitido robar no solo en caso de necesidad extrema, sino también de necesidad grave' (D. 1186)".

Todo lo anterior tiene sus implicancias, también, en el tema de la justicia en los precios. No trataremos in extenso esta cuestión, y nos remitimos a las excelentes investigaciones realizadas por J. Messner (en sus dos libros que hemos citado), M. Rothbard (quien compendia las investigaciones de J. A. Schumpeter, Majorie Grice-Hutchinson, De Roover, D. Herlihy y E. Kauder)<sup>56</sup>, y en nuestro país Manuel Río<sup>57</sup> y Alejandro Chafuen<sup>58</sup>, en referencia a las doctrinas de la escolástica católica sobre la justicia en los precios cuyo eje central es el concepto de "communis aestimatio". O sea que es justo el pre-

---

<sup>55</sup> BAC, Madrid, 1973, Libro III, cáp. 3. Los subrayados son nuestros.

<sup>56</sup> Ver Rothbard, M. N.: *New Light on the Prehistory of the Austrian School*, en el libro "The foundations of Modern Austrian Economics", Sheed and Ward, Kansas City, 1976, hay traducción castellana: *Las raíces escolásticas de la economía liberal*, ed. Esedec, Bs. As., 1978.

<sup>57</sup> Río, M.: *El precio justo: una coincidencia del liberalismo y del tomismo*, en el diario "La Prensa" (Bs. As.), del 28/10/1974.

<sup>58</sup> Op. Cit.

cio que se forma en el mercado reflejando la “estimación común” sobre determinado bien, de acuerdo a las valuaciones de oferente y demandante. Por supuesto, como dijimos, el mercado aludido en esta doctrina moral es un mercado en el cual ríjan las máximas condiciones de igualdad ante la ley y ausencia de privilegios especiales que distorsionen al libre intercambio. Es aquí donde la escuela austriaca sostiene la importancia de asegurar las condiciones de máxima seguridad jurídica para lograr tal cosa, como legislación *preventiva*. Volvemos a reiterar: *no se parte en este planteo de que, para funcionar con justicia, el mercado debe ser “perfecto”*. Pues si partimos de ese supuesto, cuando descubramos que nos es perfecto llamaremos entonces al estado para corregir sus imperfecciones. El planteo es inverso. El mercado es un proceso que tiende hacia la economización de recursos perfecta, sin llegar nunca plenamente a alcanzarla, pero acercándose asintóticamente a ella si no hay intervenciones indebidas que provoquen que *el éxito de la empresa dependa de la protección especial del estado y no de las eficiencias en satisfacer a los consumidores*: lo cual atenta contra le bien común y crea una estructura económica oligopólica y corporativa intrínsecamente ineficiente. Este es el planteo de la EAE, que de ningún modo está en contradicción con la doctrina moral de la “communis aestimatio” en los precios.

Debe tenerse en cuenta, además, que dado que la capacidad de intercambiar a un determinado precio es parte del ejercicio de la propiedad, las normas éticas que regulen ese acto de intercambio derivarán de las mismas normas que rigen el derecho de propiedad, las cuales hemos analizado en todo este capítulo.

Por último, no dejemos de acre alusión a un tema que ha estado tácito en el desarrollo de esta temática. Se trata de la desigualdad de rentas y patrimonios. Es obvio que de un orden de vigencia de la propiedad como hemos descripto, se desprende una natural desigualdad en las escalas patrimoniales, de ningún modo contradictoria con la igualdad de los hombres en derechos y deberes, y teniendo en cuenta, además, todo lo dicho sobre la justicia y la Caridad. Es famoso ya el pasaje de la *Rerum Novarum* (RN) donde León XIII se refiere a este tema: “Establézcase, por tanto, en primer lugar, que debe ser respetada la condición humana, que no se puede igualar en la sociedad civil lo alto con lo bajo. Los socialistas lo pretenden, es verdad, pero todo es vana tentativa contra la naturaleza de las cosas. Y hay

por naturaleza entre los hombres muchas y grandes diferencias; no son iguales los talentos de todos, ni la habilidad, ni la salud, ni lo son las fuerzas; y de la inevitable diferencia de estas cosas brota espontáneamente la diferencia de fortuna. Todo esto en correlación perfecta con los usos y necesidades de los particulares, cuanto de la comunidad, pues, que la vida en común precisa de aptitudes varias, de oficios diversos, al desempeño de los cuales se sienten impedidos los hombres, mas que nada, por la diferente posición social de cada uno”<sup>59</sup>. Por supuesto, el reconocer la justicia de la desigualdad natural de fortunas no obsta ni de se contradice de ningún modo con el nobilísimo deseo de que cada vez sea mayor la cantidad de personas que puedan ir aumentando su patrimonio para la satisfacción de lo que para su juicio juzguen necesario, y tal cosa es justamente lo que se logra cuando aumenta progresivamente la cuantía de capital en el marco social, único medio para el aumento de los salarios reales: lo cual sólo se logra en una economía de mercado no interferida. Por supuesto que “clama al cielo” que todavía en vastas regiones del planeta muchos carezcan de los más indispensable, y eso se produce precisamente en regiones donde políticos estatistas han trabado y frenado la acumulación del capital, indispensable para la elevación del nivel de vida. Esa es la causa de la pobreza de los pueblos *y no la riqueza ajena, como sostienen el planteo marxista*. Paradójicamente, para el socialismo, en las sociedades donde la propiedad privada se ha respetado se ha logrado una progresiva igualación general de los niveles patrimoniales (es el fenómeno del aumento de la extensión de la llamadas “clases medias” –nosotros no utilizamos el término “clase”), y allí donde la “revolución socialista” ha intentado aplicar sus políticas, sólo se ha logrado una gran masa de seres humanos sumidos en una indignante miseria, al lado de unos pocos privilegiados que viven en la opulencia de la burocracia del estado totalitario en que se encuentran.

Obviamente, muy poca autoridad moral tienen para hablar de “justicia” quienes tales situaciones provocan.

---

<sup>59</sup> DP, Oip. Cit.; Punto 13, ed. BAC.

#### 4. Propiedad y demás derechos personales

Finalmente, queremos brevemente referirnos a un tema que es tradicional en la escuela austriaca: la propiedad privada como garantía de los demás derechos personales. Estamos haciendo una excepción, pues siempre que nos referimos a la escuela austriaca nos referimos a su “corpus” en economía política, y este es un tema de filosofía política, lo curioso es que es un tema común a las disímiles filosofías políticas que habitualmente acompañan a los autores de esta escuela. No nos introduciremos tampoco en los diversos tipos de fundamentación que este ideal ha tenido. Solamente queremos señalar que tampoco hay contradicción en este punto con el magisterio pontificio: “...La historia y la experiencia, por otra parte, atestiguan que, donde los regímenes de los pueblos no reconocen a los particulares}rea la propiedad de los bienes, incluidos los productivos, o se viola o se impide en absoluto el ejercicio de la libertad humana en cosas fundamentales de done se sigue claramente que el uso de la libertad humana encuentra tutela y estímulo en el derecho de propiedad” (Juan XXIII, en *Mater et magistra*)<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> DP, Op. Cit.

# **Capítulo 4**

## **LA JUSTICIA EN LAS RETRIBUCIONES LABORALES**

### **1. Planteo del problema**

Si hasta ahora nuestro trabajo de delimitación ha sido arduo, nada es en comparación con le tema que trataremos en este capítulo. En efecto, en este punto, más que en ningún otro, es donde la posición “liberal” –creemos que ya no tenemos necesidad de advertir que se recuerde el problema terminológico- aparece como la que se opone o deja de lado el tema de la justicia en las retribuciones laborales. Lo que nosotros debemos analizar, en este caso, es si los principios científicos de la EAE sobre el tema de trabajo y salarios están o no en contradicción con los principios de ética social católica sobre el mismo tema. Estamos sencillamente en un punto crucial que de no resolverse, dejaría incompletos los análisis anteriores. Sobre todo, tengase en cuenta que el planteo marxista ha intentado apropiarse del planteo católico y presentarlo como si fuese marxista, con las gravísimas consecuencias morales y sociales que ello implica. Desde este aspecto comenzaremos directamente nuestro análisis.

### **2. Doctrina marxista y doctrina católica**

Tanto en nuestra pequeña ‘*Introducción a la Escuela Austríaca de Economía*’, como en nuestros “Fundamentos...” –en este caso más detalladamente–, hemos expuesto y refutado la doctrina marxista sobre las relaciones laborales a la vez que remitíamos a la bibliografía correspondiente. En este caso nos limitaremos a recordarla sintéticamente, pero de manera de mostrar después su incompatibilidad absoluta con la ética social católica, mediante los textos pontificios correspondientes. Como sabemos, el planteo marxista sostiene que el sistema capitalista de producción, con la propiedad privada y el sistema de contrato de trabajo, es intrínsecamente explotador, pues el sector empresarial obtendría necesariamente sus ganancias de una “plus-valía” obtenida del trabajador, que rápidamente puede definirse como “trabajo hecho y no remunerado”. Desde el punto de vista científico, ha sido reiteradamente demostrado que Marx, para demostrar para demostrar esta tesis parte de la teoría *falsa* del “valor-

trabajo”, que sostiene que es el trabajo única fuente de valor de las mercancías<sup>61</sup>, llegando pues a la errónea conclusión de que la ganancia del sector empresarial sólo puede ser obtenida de la única fuente de valor, el trabajo. Ignoraba por supuesto Marx todo el planteo marginalista del valor, que con la teoría de la utilidad marginal –y la productividad marginal en el caso de los factores de producción- permitió refutar la teoría valor-trabajo a la vez que la teoría de la explotación de aquella derivada. Adviértanse además dos cosas: primero, que Marx deriva de su teoría de la explotación su lógica consecuencia, a saber, la teoría de la pauperización creciente –esto es, que a medida que se desarrolla el capitalismo de las masas aumentaría, debido al aumento del número de “explotados”-, y, segundo, obsérvese la íntima relación de esto último –más la teoría de la explotación- con el planteo filosófico marxista, donde la lucha de clases juega un papel primordial en el proceso de dialéctica social.

Por supuesto, dado que la teoría e la explotación marxista forma parte esencial de la *filosofía* marxista, dada la obvia incompatibilidad de ésta con la religión católica, no habría necesidad de explicitar la incompatibilidad entre el planteo marxista sobre las relaciones laborales y la ética social católica mediante textos pontificios, de no ser por la aludida utilización que el marxismo ha pretendido hacer del catolicismo. Es en la QA donde encontramos los siguientes textos, en lo que Pío XI, siguiendo a León XIII, afirma: “...quienes sostienen que el contrato de arriendo y alquiler de trabajo es de por sí injusto y que, por tanto, debe ser sustituido por el contrato de sociedad, afirman indudablemente una exactitud y calumnian gravemente a nuestro predecesor, cuya encíclica no sólo admite el “salariado”, sino que incluso se detiene largamente a explicarlo según las normas de justicia que han de regirlos”<sup>62</sup>. Más abajo, en le punto 68 de la ed. Citada, dice Pío XI claramente, con respecto al tema de la plus-valía: “...Se equivocan medio a medio, efectivamente, quienes no vacilan en divulgar el principio según el cual el valor del trabajo y su renumeración deben

<sup>61</sup> Es clásica la refutación de E. von Bohm Bawerk a la teoría marxista de la explotación en la parte XII del vol. I de su famosa obra *Capital e Interés*, que se ha editado en castellano por separado bajo el título *La teoría de la explotación* (Unión Editorial, Madrid, 1976). Nosotros hemos tratado de sintetizar la refutación de Bohm-Bawerk en nuestro artículo *Marx se equivocó*, en la revista “Prensa Libre”, de la Juv. UCD dist. Rosario, N° 10.

<sup>62</sup> DP, Op. Cit.; punto 64 de esta edición.

fijarse en los que se tase valor del fruto por él producido y que , por lo mismo, asiste al trabajador el derecho de reclamar todo aquello que ha sido producido por su trabajo, error que queda evidenciado sólo con lo que antes dijimos acerca del capital y del trabajo”<sup>63</sup>. Y con referencia a la organización capitalista de la vida económica, donde existe el contrato de trabajo, se afirma más abajo, en el punto 101 (ed. BAC): “León XII puso todo su empeño en ajustar este tipo de economía a las normas del recto orden, de lo que se deduce que tal economía no es condenable por sí misma”. Estamos citando estos textos, además, porque nos introducen al tema de las “condiciones de justicia” del contrato laboral, cuestión a la cual pronto llegaremos. Por ahora, y para evidenciar una vez más la incompatibilidad entre el planteo marxista y la doctrina católica, citemos por ultimo de este párrafo de la *Laborem exercens*<sup>64</sup> de Juan Pablo II: “La antinomia entre trabajo y capital no tiene su origen en la estructura del mismo proceso de producción, y ni siquiera en la del proceso económico en general. Tal proceso demuestra en efecto la compenetración recíproca entre el trabajo y lo que estamos acostumbrados a llamar el capital; demuestra su vinculación indisoluble”. Obsérvese: *vinculación* indisoluble, mientras un marxista coherente y sincero diría *conflicto* indisoluble.

Pero con todo lo anterior, recién nos estamos introduciendo al problema, si bien hemos solucionado gran parte del mismo al evidenciar la incompatibilidad entre el planteo marxista y la doctrina católica. Pues hemos visto que los texto citados hablan de las “condiciones de justicia” o “normas del recto orden” que deben regular un contrato laboral. O sea que a diferencia del marxismo, que sostiene que necesariamente hay conflicto –léase explotación, “plus-valía”– en el contrato de trabajo, la doctrina católica establece que dicho contrato *no* es intrínsecamente explotador y debe regularse por determinadas normas de justicia, sin las cuales *puede* haber conflicto. Esto a nadie debe asombrar. Recuérdese que la ética social católica, depende de la ética católica, en la cual *todo acto humano* –donde entra en juego el libre albedrío- es justo o injusto, incluso los actos que pertenecen propiamente a otras virtudes, en cuanto que si son buenos no son injustos (en cuanto no se oponen a la justicia) y si son malos no son

---

<sup>63</sup> DP, Op. Cit.

<sup>64</sup> Op. Cit.

justos (en cuanto nada moralmente malo puede ser conforme con la justicia como virtud). Ahora bien: todo contrato, es un acto humano; luego, todo contrato es justo o no; según precisamente, su adecuación a determinadas normas, como ser ausencia de dolo, fraude o violencia. El contrato laboral también, como todo contrato, debe ser justo. Como vemos no está en discusión que el contrato laboral y el salario pactado deben ser justos, pues en los actos humanos todo debe ser justo; el problema se centra en lo siguiente: ¿en qué consiste el salario justo? Y tal cosa es lo que comenzaremos a analizar en relación a los principios científicos de la escuela austriaca.

### 3. El salario justo

Teniendo en cuenta lo anterior, se manejan habitualmente en la ética social católica –sin descartar su evolución posterior- un aserie de principios normativos con respecto a las condiciones de justicia en los salarios. Estos principios han sido sistematizados sobre todo por Pío XI en su encíclica QA, siguiendo a León XIII. Ellos son: la dignidad de la persona humana (nro. 71 y 101, ed. BAC); la situación de la empresa (nro. 72), y el bien común (nro. 73). Recordemos que son principios de ética social; los analizaremos en relación a principios de economía política de escuela austriaca.

Comencemos pues con el tema de la dignidad de la persona. Este tema es sencillamente básico y fundamental, pues es la clave de una filosofía política “humanista teocéntrica”, en la cual los derechos del hombre se derivan del reconocimiento de su dignidad natural, la cual se deriva de la naturaleza humana creada por Dios. En este humanismo *no* hay dialéctica (oposición) entre la dignidad natural del hombre y su dependencia respecto a Dios. Hemos explicado en otra oportunidad las bases antropológicas y metafísicas de esta posición, cuando hemos defendido el Concilio Vaticano II contra infundados ataques<sup>65</sup>. No estará de más, sin embargo, reiterar, aunque brevemente, las bases metafísicas de este ideal. En la metafísica de Santo Tomás de Aquino, todo ente, por ser tal, tiene determinadas “consecuencias que se siguen en su generalidad a todo ente”<sup>66</sup>, llamadas por

<sup>65</sup> En nuestro artículo *En defensa de la Dignidad Humana y del Concilio Vaticano II* en la revista “El Derecho”, UCA, Bs. As., N° 5913, del 27/1/84.

<sup>66</sup> Santo Tomás de Aquino: *De Veritate*; Marietti, Roma, 1949, Q. 4, art. 1, c.

el neotomismo “trascendentales” (hemos tratado también esto en el anexo 1 del teorema 5 de praxeología en nuestros “Fundamentos...” Op. Cit.). O sea que todo ente por ser tal, es uno, algo, verdadero, bueno. La verdad y el bien al que se refiere esta tesis tomista constituyen una verdad y bien “ontológicas” (bases, a su vez, de la verdad gnoseológica): o sea que todo ente, en cuanto *capaz de ser conocido*, es verdadero; y *en cuanto capaz de ser apetecido*, es bueno. Como vemos, este “bien ontológico” no le viene dado al ente por su relación en acto con un ente finito (esto es, no infinito) que lo esté deseando, sino que pertenece al ente en cuanto tal, por lo cual no es “subjetivo” sino “objetivo”. De la cuantía de *ser* un ente dependerá pues su *capacidad* de satisfacer la indigencia de un ente finito apetente, y por ende la cuantía de *ser* del ente determinará su grado de *bondad ontológica*, la cual será el fundamento, a su vez, del valor objetivo del ente, desde el punto de vista metafísico (debemos aclarar que en el anexo del teorema 5 de la parte de praxeología de nuestros “Fundamentos...” hemos explicado largamente la *ausencia de contradicción de esta tesis metafísica tomista con la teoría subjetiva del valor de la escuela austriaca*). Este grado de bien o valor objetivo (valor ontológico), en cada ente, funda la “dignidad” ontológica en cada ente. Y, en el caso de la persona humana, de su cuantía de ser –determinada a su vez por su esencia, principio limitante del ente finito– dependerá su bondad o valor ontológico, el cual funda a su vez su *dignidad natural*, lo cual, en le ser humano, tiene implicancias éticas importantísimas (sobre todo para el tema del derecho natural).

Santo Tomás, en un importante pasaje de *In Decem Libros Eticorum Aristóteles Nicomacum Expositio*<sup>67</sup>, distingue perfectamente os dos tipos de valoración: la subjetiva, que adquiere un ente por estar en relación (no potencial, sino actual) con un sujeto finito apetente, y la objetiva, la bondad ontológica que Santo Tomás llama precisamente “*dignidad de su propia naturaleza*”. Veamos el párrafo: “Esto uno, que todas las cosas mide verdaderamente, es la indigencia, que se contiene en todas las cosas que se intercambian, en cuanto que todas las cosas se refieren a la humana indigencia, las cuales cosas no se aprecian según la *dignidad de su propia naturaleza*<sup>68</sup>; de otro modo un ratón, que es animal sensible, tendría mayor precio que una perla, que es algo

---

<sup>67</sup> Marietti ed., Torino, 1963, Libro V, Lección IX, N° 981.

<sup>68</sup> El subrayado es nuestro.

inanimado; pero el precio de las cosas se impone según que los hombres las necesiten para su uso". Como vemos, Santo Tomás afirma claramente que el precio de las cosas se establece según la necesidad que los hombres tengan de ellas. Este elemento, relacionado, como puede verse, intrínsecamente con la *demand*a de los bienes en el mercado, entrará –como veremos después- en el precio de los servicios laborales; pero, desde el punto de vista ético, *no exclusivamente*: pues en el caso del trabajo también debe entrar en consideración la dignidad la persona que presta los servicios laborales (justamente, esa "dignidad de su propia naturaleza" que no entra en consideración en los demás intercambios). El principio de ética social que se desprende de esto es que la cuantía de salario *debe* no contradecirse con la dignidad de la persona. Aquí entra un elemento objetivo y otro subjetivo o relativo. El primero nos dice en abstracto qué significa que la cuantía de ingreso respete la dignidad de la persona. Fracasaríamos por completo si quisieramos establecer un parámetro cuantitativo fijo, dadas las diversas circunstancias históricas, de lugares y tiempos. Creemos que en este punto debemos manejarlos, para evitar confusiones, con las normas generales establecidas en el cap. 1. La dignidad de la persona se respeta cuando se respeta el *bien común*. Y cuando el bien común es respetado, entonces se establecen las condiciones sociales y jurídicas necesarias para que cada persona pueda, con su trabajo y con su esfuerzo, obtener los bienes que considere necesarios para su desarrollo personal. Cuando el estado, custodio del bien común, genera políticas que no respetan estas condiciones (como la inflación) entonces está atentando contra este principio de ética social. Pero, como dijimos, el elemento subjetivo es el relativo a las diversas circunstancias históricas y socioeconómicas de cada región. Este elemento está explícitamente afirmado por el Magisterio, como vemos en este texto –que más adelante será citado nuevamente-: "Las normas que exponemos ahora valen, claro está, para todo tiempo y lugar –dice Juan XXIII en *Mater et magistra* (MM);<sup>69</sup>-, la medida en que hayan de aplicarse a los casos concretos, en cambio, no puede determinarse sin contar convenientemente con la riqueza disponible; riqueza que puede variar, y de hecho varía, en cantidad y naturaleza, de unos pueblos a otros, e incluso frecuentemente en una misma nación, según los diversos tiempos". Conste que esto lo dice Juan XXIII

---

<sup>69</sup> DP, Op. Cit. Punto 72 de esta edición.

después de referirse a todas las normas de ética social respecto a este tema que aún no hemos terminado de analizar.

Todavía no hemos cotejado este tema con la EAE. En efecto, será más clara y distinta la comparación después de analizar el segundo punto, que Pío XI llama “las condiciones de la empresa”. Dice así: “Para fijar la cuantía del salario, debemos tener en cuenta también las condiciones de la empresa y del empresario, pues sería injusto exigir unos salarios tan elevados que, sin la ruina propia y la consiguiente de todos los obreros, la empresa no pudiera soportar”<sup>70</sup>. Sentado este principio, pasemos a analizar lo que la escuela austriaca afirma en relación a este tema. Curiosamente, este principio es la traslación ética de lo que desde el punto de vista de la ciencia económica (austriaca) se denomina *límite máximo cataláctico de fijación de salarios*, que , junto con el límite mínimo cataláctico, determina que el salario tienda a fijarse según la productividad marginal del trabajo. Vamos a suponer que, como explicamos en el cap. 3, la rentabilidad de la empresa se establece según su eficacia en servir a los consumidores y no de privilegios indebidos. Ahora expliquemos qué significa en ese caso el “límite máximo cataláctico” (ver nuestros “Fundamentos...”, cap. 5, punto 1, 5; teoremas 44 y 45). Este límite máximo estará dado por la cuantía de salario que el demandante (de trabajo) podrá ofrecer sin alterar negativamente su posición de oferente, en el mercado, de un determinado bien o servicio. El “alterar negativamente” hace referencia a lo que en palabras de Pío XI es la “ruina propia y la consiguiente de todos los obreros”. Esto sucede del siguiente modo. Supongamos que un salario tiende a fijarse en un determinado mercado laboral en 10 \$ (son cifras esquemáticas), y un empresario X establece en su empresa (ubicada en dicho mercado laboral) un salario de 100 \$. En ese caso, invariadas restantes circunstancias, la oferta laboral en su empresa será tal que sus costos superarán el precio de venta, provocando pérdidas<sup>71</sup> -el cual precio de venta, a su vez, depende de la demanda de los consumidores del producto de dicha empresa-. En ese caso el salario deberá ser menor si se desea evitar las perdidas. Y, precisamente, la ciencia económica también nos enseña que, *cuanto menor sea la cuantía de capital* (traducido a lenguaje de

---

<sup>70</sup> DP, Op. Cit.

<sup>71</sup> Ver Mises, L. Von: *La Acción Humana* (tratado de economía); Sopec, Madrid, 1968, Cáp. XXI, punto 3.

Juan XXIII, la “riqueza disponible”) el límite máximo cataláctico tenderá a ser *menor*, pues cuanto más baja es la cuantía de capital, mayores son los costos y mayor es la oferta de trabajo en cada empresa. Por otra parte, tampoco es posible que los salarios bajen por debajo del límite *mínimo* cataláctico, pues si una empresa ofrece como salario 10 \$ mientras que el salario medio en ese mercado laboral es 100 \$, sencillamente no obtiene el factor trabajo que necesita, debe elevar su renumeración si quiere contratar empleados. Y, en este caso, se observa que cuanto mayor sea la cuantía de capital, el límite mínimo tenderá a ser *mayor*.

Como vemos, no hay contradicción entre lo que la escuela austriaca sostiene y el principio sostenido por Pío XI. Por otra parte, como cada principio está en relación con el otro, es obvio que, como vemos, dado que este principio está en relación a la “riqueza disponible”, -factor variable según las circunstancias de lugares y tiempos, como dice Juan XXIII- entonces este principio entra en consideración como circunstancia que debe tenerse en cuenta para el primer principio. Tengamos en cuenta que, además, como tercer principio Pío XI establece que la cuantía de salario debe adecuarse al bien común económico, elemento que, como vimos, ha estado presente en los puntos anteriores: pues es bien común es necesario para el respeto a la dignidad del hombre, y ese bien común *no se respeta cuando la empresa obtiene su rentabilidad independientemente de su eficacia en servir a los consumidores*, y tampoco se respeta cuando, por ejemplo, el estado causa inflación *que baja los salarios reales*.

Pero, además, no olvidemos que cuando Juan XXIII, en la MM, recuerda estos principios de ética social, no solo agrega, sino que pone en primer lugar, algo que estaba tácito en el 2º punto de Pío XI: la *productividad*. En efecto, antes de aclarar el punto respecto a las circunstancias de lugares y tiempos, que ya hemos citado, Juan XXIII establecía la normas generales, diciendo así: “...Ahora bien, para fijar equitativamente el salario el trabajador, debe tenerse en cuenta: primero, la *aportación de casa uno al proceso productivo*; segundo, las condiciones económicas de la empresa...”<sup>72</sup>. Como vemos, de ningún modo hay contradicción con la escuela austriaca en este tema; simplemente, la diferencia es que el Santo Padre lo plantea como un principio ético (la productividad *debe* entrar en consideración...), en referen-

---

<sup>72</sup> DP, Op. Cit.; punto 71 de esta edición, el subrayado es nuestro.

cia, además, a la “riqueza disponible”; la escuela austriaca establece esto como un principio de ciencia económica y además con un lenguaje técnico (que la ética social no tiene por qué utilizar): los salarios se establecen en relación a la productividad marginal del trabajo, lo cual está en relación a la cuantía disponible. Como vemos, estamos aquí ante planos distintos, pero no contradictorios. Esto es, la tesis central que venimos estableciendo a través de todo este trabajo.

Para profundizar aun más la ausencia de contradicción, desataquemos que, desde el punto de vista económico, la productividad destaca el hecho de que el valor de los factores de producción en el mercado es derivado del valor de los bienes de consumo por ellos producidos, pues los bienes de producción son demandados en cuanto tales debido a su capacidad para producir los bienes de consumo. Esto, visto desde le punto de vista de la ética social, nos explica por qué este elemento *debe* entrar en consideración: *por el bien común*. Porque, debido a la justicia legal, esto es, lo que la persona debe al bien común, es necesario que el trabajo sea orientado a la satisfacción de las necesidades de la población, lo cual se cumple cuando el trabajo obtiene su valor del hecho de colaborar en la elaboración de bienes de consumo finales, lo cual a su vez se produce cuando la empresa obtiene su rentabilidad en ausencia de privilegios (bien común); lo cual a su vez está intrínsecamente relacionado con las “condiciones de la empresa” señaladas por Pío XI. No podría ser mayor, como vemos, la armonía entre las condiciones de la empresa, la productividad, la justicia legal, el bien común, la propiedad y, finalmente, lo más importante: la dignidad de la persona. Porque la persona respeta su propia dignidad cuando respeta el bien común y la justicia legal, que es justamente lo que la persona debe al bien común. Por supuesto, si estas normas se respetan, el aumento de riqueza resultante permitirá disponer de recursos que, voluntariamente, se destinen hacia actividades que estén fuera del criterio de rentabilidad, como las fundaciones sin fines de lucro.

Pero ha llegado el momento de analizar uno de los temas clave de toda esta temática: el famoso salario mínimo. Nuevamente, hay que clarificar los términos para no confundirse. Creemos que la mayoría de los problemas en este punto surgen porque, muchas veces, desde la ética social se asocia “salario mínimo” a “salario justo”, y desde la ciencia económica, con el término “salario mínimo” nos

estamos refiriendo a otra cosa. Pues, como hemos visto, la ciencia económica en cuanto tal nada tiene objetar al ideal ético de que el salario sea justo. El problema está en *cómo lograrlo*. En el análisis anterior, demostramos que con respecto a este tema, los principios de ética social y ciencia económica no se contradicen, si bien son distintos. Ahora deberemos demostrar que el principio del salario justo tampoco es contradictorio con el plano de las *políticas económicas concretas* tendientes a lograr ese ideal. O sea que, una vez que se asienta el principio, se abren múltiples propuestas para lograrlo, que competen al aspecto técnico de la cuestión. *Esa es la armonía entre la ética social –que señala los fines– y las diversas propuestas de la ciencia económica* –que señalan los medios para lograrlos-. Esto es lo que el mismo Juan XXIII señala en MM cuando afirma: “...A esta obligación de justicia puede darse satisfacción, según enseña la experiencia, de varias maneras”<sup>73</sup>. Por ende, entrando en el terreno técnico, que es su ámbito específico, la escuela austriaca señala que *el único camino para elevar el salario real es el aumento de la cuantía de capital, que implica un aumento en la productividad marginal*. “Salario mínimo”, desde un punto de vista técnico-económico, dentro de la escuela austriaca significa un salario fijado coactivamente por encima de la productividad marginal del trabajo, lo cual genera desocupación. Por lo tanto, *cotejando esto con los principios de ética social, no creemos que el salario mínimo, definido como lo hemos definido, sea un medio apropiado para lograr el salario justo*. Pues significa elevar el salario nominal por encima de la productividad que permite la cuantía de capital disponible. Lo cual genera desocupación, que dista enormemente de ser algo “justo”. Por ejemplo, en estas coordenadas de lugar y tiempo (Argentina, 1984), podría llegar a parecernos muy bien que todos los argentinos ganaran como sueldo *no menos* de 100.000 dólares mensuales; y entonces el estado establece esa cifra como salario mínimo: el resultado inmediato será que casi toda la población argentina se quedará sin trabajo (no hay recursos para abonar tales salarios). Y si muy sensatamente se pregunta si entonces el estado no debe acaso fijar el salario mínimo en el nivel de la productividad del trabajo, se contesta que en ese caso dicha fijación es superflua, pues es en dicho nivel donde los salarios se establecen naturalmente, pues hemos visto que el salario no puede (ver en nuestros “Fundamentos...” el significado de este “poder” en la nota a pie de pág. N° 4 de

---

<sup>73</sup> DP, Op. Cit., N° 77 de esta edición.

la Introducción) bajar por debajo del límite mínimo cataláctico de fijación de salarios, determinado justamente por la productividad que depende de la cuantía de capital. Para lograr salarios justos, reiteramos, el camino es elevar el salario real mediante el aumento de la productividad del trabajo, lo cual a su vez se logra fomentando las inversiones y la capitalización consecuente por medio de la iniciativa privada (cap. 3); y no generar inflación, que es una de las principales injusticias desde el punto de vista social, pues baja el salario real, fenómeno ante el cual inútiles son todos los decretos del gobierno para elevar los salario. Lo que debe hacer en ese caso el gobierno es dejar de inflar la moneda –para lo cual debe eliminar el curso forzoso- y permitir de ese modo el aumento de la capitalización global.

Pero se nos podrá decir: esa es su opinión; las cosas no suceden de ese modo. Pero el caso es que por supuesto que ésta es nuestra opinión en *materia técnica*, en la cual podemos tener nuestra opinión como cualquier católico puede tener la suya, igual o diversa a la nuestra. Y ha quedado bien claro que sólo no negamos, sino que afirmamos, el principio de ética social que está en juego –la justicia en las retribuciones laborales-; y en el terreno científico de la economía afirmamos que el modo de lograrlo es la elevación de la cuantía de capital , y no las fijaciones coactivas del salario por encima de la productividad, al fijarlo por arriba del límite máximo cataláctico. Planos distintos, pero no contradictorios: lo esencial de nuestra tesis.

Y reafirmando este punto, podemos entonces con más claridad analizar lo siguiente: ¿no es acaso el mismo Juan XXIII quien dice que el salario no debe quedar librado a la libre concurrencia? Nuevamente, téngase en cuenta todas las precisiones que con respecto a la “libre concurrencia” hemos hecho en el cap. 3; y, además, obsérvese que seguidamente de decir tal cosa Juan XXIII establece las ya citadas condiciones de justicia, entre las cuales pone, *en primer lugar*, el aporte de cada uno al proceso productivo. Y entonces, desde el punto de vista técnico-económico, debe decirse que, cuando la economía funciona del modo descripto en el cap. 3 (igualdad ante la ley; ausencia de privilegios protectores) el valor de los factores de producción en el mercado tiende a establecerse en el nivel de su productividad marginal<sup>74</sup>, precisamente aquel aporte de cada uno al proceso productivo –en lenguaje menos técnico-; y hemos visto también que

---

<sup>74</sup> Ver nuestros “Fundamentos...”, cap. 5, punto 1, 3; teorema 22.

el considerar a la productividad como criterio en la justicia de los salarios no es contradictorio con la dignidad de la persona. Recorremos, además, que los escolásticos, en su mayoría, establecían la justicia de los salarios en relación a la *estimación común del mercado* de los mismos<sup>75</sup>. Podemos pues llegar a la conclusión de que el salario establecido naturalmente entre ambos límites catalácticos (máximo y mínimo) es justo, siempre que la economía funcione, como dijimos, según lo descripto en el cap. 3. Incluso puede ser posible que la tasa media así establecida no sea la ideal, pero seguirá siendo lo *justo prudencial*, en relación a esas circunstancias diversas de tiempos y lugares, expresamente afirmadas por el Magisterio; una de las cuales circunstancias es justamente la cantidad de riqueza disponible, como dice Juan XXIII; en lenguaje más técnico, la cuantía de capital. Y aquí, combinando ética social con economía política, debemos decir lo siguiente: cuando el salario real es bajo porque la cuantía de capital es baja, y esa escasa cuantía de capital está causada por erróneas políticas económicas, que son injustas en sí mismas (como la inflación), entonces es obvio que, por una cierta propiedad ética transitiva, los salarios serán injustos; pero cuando la cuantía de capital es baja *no* a causa de la voluntad de los hombres (como por ejemplo una catástrofe natural, o porque recién comienza la capitalización) entonces el salario estará en el nivel justo *prudencial*, dadas tales circunstancias\*.

---

<sup>75</sup> Ver Chafuen, Op. Cit.

\* 2004, 9. Este es un buen ejemplo de lo que comentábamos en la nota “2004 – 8”. ¿Qué se entiende por libre concurrencia? Si se entendiera “el mercado real en comparación con la competencia perfecta”; se afirmara luego que el salario se establece según la productividad marginal sólo en situación de competencia perfecta, la conclusión (establecida la relación entre justicia y productividad) sería que el gobierno debe intervenir (vía un impuesto progresivo a la renta) para acercar los ingresos del mercado real a la justicia. Pero, como vemos, si se razona desde la premisa del mercado como proceso, la conclusión es diferente. En el mercado como proceso el valor de los factores de producción tiende a fijarse alrededor de la productividad marginal, porque el mercado es un proceso que tiende al equilibrio sin alcanzarlo nunca. Cuanto más intervenga el gobierno en las variables del mercado, más des-coordinación entre oferentes y demandantes produce y, por ende, el salario real será más se alejará de la productividad marginal. Como dijimos en otra oportunidad, alguien puede decir “esa es su opinión”. Pues desde el punto de vista de este trabajo, de eso se trata. De la libertad de opinión que el católico tenga en estas cuestiones. De eso hablábamos en la nota introductoria, tanto en la de 2004 como en la de 1984. No se trata de que sea opinable, precisamente, la justicia, sino los modos de lograrla a nivel de condiciones de mercado.

Todo lo anterior, además, nos es útil para aclarar una de las discusiones más habituales entre los partidarios de la ética social católica y los partidarios de la economía de mercado que acostumbran pelearse entre sí. Se trata de la famosa justicia social. Mucha tinta se ha vertido sobre este tema. Tememos cansar al lector si nuevamente decimos que todo depende de cómo se defina cada cosa; pero creo que nunca serán demasiadas las veces que lo aclaremos. Además, sobre este término han existido discusiones en el mismo seno de la ética social católica; remitimos al lector al cap. 7 del libro *Etica Social* de A. F. Utz<sup>76</sup>. Por lo pronto, se ha difundido mucho la opinión, entre los partidarios de la economía de mercado, de que en éste no hay justicia social, si por ésta se entiende *justicia distributiva*, pues nadie hay quien distribuya en el mercado; y que lo “justo” sólo puede afirmarse de los procedimientos, mas no de los resultados.

Ahora bien: por supuesto que si se respeta la propiedad nadie distribuye al estilo de un dictador socialista. Pero puede haber distribución en dos sentidos: uno propio y otro analógico. En primer lugar, dado que la justicia distributiva es del bien común a los individuos, el estado distribuye los recursos que competen a sus áreas específicas, según lo establecido en le cap. 2. Este criterio de justicia distributiva era el establecido por los escolásticos<sup>77</sup>. El sentido analógico señala que la “repartición del producto”, se establece según la productividad marginal, siendo allí el agente distribuidor no una persona, sino un proceso: el proceso e intercambio de bienes y servicios; siempre dentro de las aclaraciones que con respecto al tema de la propiedad, la ganancia y la desigualdad de fortunas hemos hecho en el cap. 3. Además, si los procedimientos son justos, los resultados también lo son\*.

---

<sup>76</sup> Op. Cit.

<sup>77</sup> Ver Chafuen, A., Op. Cit.

\* 2004, 10. En trabajos posteriores (como por ejemplo El Humanismo del futuro, Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1989) hemos estado de acuerdo con la propuesta de Hayek, quien sostiene que los gobiernos municipales pueden distribuir bienes públicos con las siguientes restricciones: a) de modo no monopólico, b) financiados por impuestos locales, no progresivos a la renta, ni tampoco financiados por políticas inflacionarias. Creemos que ello es coherente, en Hayek, con su concepción evolutiva de propiedad, que a su vez consideramos compatible con la noción tomista de propiedad. Por ende, tenemos tres tipos de justicia distributiva: a) del gobierno central a los bienes públicos federales; b) la justicia distributiva analógica del mercado, conforme a la productividad; c) la justicia distributiva de los gobiernos locales respecto

Sólo este segundo sentido analógico nos permite entender sin confusiones el siguiente testo de Pío XII, que comenta J. Meinvielle<sup>78</sup> de este modo: "...como ha observado Pío XII, el fin de la economía nacional no consiste específicamente en la abundancia de bienes, medida según un cómputo pura y exclusivamente material de valor, sino más bien en que tal abundancia proporcione real y eficazmente la base material suficiente *al debido desarrollo personal de sus miembros*. 'Si no se consigue esta justa distribución de los bienes o se consiguiese sólo imperfectamente, no se alcanzaría el *verdadero* fin de la economía nacional; ya que, si ocurriese una abundancia afortunada de los bienes materiales y el pueblo no fuera llamado a participar de ella, no sería económicamente rico, sino pobre. *Haced en cambio que esta justa distribución sea realmente efectuada y de modo durable, y veréis a un pueblo que, disponiendo de menos bienes se siente y es económicamente sano*' (Pío XII, Radiomensaje del 1/VI/1941, conmemorativo de la *Rerum Novarum*)". El único modo de entender que la expresión "...haced en cambio que esta justa distribución sea realmente efectuada..." no implica llamar a un burócrata socialista que alegremente saque a unos para dar a otros, violentando la propiedad y estimulando la descapitalización (con el consiguiente perjuicio para el nivel general de vida) es advertir el aumento creciente del ingreso global que se logra en la economía de mercado *necesariamente* frente a cualquier aumento de la producción, ya que el aumento de capital implica aumento en los salarios reales. Prestemos además por un momento atención a estas palabras de Pío XII: "...si ocurriese una abundancia afortunada de bienes materiales y el pueblo no fuera llamado a participar de ella, no sería económicamente rico, sino pobre". Observemos al respecto dos cosas: 1) si ocurriese tal cosa, no estamos por ende en una economía de mercado (por lo que acabamos de explicar acerca de la relación necesaria entre el aumento del capital y el aumento de los salarios reales); 2) Pío XII, en su calidad de pastor, está enfatizando un principio moral: que toda

---

de sus propios bienes públicos, siempre que sean no monopólicos. Esto implica también una aplicación del ppio. de subsidiariedad, pues en ese caso el gobierno central no se ocupa de los bienes públicos que, de modo no monopólico, proveen los gobiernos municipales. A su vez todo esto debería estar constitucionalmente establecido. Otra vez, esta es una premisa adicional, de razón, que actualmente confirma la llamada "Constitutional Political Economy". Sobre ese tema, ver la voz correspondiente de V.J.Vanberg, en The Handbook of Economic Methodology, Elgar, 1998.

<sup>78</sup> Meinvielle, J.; *Conceptos Fundamentales de la Economía*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.

la población disfrute de la riqueza producida (aunque dentro de la natural desigualdad de fortunas). Y, nuevamente: eso es lo que ocurre en una economía de mercado; no sólo porque, como explicamos, a medida que aumentan los salarios reales de toda la población, *sino también porque el capital se emplea en aquellas necesidades que son señaladas por el conjunto de la población en su carácter de público consumidor a través de la demanda (como explicamos en el cap. 3); a diferencia de los países comunistas, donde paradójicamente, en nombre de una distribución igualitaria, se gastan enormes recursos en armamentos y en el delirio faraónico del poder estatal, mientras la gran masa de la población está sumida en las más indignante de las miserias. El comunismo es una “economía” al servicio del estado: la economía de mercado, en cambio, una economía al servicio del hombre.*

Por último, para terminar este capítulo, permítasenos una última aclaración terminológica. También es un tradicional punto de choque el famoso tema acerca de si el trabajo “es una mercancía” o no lo es. Sí lo sería para la posición; no lo sería para la ética social católica. Y otra vez los términos. El trabajo, en cuanto factor de producción, se intercambia en el mercado (se alquila); en ese sentido es “mercancía” (puede ser, claro está, que alguien considere que es una herejía decir que el trabajo es un factor de producción; obviamente, no es nuestro caso). Ahora bien: si la expresión “el trabajo es una mercancía” quiere significar que es *sólo* eso, y que no debe considerarse la dignidad humana de quien trabaja, entonces tal expresión es errónea. Y *eso* es lo que la ética social católica sostiene cuando niega que el trabajo sea “una mercancía”. Y nada hay en el corpus científico de la escuela austriaca que implique ese significado de la expresión rechazada por la ética social católica.

Terminado este capítulo, iniciamos el análisis de una serie de temas que en su conjunto completarán el estudio de ética social y de economía que hemos realizado hasta aquí.



## **Anexo 1: La “*Laborem Exercens*”**

La encíclica *Laborem exercens*, de Juan Pablo II, del 14/7/1981, presenta una serie de interesantes aspectos que servirán para completar el análisis precedente en algunos puntos. En efecto, esta encíclica ha puesto énfasis en dos temas: primero, la copropiedad de los medios de producción o “cogestión”; el segundo, la retribución del trabajo. Comencemos con el primer tema.

Basándose en el argumento personalista que nos dice que es muy conveniente que todas las personas tengan la posibilidad de trabajar “en algo propio”, Juan Pablo II recomienda enfáticamente el tan debatido sistema de “cogestión” económica. El párrafo más significativo al respecto es el siguiente: “...Son propuestas que se refieren a la *copropiedad de los medios de trabajo*, a la participación de los trabajadores en la gestión y/o en los beneficios de la empresa, al llamado “accionario” del trabajo y otras semejantes. Independientemente de la posibilidad de aplicación concreta de estas diversas propuestas, sigue siendo evidente que el reconocimiento de la justa posición del trabajo y del hombre del trabajo dentro del proceso productivo exige varias adaptaciones en el ámbito del mismo derecho a la propiedad de los medios de producción;...”<sup>79</sup>.

Esto plantea diversos problemas. En primer lugar, hay que dilucidar la compatibilidad o no de la cogestión con la economía de mercado. Con respecto a ese problema, daremos respuestas en su momento. Pero, en segundo lugar, el párrafo que hemos citado plantea problemas en la misma estructura de la DSI, debido a las fuertes restricciones y reservas que Pío XII había efectuado con respecto a la cogestión. No es la primera vez que en la ética social católica se presenta esta aparente paradoja en el Magisterio. Lo mismo había sucedido, con respecto al mismo tema, con al encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII. Entre nosotros, J. Meinvielle publicó en ese momento un artículo titulado *La Mater et Magistra y la propiedad colectiva privada*<sup>80</sup>, en el cual trataba de demostrar, exitosamente a nuestro juicio, que no había contradicción con el Magisterio anterior de Pío XII. Ahora, con la *Laborem Exercens* (LE), el problema se reitera. Nuestro trabajo en

---

<sup>79</sup> Op. Cit.

<sup>80</sup> Reproducido como apéndice en Op. Cit.

este caso será por ende doble: no sólo deberemos demostrar la ausencia de contradicción de la LE con la economía de mercado, sino también su ausencia de contradicción con el Magisterio anterior.

Para ello, nada mejor que comenzar analizando ese mismo Magisterio anterior. Sobre todo, además, porque Juan Pablo II, en el punto 2 de la LE, *afirma expresamente basarse en todo el Magisterio anterior*, razón por la cual dicho Magisterio es criterio absolutamente legítimo y válido de interpretación de la LE.

Comencemos con la QA, aunque después veremos que debemos remontarnos también a la RN. Recordemos que Pío XI afirmaba, en un texto que hemos visto en el capítulo 4, que el sistema de contrato de trabajo no es injusto de suyo. Por lo tanto queda bien claro que nada tiene de contrario al derecho natural que una persona sea contratada y reciba un salario, sin participar en la gestión y dirección de la empresa del contratante (lo cual implicaría un “contrato de sociedad”). Y a continuación de establecer dicho principio, Pío XI afirma que estima conveniente que, de ser posible, el contrato de trabajo se “suavizara” con el contrato de sociedad. Como vemos, eso no era proclamar una obligación jurídico-positiva de los contratantes y/o contratados al respecto, sino una simple recomendación, cuya posibilidad de aplicación queda liberada a la prudencia según las diversas circunstancias. Ese famoso párrafo de Pío XI es el siguiente: “...De todos modos, estimamos que estaría más conforme con las actuales condiciones de convivencia humana que, en la medida de lo posible, el contrato de trabajo se suavizara algo mediante el contrato de sociedad, como ha comenzado a efectuarse ya de diferentes maneras con no poco provecho de patronos y obreros. De este modo, los patronos y empleados se hacen socios en el dominio y en la administración o participan, en cierta medida, de los beneficios percibidos”.<sup>81</sup>

El problema concreto comenzó a surgir cuando ciertos grupos católicos tomaron esto ya no como una recomendación, sino como una *obligación jurídico-positiva* por parte de los grupos empresariales. Es entonces cuando surgen las famosas advertencias de Pío XII al respecto. En primer lugar, en el ya conocido discurso del 7/5/1949, que citamos en el capítulo 3, Pío XII dice lo siguiente: “...7. Tampoco se estaría en lo cierto si se quisiera afirmar que la empresa particular es por su propia naturaleza una sociedad, de suerte

---

<sup>81</sup> DP, Op. Cit., punto 65 de esta edición.

que las relaciones entre los particulares estén determinadas en ella por las normas de la justicia distributiva, de manera que todos indistintamente -propietarios o no de los medios de producción- tuvieran derecho a su parte en la propiedad o, por lo menos, en los beneficios de la empresa. 8. Semejante concepción parte de la hipótesis de que toda empresa entra, por su naturaleza, en la esfera del derecho público. Hipótesis inexacta. Tanto si la empresa está constituida bajo la forma de fundación o de asociación de todos los obreros como copropietarios, como si es propiedad de un individuo que firma con todos sus obreros un contrato de trabajo, en un caso y en otro entra en el orden jurídico privado de la vida económica. 9. Cuanto nos acabamos de decir se aplica a la naturaleza jurídica de la empresa como tal; pero la empresa puede ofrecer también otra categoría de relaciones personales entre los participantes que han de ser tenidas en cuenta; incluso relaciones de común responsabilidad. El propietario de los medios de producción, quienquiera que sea -propietario particular, asociación de obreros o fundación-, debe, siempre dentro de los límites del derecho público de la economía, permanecer dueño de sus decisiones económicas".<sup>82</sup>

Hemos citado largamente a Pío XII para que se lo comprenda bien. Como vemos, no descarta el Santo Padre que la empresa pueda ser administrada con el sistema de cogestión ("... tanto si la empresa está constituida bajo la forma de fundación o de asociación de todos los obreros como copropietarios"), pero esa es una de las tantas formas *voluntarias* de administración que puede haber, lo cual implica que de ese modo no se atente contra la propiedad de otros, y por eso Pío XII termina diciendo que el propietario de los medios de producción siempre debe permanecer *dueño de sus decisiones económicas*; párrafo que hemos visto, como se recordará, en el capítulo 3, justamente cuando tratábamos de establecer la *esencia* del derecho de propiedad, que tan sabiamente supo defender Pío XII.

En su alocución del 3/6/1950, Pío XII vuelve a hacer referencia a este tema, esta vez todavía más enérgicamente. Dice así: "...Un peligro similar se presenta igualmente cuando se exige que los asalariados pertenecientes a una empresa tengan en ella el derecho de cogestión económica, sobre todo cuando el ejercicio de ese derecho supone, en realidad, de modo directo o indirecto, organizaciones

---

<sup>82</sup> DP, Po. Cit.

dirigidas al margen de la empresa. Pero ni la naturaleza del contrato de trabajo ni la naturaleza de la empresa implican necesariamente por sí mismas un derecho de esta clase. Es incontestable que el trabajador asalariado y el empresario son igualmente sujetos, no objetos, de la economía de un pueblo. No se trata de negar esta paridad; éste es un principio que la política social ha hecho prevalecer ya y que una política organizada en un plano profesional todavía haría valer con mayor eficacia. Pero nada hay en las relaciones del derecho privado, tal como las regula el simple contrato de salario, que esté en contradicción con aquella paridad fundamental. La prudencia de nuestro predecesor Pío XI lo ha mostrado claramente en la encíclica *Quadragesimo anno*; y, en consecuencia, él niega la necesidad intrínseca de modelar el contrato de trabajo sobre el contrato de sociedad. No por ello se desconoce la utilidad de cuanto se ha realizado hasta el presente en este sentido, en diversas formas, para común beneficio de los obreros y los propietarios; pero, en razón de principios y de hechos, el derecho de cogestión económica que se reclama está fuera del campo de estas posibles realizaciones.”<sup>83</sup>

El texto es evidentemente claro y distinto. Pío XII niega que el derecho de cogestión sea un derecho natural, como un derecho que los intervenientes en el contrato de trabajo puedan reclamar a un tercero. Por supuesto, si por derecho de cogestión se entiende el derecho a realizar dicha forma de administración en forma voluntaria, de común y libre acuerdo de obreros y empresarios, es entonces un obvio y reconocido derecho implícito en el derecho de asociación.

Es importante destacar además cómo Pío XII se empeña en dar el justa alcance a las palabras de Pío XI en la QA, contra las aludidas interpretaciones que habían surgido. Esto lo hace de manera muy evidente en su alocución del 31/1/1952, donde encontramos estos significativos párrafos: “11. Amados hijos: se habla hoy mucho de una reforma en la estructura de la empresa, y aquellos que la promueven piensan en primer lugar en modificaciones jurídicas entre todos los miembros, sean ellos empresarios o dependientes incorporados a la empresa en virtud del contrato de trabajo. 12. No han podido escapar, sin embargo, a nuestra consideración las tendencias que con tales movimientos se infiltran; las cuales no aplican -como agrada- las incontestables normas del derecho natural a las mudables con-

---

<sup>83</sup> DP, Op. Cit.

diciones del tiempo, sino que simplemente las excluyen. 13. Por esto, en nuestros discursos del 7 de mayo de 1949 a la Unión Internacional de Asociaciones Patronales Católicas, y del 3 de junio de 1950, al Congreso Internacional de Estudios Sociales, nos hemos opuesto a esas tendencias, no ya, verdaderamente, para favorecer los intereses materiales de un grupo más que los de otro, sino para asegurar la sinceridad y la tranquilidad de conciencia de todos aquellos a los cuales estos problemas atañen. 14. Ni podíamos ignorar las alteraciones con las cuales se daban de lado las palabras de alta sabiduría de nuestro glorioso predecesor Pío XI, dando el peso y la importancia de un programa social de la Iglesia en nuestro tiempo a una observación completamente accesoria en torno a las eventuales modificaciones jurídicas en las relaciones entre los trabajadores sujetos al contrato de trabajo y la otra parte contrayente; y pasando, por el contrario, más o menos bajo silencio la parte principal de la encíclica *Quadragesimo anno*, que contiene, en realidad, aquel programa; es decir, la idea del orden corporativo profesional de toda la economía...”<sup>84</sup>

Como vemos, poco hay que agregar a la claridad de las palabras de Pío XII. Pero el problema vuelve a surgir con la MM de Juan XXIII. Allí, el Papa Juan está recordando que uno de los criterios de justicia en las retribuciones laborales es la consideración acerca de si el salario permite al obrero ir formando un capital propio mediante el ahorro, que le permita ir progresando en su nivel de vida. Esto ya lo había dicho León XIII: “...Si el obrero percibe un salario lo suficientemente amplio para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos, dado que sea prudente, se inclinará fácilmente al ahorro y hará lo que parece aconsejar la misma naturaleza: reducir gastos, al objeto de que quede algo con que ir constituyendo un pequeño patrimonio. Pues ya vimos que la cuestión que tratamos no puede tener una solución eficaz si no es dando por sentado y aceptado que el derecho de propiedad debe considerarse inviolable. Por ello, las leyes deben favorecer este derecho y proveer; en la medida de lo posible, a que la mayor parte de la masa obrera tenga algo en propiedad”<sup>85</sup>. Obsérvese que el espíritu de este párrafo es justamente que la mayor parte de la población pueda ir accediendo a mayores niveles de propiedad, como producto del ahorro previo. Justamente la temática que

---

<sup>84</sup> DP, Op. Cit.

<sup>85</sup> DP, Op. Cit., Enc. RN, N° 33 de esta edición.

retoma Juan XXIII en MM. Y después de afirmar lo que ya hemos visto, acerca de los diversos modos de dar satisfacción a esa norma de ética social, Juan XXIII vuelve a hacer la misma recomendación que hiciera Pío XI, acerca de lo conveniente que pueda resultar la cogestión precisamente para lograr una mayor difusión de la propiedad, sin que ello implique, volvemos a reiterar, una obligación ni moral ni jurídico-positiva respecto a la cogestión. Dice así Juan XXIII: “A esta obligación de justicia puede darse satisfacción, según enseña la experiencia, de varias maneras. Prescindiendo de las demás, hoy debe preferirse especialmente qué los obreros, utilizando los procedimientos que parezcan más a propósito, vayan entrando poco a poco a participar en la propiedad de su empresa...”<sup>86</sup>. Por supuesto que la expresión “...debe preferirse...” puede ocasionar problemas; de lo contrario no estaríamos efectuando estas aclaraciones (el original latino dice “optandum est”). Y así llegamos a Juan Pablo II, quien, basándose en estas recomendaciones, vuelve a poner énfasis en la cogestión como un modo de lograr una mayor difusión de la propiedad, como un modo, a su vez, de atender a las palabras de León XIII acerca de la conveniencia de que los obreros accedan a mayores niveles de propiedad. El término “exigir” utilizado en la traducción castellana del párrafo de la LE que hemos visto al principio, corresponde al original latino “flagitare” utilizado por Juan Pablo II, que no necesariamente implica una obligación jurídica. Debe recordarse el principio establecido por Pío XII, según el cual *es contraria al derecho natural la cogestión obligatoria* (ya sea moral o legal-positiva). Es significativo al respecto el comentario que sobre este tema realiza Mons. Agostino Ferrari Toniolo, en un artículo aparecido en “L’Osservatore Romano”, N° 671, del 8/11/1981, titulado *Reforma y humanización de las estructuras sociales*, donde comenta a la LE. Es importante destacar que lo que vamos a citar ha aparecido en el órgano periodístico *oficial del Vaticano*. Dice así el P. Ferrari Toniolo: “El texto -refiriéndose a la encíclica- procura no formular el objetivo posible como si fuese un derecho concreto de cada trabajador respecto a la propiedad de la empresa, derivado de su misma condición de trabajador subordinado”. Destaquemos, además, que como fundamento del énfasis puesto en este tema, Juan Pablo II cita a Santo Tomás, en su famoso artículo 2 de la Q. 66 de la II-II de la Suma Teológica; justamente, el artículo en el

---

<sup>86</sup> DP, Op. Cit.

que se ha basado toda la tradición cristiana -después del siglo XIII- y el Magisterio para la afirmación del derecho a la propiedad privada. Y precisamente porque Santo Tomás dice allí, con el sentido común que lo caracteriza, que todos ponen mayor esfuerzo y responsabilidad en las cosas propias; argumento que reformula Juan Pablo II destacando lo adecuado que para la persona humana es trabajar “en algo propio”, cosa para la cual se recomienda la cogestión.

Ahora bien: ¿y qué ocurre con la cogestión y la economía de mercado? Pues creemos que ya lo hemos dicho. Mientras sea voluntaria, la cogestión es una de las tantas formas de propiedad que puede haber en una economía de mercado. La eficiencia económica de dicho modo de administración será dictada en cada caso por el éxito que los copropietarios hayan tenido en la gestión de la empresa. Por otra parte, la difusión de la propiedad por la ampliación del “paquete accionario” es algo que naturalmente se ha producido en las sociedades que se acercan a la economía de mercado. Con lo cual se logra también aquella formación del ahorro en la familia de cada trabajador, por la acumulación de capital que aumenta el nivel de vida. Es curioso ver que muchos que dicen defender la DSi promueven políticas inflacionarias que hieren mortalmente este principio básico de ética social, impidiendo la formación del ahorro y bajando el salario real, provocando de ese modo miseria y pobreza por doquier. Es lamentable, reiteramos, ver cómo tales injusticias -además de impericias técnicas desde el punto de vista económico- se realizan en nombre de la justicia; y lo que es peor, en nombre de la DSi.

Y, en cuanto a nuestra opinión personal sobre la conveniencia de este tipo de administración, debemos decir que nos atrae sumamente el ideal típicamente personalista de Juan Pablo II, acerca de que todos trabajen “en algo propio” de manera conjunta, en una empresa común. Por supuesto, la prudencia dictará en cada caso la posibilidad de realización de este ideal. Opinamos que cuanto mayor sea el progreso social, tanto económico como cultural, las posibilidades de lograrlo se irán acrecentando.

Pero antes de pasar al segundo tema que presenta la LE, analicemos un detalle importante. Se habrá observado que, en el punto 14 (de la ed. Bac) del discurso de Pío XII del 31/1/52, Pío XII se refiere al “...orden corporativo profesional de toda la economía...”. ¿Qué quiere decir esto? ¿Se está refiriendo el Papa a un corporativis-

mo de estado de tipo fascista? Pues por supuesto que no. Un “orden” tal sería contradictorio con los derechos de la persona, y especialmente contradictorio con la libertad de asociación. *El Magisterio destaca en cambio la importancia capital de la correcta organización de las sociedades intermedias para el funcionamiento de un orden social justo.* Pero, por supuesto, dichas asociaciones están fundadas en la libertad de asociación, el cual derecho es incompatible con el corporativismo fascista. Como siempre, veamos los documentos pontificios. Ya León XIII, en la RN, recomienda enfáticamente la formación de asociaciones libres de obreros y empresarios. Pero siempre poniendo énfasis, también, en que dicha asociación sea *libre*. Dice León XIII al respecto en el punto 39 (ed. Bac) de la RN: “Efectivamente se necesita moderación y disciplina prudente para que se produzca el acuerdo y la unanimidad de voluntades en la acción. Por ello, si los ciudadanos tienen el libre derecho de asociarse, como así es en efecto, tienen igualmente el derecho de elegir libremente aquella organización y aquellas leyes que estímen más conducentes al fin que se han propuesto”<sup>87</sup> Y citando estas palabras de León XIII, afirma Pío XI en la QA: “...Ahora bien, así como los habitantes de un municipio suelen crear asociaciones con fines diversos con la más amplia libertad de inscribirse en ellas o no, así también los que profesan un mismo oficio pueden igualmente constituir unos con otros asociaciones libres con fines en algún modo relacionados con el ejercicio de su profesión. Y puesto que nuestro predecesor, de feliz memoria, describió con toda claridad tales asociaciones, nos consideramos bastante con inculcar sólo esto: que el hombre es libre no sólo para fundar asociaciones de orden y derecho privado, sino también para ‘elegir aquella organización y aquellas leyes que estime más convenientes al fin que se ha propuesto’. Y esa misma libertad ha de reivindicarse para constituir asociaciones que se salgan de los límites de la propia profesión...”<sup>88</sup>. Y esta misma doctrina es reiterada por Juan XXIII en MM, citando justamente a León XIII y a Pío XI. Dice el Papa Juan, en el punto 37 (ed. Bac): “Con la finalidad de contrarrestar esta tendencia, el Sumo Pontífice (Juan XXIII está hablando de Pío XI) dio estas fundamentales normas: el orden económico deberá reintegrarse al orden moral, y los intereses, tanto de individuos como de sociedades, habrán de atemperarse so-

---

<sup>87</sup> DP, Op. Cit.

<sup>88</sup> DP, Op. Cit.

bre todo al bien común. Esto, conforme a las enseñanzas de nuestro predecesor, exige, sin duda alguna: primero, la ordenada reorganización de la convivencia, constituyendo sociedades menores de carácter económico y profesional, no impuestas por los poderes del Estado, sino libres;...”<sup>89</sup>; (“...quas republica pro imperio suo non iniunxerit, sed sui sint iuris;...”). Clara y distinta es la expresión: “...no impuestas por los poderes del Estado. . . ”. Y, cuando comenta a León XIII y la RN, afirma Juan XXIII: “. . . En esta carta se afirma, además, que por la naturaleza ha sido dado a los obreros no sólo el derecho de constituir asociaciones, ya exclusivamente de obreros, ya mixtas de obreros y patronos, y de estructurarlas del modo que estimen más conveniente a sus respectivas profesiones, sino también de que esos mismos trabajadores, organizados en tales sociedades, puedan, sin que nadie se lo impida, moverse libre y espontáneamente, según estimen más favorable a sus intereses”.<sup>90</sup>

Creemos que los textos citados son claros para demostrar la incompatibilidad de los mismos con el corporativismo fascista.

Pasemos entonces, ahora sí, al otro aspecto de la LE que ha suscitado bastantes debates. Estamos en el punto 6 de la LE, ed. de L’Osservatore Romano<sup>91</sup>. Y allí Juan Pablo II afirma que el fundamento para la valorización del trabajo es el “trabajo en sentido subjetivo”, esto es, la dignidad de la persona que trabaja. “...el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto”. Se ha comentado que, entonces, la remuneración del trabajo para todos los hombres debería ser exactamente la misma, ya que todos los hombres tienen la misma dignidad *esencial* (o sea, la que deriva de su naturaleza). Pues bien: creo que, habiendo analizado en el capítulo 4 el Magisterio en el cual Juan Pablo II se basa, el problema está resuelto. Juan Pablo II está poniendo énfasis en el criterio de la dignidad de la persona en la justicia de las retribuciones laborales. Reiteramos pues todas las reflexiones que en su momento hicimos sobre este tema; sobre todo, que este criterio de justicia no se contradice con la *productividad* del trabajo, o el aporte de cada uno al proceso productivo, como explícitamente dice Juan XXIII -cosa que podríamos llamar “dignidad *accidental*” (en referencia a la distinción metafísica entre lo

---

<sup>89</sup> DP, Op. Cit.

<sup>90</sup> DP, op. Cit., N° 22.

<sup>91</sup> DP, Op. Cit.

esencial y lo accidental) de la persona con respecto al trabajo-. Juan Pablo II *no olvida este aspecto*, al cual llama “trabajo en sentido objetivo”, y afirma: “...Esto no quiere decir que el trabajo humano, desde el punto de vista objetivo, no pueda o no deba ser de algún modo valorizado y cualificado”. Y seguidamente dice que la dignidad del hombre es el *primer* aspecto que debe considerarse; y “primer” no es igual a “único”.

Como último tema de este anexo, también se ha destacado que, para solucionar el problema del desempleo, Juan Pablo II recomienda una “planificación” de la vida económica. Primero: la palabra latina utilizada por Juan Pablo II es “temperatio”. Ese término admite la traducción castellana utilizada, pero *no necesariamente*. También puede traducirse por “organización”, “ordenación”, “disposición”, “gobierno”, cosas que en sus áreas específicas debe realizar el gobierno (al cual Juan Pablo II llama “empresario indirecto”). Segundo: la definición dada en la LE de esa “temperatio” es la siguiente: “...coordinación, justa y racional, en cuyo marco debe ser garantizada *la iniciativa* de las personas, de los grupos libres, de los centros y complejos locales de trabajo, teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente acerca del carácter subjetivo del trabajo humano.”<sup>92</sup> Excepto que alguien quiera deducir lo necesariamente no-deductible, nada hay en esta definición que implique necesariamente una planificación que decida, por parte del estado, qué, cómo y cuánto producir (cosa que como vimos en el capítulo 3, está en contradicción con la esencia del derecho de propiedad). Tampoco hay ningún elemento que permita inferir necesariamente una planificación indicativa. La economía de mercado es también una coordinación justa y racional.<sup>93</sup> Creemos que en este caso es importante citar este texto de Pío XII, de su ya visto discurso del 13/4/56: “...La Iglesia, con su Fundador, da al César lo que es del César; pero no podría darle más sin traicionar a su misión y al mandato por Cristo confiado a ella. Por eso, lo mismo que no queda indecisa y alza la voz allí donde el poder civil trata de atribuirse el monopolio de la instrucción y la educación juvenil, de la misma manera se opone, en lo que toca a los principios morales, a todo el que quisiera una excesiva injerencia del Estado en la cuestión económica.

---

<sup>92</sup> LE, Op. Cit.

<sup>93</sup> Respetar la propiedad es la única coordinación justa y racional. Anular el derecho de propiedad es precisamente lo injusto e irracional.

Donde esta injerencia no se frenase, no podría resolverse adecuadamente el problema social; donde de hecho se ha llegado a la completa “planificación”, se han logrado algunos planes, pero el precio ha sido el de innumerables ruinas provocadas por un ímpetu loco y destructor: heridas las justas libertades individuales, turbada la serenidad del trabajo, violado el carácter sagrado de la familia, falsificado el amor patrio, destruido el tan preciado patrimonio religioso.”<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> DP, Op. Cit.



## **Anexo 2:** Las relaciones internacionales y la *Populorum Progressio*

La encíclica *Populorum progressio* originó también muchos debates en su momento. Sobre el énfasis puesto por este documento en el tema de la limitación del derecho de propiedad, y su valoración del capitalismo, sería superfluo que comentá—ra—mos algo, pues ya nos hemos ocupado de estos temas sobre todo en el capítulo 3. Lo que ahora nos interesa destacar es el problema de ética social con respecto a las relaciones internacionales, que se comenta principalmente en esta encíclica.

Creemos nuevamente que este tema alcanza claridad y distinción si se distinguen nuevamente los campos de ética social y el de análisis científico de la economía, mostrando a la vez su no contradicción. Desde el punto de vista de ética social, Pablo VI no considera justa la existencia de grandes áreas de1 planeta sumergidas en el subdesarrollo al lado de otras regiones altamente industrializadas. Como vemos, esto es una extensión a nivel internacional del principio de ética social visto en el capítulo 3 y en el 4, según el cual la justicia demanda que la riqueza producida sea disfrutada por sectores cada vez más amplios de la población, sin que esto implique ningún tipo de igualitarismo socialista. Vimos en su momento la no contradicción de este ideal con la aplicación de economías de mercado, tanto en el capítulo 3, cuando evidenciamos que el funcionamiento del derecho de propiedad, en situaciones de igualdad ante la ley, es lo que cumple con el destino universal de los bienes, como así también en el capítulo 4, cuando demostramos cómo lograr los salarios justos a través del aumento de los salarios reales, merced al aumento de la cuantía de capital.

Por ende, ya desde el punto de vista técnico-científico afirmamos que el aumento de la cuantía de capital y, por ende, el aumento del nivel de vida, se logra siempre que se respete el funcionamiento de la propiedad en las condiciones descriptas en el capítulo 3. Por ende, si existen vastas regiones del planeta subdesarrolladas, es porque en esas regiones no se han respetado las condiciones jurídicas que permiten el correcto funcionamiento de la propiedad privada y su función

social; es decir, las condiciones que permiten el funcionamiento de una economía de mercado.

Afortunadamente, las situaciones que posibilitan el surgimiento de este problema son de imposible existencia en una economía de mercado. El subdesarrollo, en cuanto tal, es pura y simplemente, desde el punto de vista económico, una gran carencia de bienes de capital. Justamente el problema que atacan las economías de mercado, en las cuales el aumento de la cuantía de capital es uno de los efectos característicos. El subdesarrollo se produce por la falta de ahorro interno y/o externo, que a su vez es producido directamente por políticas inflacionarias y socializantes, que paradójicamente se promueven en nombre del desarrollo.

E1 gran problema, en el cual están en juego la vida y la muerte de muchas personas, y, además, la salvación de las almas, se produce cuando el marxismo expande su cizaña haciendo creer que necesariamente toda situación de subdesarrollo en los países pobres es causada por la riqueza de los países ricos, expandiendo de ese modo todo su esquema de lucha de clases a nivel internacional. Las guerras y los conflictos derivados de esta enfermante concepción nos deben advertir que son muchas las cosas que están en juego si se duda en este punto. Nosotros volvemos a sostener con firmeza que la ética social católica no debe confundirse con el planteo marxista. Nuestra conciencia no nos dejaría en paz si en este momento no lo afirmáramos nuevamente.

Se nos podrá decir, entonces, que desde la misma ética social católica las cosas deben ser dichas con claridad para evitar confusiones\*.

A lo cual nada tenemos que objetar.

---

\* 2004, 11. Nos referimos a que, en el tema de las relaciones internacionales, muchos fieles católicos siguen afirmando la teoría del deterioro de los términos de intercambio casi como si fuera un hecho indiscutible o un dogma de Fe. Esto es particularmente grave por tres cosas: una, la falta de respeto al derecho de opinión de los católicos que piensen diferente; b) la confusión de niveles (entre fe y razón) en un tema muy ligado de hecho (aunque separable, de derecho) con las teorías neomarxistas de explotación internacional; c) la confusión teórica y práctica que este tema ha ocasionado en la vida de muchos fieles católicos, que los ha llevado incluso a la violencia.

## **Anexo 3: Los "derechos sociales"**

Todo derecho hace referencia a un tercero, el cual debe, al sujeto de derechos, ya una abstención, ya una determinada acción no categorizada bajo una simple abstención.

En la justicia commutativa, este segundo tipo de obligación - las acciones de tipo positivo- sólo surgen de contratos voluntariamente pactados. En la justicia legal -lo que la persona debe al bien común-, el ejemplo típico sería el impuesto. En la justicia distributiva, el ejemplo típico sería el conjunto de servicios que el estado debe prestar y distribuir según sus funciones específicas (capítulo 2).

Ahora bien: bajo la expresión “derechos sociales” se hace alusión a una serie de bienes y servicios que la persona tiene derecho a reclamar, ya no bajo la simple petición de abstención por parte de terceros -en el sentido que éstos no impidan a una persona la adquisición de esos bienes con sus propios recursos- sino en el sentido de un derecho que implica la contraprestación positiva del bien de que se trate, vía jurídico-positiva, lo cual implica pues un tercero que sería el sujeto pasivo de obligación.

Así, se habla del “derecho a la alimentación”, “derecho a la vivienda”, “derecho a los servicios de salud”, etcétera. En ese caso: ¿Quién es el que de debe *dar* dichos servicios? ¿El estado?

Pero el problema que ahora específicamente nos preocupa, es el siguiente: este tipo de derechos aparecen frecuentemente en la ética social católica. El ejemplo más destacado lo encontramos en el N° 10 (ed. Paulinas) de la encíclica *Pacem in Terris*, de Juan XXIII.

Comencemos pues a analizar las posibles vías de solución del problema. En primer lugar, analicemos las dificultades.

Dentro de éstas, veamos tres. La primera es la siguiente. Los recursos son escasos; las necesidades, ilimitadas. Lo que acabamos de decir es el ABC de la economía; esperemos que nadie lo considere herético. Ahora bien: si a cada una de las necesidades humanas comenzamos a llamarlas “derecho a” (y a renglón seguido, la necesidad de que se trate) estamos creando una situación jurídica y económica de, sencillamente, imposible cumplimiento. Pues los recursos son escasos y por ende no todas las necesidades podrán satisfacerse, con lo cual determinadas personas quedarían sin aquello que por derecho supuestamente les corresponde. (Por supuesto, este problema no

existe para quienes piensan que el estado es lo mismo que Jesús en las bodas de Caná; pero no es nuestro caso). Debemos recordar por ende que el *deber ser* se fundamenta en el *ser* (en lo cual insiste mucho el filósofo neotomista contemporáneo J. Pieper). Por ende, ya desde el punto de vista de una sana filosofía del derecho: ¿puede lo imposible ser fuente del derecho?

Habitualmente se responde que las necesidades a las que estos derechos se refieren son “las más importantes”. La dificultad allí es establecer qué es “lo más importante”. Si hay derecho a la alimentación, por ejemplo, ¿por qué no hay “derecho a los libros”? (Y mejor no preguntemos “que” libros). ¿Quién o cuál es el órgano social encargado de establecer esas valoraciones?

La segunda dificultad es que el estado tiene por misión asegurar el *bien común*. Obvio. Pero el problema es que, si finalmente termina siendo el estado quien satisface tales derechos, entonces se crea un problema en cuanto a la delimitación entre el bien común y los bienes particulares. Pues en ese caso se reclaman por vía jurídico-positiva al estado bienes y servicios cuya competencia en la órbita del bien común es sumamente discutible. Pues las más de las veces son bienes que se obtienen *en y por* el bien común, pero no son el bien común. Retomaremos este punto luego, pues es fundamental para resolver la cuestión.

La tercera dificultad es la que ha estado tácita en las anteriores. Si alguien se presenta a un tribunal reclamando su derecho a tal o cual necesidad, ¿quién lo satisface? ¿Quién es el “*ad alterum*” en este caso? Por supuesto, habitualmente se responde que el estado. Y ése es el problema. Porque el estado no es Dios Creador; no puede sacar las cosas de la nada. El estatismo que surge de un estado repartidor de toda clase de bienes tiene un precio -inflación, subdesarrollo, descapitalización, etcétera-, precio que entonces no están las sociedades dispuestas a pagar. Los resultados en cuanto a la *mentalidad* resultante no serían tampoco muy halagüeños. Nada nos correspondería obtener por propio esfuerzo; especialmente, si es “muy importante”, en cuyo caso sólo debemos reclamarlo al estado. ¿Qué queda de la genuina dignidad y libertad del hombre, en una sociedad en la cual, cuanto más importante es algo, más debe recibirla del estado?

Bien, hasta ahora nos hemos ocupado de sistematizar las dificultades. Pero, como vemos, estas dificultades surgen cuando no se

distingue a los “derechos sociales”<sup>95</sup> de los demás derechos personales. Pues, en efecto, debemos decir que detrás de la idea de los “derechos sociales” se encuentra un principio correcto de ética social, aunque *muy difícil de precisar* de manera que no cree las dificultades jurídicas y económicas que hemos analizado. Dicho principio es el siguiente: es conforme con el derecho natural que las condiciones de vida sean acordes con la dignidad de la persona humana. Inmediatamente debemos precisar dos cosas. Primero, nos remitimos a lo afirmado en el capítulo 4: que dichas condiciones dignas de vida se logran cuando se respeta el *bien común*, el cual, a su vez, implica que se establezcan las condiciones jurídicas y sociales necesarias para que cada persona pueda, con su trabajo y con su esfuerzo, obtener los bienes que considere necesarios para su desarrollo personal. Y si sus pretensiones son desproporcionadas, el mismo proceso económico se lo indicará. Recuérdese el aspecto relativo de este principio, o sea, lo concerniente a las diversas circunstancias culturales de los pueblos, aspecto relativo que también contempla el Magisterio.

La segunda precisión es que “conforme con el derecho natural” no implica necesariamente un derecho reclamable vía jurídico-positiva en cuanto a una determinada acción positiva por parte de un tercero. Por ejemplo, es conforme con el derecho natural que yo cultive la virtud de la fortaleza, lo cual no implica que me presentaré ante un tribunal reclamando a un tercero la virtud de la fortaleza.

Pues en realidad, lo que está en juego aquí es lo siguiente: la persona humana tiene derecho *al bien común*, en el cual y por el cual podrá obtener lo adecuado para su desarrollo personal, según su propia responsabilidad. Eso -el bien común- es precisamente lo que compete a la justicia distributiva (que va del bien común a las personas), cuyo sujeto pasivo de obligación es el estado. Y ya hemos visto en los capítulos 2 y 3 la importancia de la libre iniciativa privada para lograr este bien común. Por lo tanto, si se habla de esos derechos “sociales” no se incurrirá en las dificultades aludidas al principio si se aclara que son derechos en sentido *indirecto y analógico*, en el sentido de que es “conforme al derecho natural” que la persona, *a través del bien*

---

<sup>95</sup> Ponemos el término entre comillas porque no conocemos derechos no sociales o antisociales. El mismo problema tiene el término “justicia social”. ¿Puede haber una justicia no social o antisocial?

común, obtenga, como decimos, lo adecuado para su desarrollo personal. No son, empero, derechos en sentido propio, en los cuales la delimitación del sujeto pasivo de obligación es clara y distinta.

Es significativo respecto a todo esto que Utz, en su comentario a la *Pacem in Terris*, cuando comenta el pasaje al cual nos hemos referido al principio, dice, en su nota a pie de página: "...esto nada tiene que ver con un Estado-providencia. En efecto, en este lugar, en el que el Papa habla simplemente de derechos del hombre, no tenía por qué examinar la manera de realizar el mencionado derecho."<sup>96</sup> Y J. Messner, cuando toca este tema, habla de un "derecho a la adquisición de lo necesario para el sustento", o "garantizar la existencia por medio del trabajo", que se cumple dentro de la "actividad económica realizada dentro del marco de la cooperación social y económica".<sup>97</sup> Observemos pues dos cosas: estos "derechos" son, como dijimos, indirectos y analógicos, y, además, el modo para su satisfacción es la libre iniciativa privada. Y no extrañe que nuevamente hagamos referencia a la propiedad. Messner habla de la "...adquisición de lo necesario para el sustento...". Precisamente, uno de los fundamentos iusnaturalistas más habituales para fundamentar la propiedad, como hemos visto en el capítulo 2, es que la propiedad privada garantiza "lo necesario para el sustento"; por eso se la coloca como derecho natural secundario, debido a su utilidad con respecto al derecho primario a la vida (es la argumentación de León XIII en la RN). La división del trabajo, la propiedad, el intercambio de bienes y servicios, son justamente los medios necesarios para lograr la mayor abundancia de bienes y servicios posible para todos los integrantes del marco social, dentro de los límites naturales señalados por la escasez natural de recursos y la desigualdad de rentas y patrimonios (tema que ya vimos también en el capítulo 3). Quiere decir todo esto que si se afirma que "la persona tiene derecho a la alimentación", eso es verdad *si* se entiende *análoga e indirectamente a través del bien común*, y no directamente a través del estado. La no aclaración de este "pequeño" detalle puede traer como consecuencia dolorosas confusiones.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Utz, A. F.: En el libro *La Encíclica plena Iustitiae et Pax in Terris*; Herder, Barcelona, 1965, Pág. 119.

<sup>97</sup> Op. Cit.

<sup>98</sup> "... El más importante bien colectivo a proporcionar por el gobierno no consiste en la satisfacción directa de las necesidades personales, sino en la creación de un conjunto de condiciones en base a las cuales los individuos o grupos de individuos puedan

Por supuesto, téngase en cuenta lo que hemos dicho en el capítulo 3 acerca del caso de “extrema necesidad”, que se aplica también a este caso a nivel social, como en situaciones, por ejemplo, de catástrofes naturales, en cuyo caso el estado -preferimos muy enfáticamente que sea a través del orden municipal- puede, incluso por razones de seguridad pública, prestar determinados servicios, siempre que: a) *no* en forma monopólica, ni estatizando servicios, ni alterando y/o anulando la iniciativa privada; b) realice tal prestación con recursos *genuinos*, si los tiene; los cuales, para ser genuinos, requieren no haber sido obtenidos por medio de la inflación ni por medio de impuestos confiscatorios.<sup>99</sup>

---

ocuparse de la satisfacción de las mismas”. Hayek, F. A.: *Derecho, Legislación y Libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1979, Libro II, Cap. VII (pág. 7).

<sup>99</sup> Ver Hayek, F. A.: *Libertad económica y gobierno representativo*, en el libro “Nuevos Estudios”; Eudeba, Buenos Aires, 1981, Punto 3. (2004: Esta es la cuestión a la cual hacíamos referencia en la nota “2004” anterior).



## **Anexo 4: El problema de la Revolución Industrial**

Así como hasta ahora hemos debido cotejar los principios de ética social católica con los principios de ciencia económica, ahora debemos analizar el caso de una situación histórica concreta. Se nos preguntará por qué hasta ahora no habíamos hecho referencia a este tema. La razón es que nunca realizamos estudios sobre principios científicos en relación a casos históricos concretos. La historia sólo nos dice lo que sucedió, pero no lo que siempre es o deba ser.

Pero justamente la gran discusión en torno a la Revolución Industrial es lo que en ella verdaderamente sucedió. La versión habitual nos habla de un primer período sumamente difícil en cuanto al nivel de vida de las masas obreras, colocándose como causa de tal fenómeno a la aplicación del sistema de economía de mercado (capitalista) de producción. Al margen de dicha versión habitual, lo indudable es que esta problemática es la que estimula la DSI sobre el salario justo y demás principios de ética social.

Pero este enfoque ha traído como consecuencia una suerte de revisionismo histórico sobre este período, aunque tal cosa sea poco conocida dado lo difundido de la versión habitual. El ejemplo más típico al respecto es el libro *El capitalismo y los historiadores*<sup>100</sup>, de Hayek, Ashton, Hacker, De Jouvenel y Hutt. Los títulos de cada uno de los trabajos contenidos en este libro (“Historia y Política” de Hayek; “El tratamiento del capitalismo por los historiadores”, de Ashton; “Los prejuicios anticapitalistas de los historiadores norteamericanos”, de Hacker; “El nivel de vida de los trabajadores en Inglaterra desde 1790 a 1830”, de Ashton; y “El sistema de la fábrica a principios del siglo XIX”, de Hutt) son muy significativos en cuanto al evidente intento de revalorización positiva de este período en cuanto al nivel de vida de las masas obreras.

Quien estas líneas escribe no es historiador ni nunca lo será. Por ende pronunciaremos no un juicio en cuanto a determinados datos concretos que entrarían en juego en caso de un análisis específicamente histórico del tema, sino un juicio con respecto a ciertas

---

<sup>100</sup> Unión Editorial, Madrid.

reflexiones sobre principios generales que sean idóneos para iluminar la cuestión.

En primer lugar, en el análisis del problema tendríamos los datos de tipo cuantificable, sin entrar en la causa de los mismos. Nuevamente, tenemos allí la contingencia típica de todos los datos de historiografía, dado que la discusión será en ese caso la veracidad y confiabilidad de las fuentes que entran en juego. Por otra parte, aunque se pueda conocer con cierta seguridad lo que sucedió con respecto a las tasas de salarios y/o horas laborales, tales datos variarían de una región a otra, y de unos años a otros, por lo cual nunca se podrá elaborar un juicio universal que pretenda caracterizar a todo el período de la Revolución Industrial en cuanto tal\*.

En segundo lugar, se encuentra el análisis de las *causas* de los fenómenos que la historia registre, cosa que no compete a la historia en cuanto tal. Vamos a suponer que se afirme que, en cuanto a los datos cuantificables, pudiéramos decir con cierta seguridad que, en la región X, los salarios fueron en el siglo XIX más bajos que las tasas de salarios registradas a lo largo del XX. El problema consiste allí en dilucidar la *causa* del fenómeno en cuestión. Y entonces es cuando habitualmente se afirma: la aplicación del sistema capitalista de producción es la causa.

Con respecto a tal cosa, la primera reflexión que surge es hasta qué punto pueden analizarse todas las circunstancias de lugares y tiempos de manera de afirmar con certeza que en todas partes se cumplieron en su totalidad los principios de una economía de mercado tal cual aquí la hemos descripto. Y daré un ejemplo bien conocido. Es un dato histórico generalmente reconocido como verdadero que en Francia, posteriormente a la Revolución Francesa, se aplica la ley Le Chapelier, que *impide* la asociación libre de obreros en sindicatos. Creemos que esto es suficientemente claro y distinto en cuanto a su *incompatibilidad absoluta* con una economía de mercado, la cual es sencillamente *imposible* si se impide el ejercicio del derecho a la libre asociación.

---

\* 2004, 12. En ese momento suponíamos, con cierta ingenuidad metodológica, que podía haber datos con independencia de las interpretaciones. Mis posteriores estudios en Popper me convencieron de que no es así, pero no es momento de tocar la cuestión.

La segunda reflexión es la siguiente. Vamos a *suponer* que en determinadas coordenadas “X” de lugar y tiempo se aplicaban en su pureza los principios de una economía de mercado genuina; vamos a suponer que en las coordenadas “X + 1” donde el factor tiempo varía hacia adelante, se sigue aplicando la misma economía; y vamos a suponer que estadísticas confiables informen que la tasa media de salario -suponiendo, a su vez, que sea posible determinarla- en las coordenadas “X” es menor que en las coordenadas “X + 1”. Habíamos visto que tanto el límite máximo como el mínimo de fijación de salarios en el mercado tienen como factor determinante la cuantía de capital y de inversiones. En el caso que estamos analizando, el límite máximo de fijación de salarios (el cual, como habíamos visto, se relaciona con la rentabilidad de la empresa) es menor en “X” que en “X + 1”, lo cual está en relación con la tasa de capital; o, en términos menos técnicos, con la “cantidad de riqueza disponible”, que, como vimos en Juan XXIII, es una de las circunstancias atendibles para el juicio ético sobre el salario justo. Por supuesto, si fuésemos marxistas deberíamos afirmar que en “X” la “explotación”<sup>101</sup> y la plus-valía es mayor que en “X + 1”, pero ya hemos visto que la lucha de clases marxista nada tiene que ver con la ética social católica ni con la economía de mercado.

Pero en lo anterior no hemos hecho referencia a los casos históricos concretos. En éstos, las causas que determinan los fenómenos son múltiples. No obstante, el anterior análisis nos es útil para afirmar que, en la medida en que se respetaron los principios de una economía de mercado genuina, la causa de que en un período el nivel de vida fue más bajo que en otro se debe a que en el primero la cuantía de inversiones y de capital era más baja que en el segundo; factor que, como dijimos, entra en las circunstancias que deben ser analizadas para la determinación de la justicia en el nivel de salarios.

Quiere esto decir que en las discusiones en torno a la Revolución Industrial se mezclan tres cosas, cuya no distinción provoca ciertas confusiones: los datos en cuanto tales, de tipo estadístico, con

---

<sup>101</sup> Cuando en el cap. 4 explicábamos que para Marx el sistema de economía de mercado es necesariamente explotador, ese “necesariamente” no implica que “pueda”, aunque no necesariamente, serlo, pues en ningún caso la plus-valía marxista (que es aquello en lo cual consiste la explotación) puede darse entre los límites máximo y mínimo de fijación de salarios dependientes de la cuantía de capital.

toda la carga de su contingencia e inseguridad; los fenómenos causados por intervenciones indebidas del estado no compatibles con una economía de mercado; y los fenómenos causados por una todavía escasa cuantía de capital. Sumemos a esto la realización o no de ayudas tendientes a suavizar los problemas derivados de la escasa cuantía de capital, aunque sin atentar contra la acumulación de éste.

Todo esto nos lleva a que un juicio que destaque los valores positivos de la Revolución Industrial debería diferenciar dos aspectos. El primero, y frecuentemente olvidado, es que todo proceso que tienda a la formación de capital y la consecuente industrialización es favorable para la elevación del nivel de vida de las masas. El capital eleva el límite máximo de fijación de salarios y reduce la jornada laboral al elevar la productividad de la labor ejecutada.

El segundo aspecto, más accidental, pero no por ello no importante, es que todo proceso de industrialización provoca determinados problemas psicológicos y sociológicos que no deben ser desatendidos. Pero lo extraño es que tantas veces sólo estos problemas se destaquen y ni se mencione lo obviamente positivo de la Revolución Industrial y todo proceso de industrialización. Se olvida que, hacia dos centurias atrás, la pobreza y la miseria de las masas eran la situación habitual. La Revolución Industrial no vino a alterar una situación paradisíaca, como a veces se afirma. Las hambrunas y las pestes colectivas, para nombrar sólo dos de las atrocidades más frecuentes, eran lo habitual en la época preindustrial. Las condiciones generales de higiene eran pésimas. Sólo la industrialización progresiva permitió mejorar las condiciones de higiene públicas y comenzar el proceso de producción en masa de productos de los cuales sólo gozaban antes unos pocos privilegiados. Si se afirma que, a su vez, estamos diciendo que este proceso de industrialización fue un paraíso terrenal, no se nos ha leído con atención. Sólo estamos tratando de ser justos en el juicio de un período histórico habitualmente vilipendiado sin mayores trámites. Compartimos al respecto el juicio del gran jurista católico Manuel Río, quien, en su obra *La esencia del Derecho, la Justicia, la Ley*<sup>102</sup>, afirma, distinguiendo lo esencial de lo acciden-

---

<sup>102</sup> Edición de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires; Bs. As., 1970, Cap. IV. Véanse, también, los siguientes artículos de Manuel Río: *La teoría de la Sociedad de mercado y el régimen social justo*, en el diario "La Prensa", Buenos Aires, 13/6/75; y *La concurrencia y los precios*, en "La Prensa", del 23/5/1975.

tal: “...el gran efecto social de la economía libre en el siglo XIX fue la expansión, hasta entonces nunca vista, de la clase media, gracias a cuya evolución innumerables gentes pasaron de la pobreza y aun de la miseria a una situación acomodada y próspera. Pocos ejemplos concluyentes sobre esto como el de nuestro país. El empobrecimiento de que se habla, consistió realmente en gran parte, sólo en el descubrimiento de la situación en que se encontraban los sectores de campesinos y obreros, desde las épocas pasadas e inmediatamente, desde el período de predominio del mercantilismo. Al investigarse el estado de la economía de los pueblos, por impulso de los mismos motivos que llevaron a la economía libre, se puso en evidencia la miseria en que se debatía un ingente número de familias, y se acusó al barómetro de ser la causa del mal tiempo. En el proceso de intensificación sistemática de la economía de mercado hubo, sin duda, abusos, desaciertos e ignorancias sobre los modos adecuados de obrar; empero, esos defectos fueron accidentales y de ningún modo inherentes al proceso. En la actualidad, el conocimiento más claro de las situaciones y el mayor dominio de los recursos técnicos conducen a evitar, en gran parte, los peligros. En los hechos, en los varios países europeos y americanos y en el Japón, en que se ha instituido la sociedad de mercado después de la segunda guerra mundial, lejos de producirse el pretendido fenómeno de pauperización, ha ocurrido y está ocurriendo un mejoramiento sensacional: el proletariado está desapareciendo para dar lugar al llamado capitalismo popular”.

Dadas las anteriores reflexiones, nos atrevemos a solicitar a toda la ética social católica -de la cual formamos parte- una consideración más detallada del juicio acerca de la Revolución Industrial. No se crea que desconocemos los puntos 1 de la RN, el 3 de la QA, el 16 de la DR, el 13 de la MM y el 11 de la LE (nros. de la ed. Bac). Pero volvemos a efectuar nuestra solicitud, porque no están en juego los principios básicos de ética social, sino el caso de una situación histórica concreta. Obviamente, podemos equivocarnos, pero esta solicitud es lo que nos dicta nuestra conciencia.

---



## **Anexo 5: La economía de mercado y la concentración de capitales**

Vamos a comentar, por último, otra aparente contradicción que se ha producido entre la ética social católica y la economía de mercado. Se dice que la primera ha condenado a la segunda por la supuesta concentración de capitales y riqueza en manos de unos pocos. Se alude generalmente a los siguientes párrafos de la QA: “...Salta a los ojos de todos, en primer lugar, que en nuestros tiempos no sólo se acumulan riquezas, sino que también se acumula una descomunal y tiránica potencia económica en manos de unos pocos, que la mayor parte de las veces no son dueños, sino sólo custodios y administradores de una riqueza en depósito, que ellos manejan a su voluntad y arbitrio...”<sup>103</sup>. Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido sólo los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y desprovistos de conciencia”<sup>104</sup>.

En primer lugar; observemos que detrás de estos párrafos se encuentra nuevamente el principio de ética social del destino común de los bienes, base de la función social de la propiedad, que no se cumple si la producción no tiende a distribuirse en todos los sectores sociales. Vimos en los capítulos 3 y 4 la ausencia de contradicción de estos principios con una genuina economía de mercado. Por otra parte, es interesante destacar que en el segundo párrafo, Pío XI se refiere a la “ilimitada libertad de los competidores” (*infinita competitorum certandi libertas*), como causa del fenómeno que describe y condena. Y ya hemos analizado en el capítulo 3 el problema de una libre iniciativa “limitada” o “ilimitada”, demostrando que en una economía de mercado genuina la libre iniciativa se encuentra limitada por la igualdad ante la ley y la ausencia de privilegios y protecciones especiales. Por ende, el análisis de este punto se inscribe totalmente en el contexto de nuestro análisis sobre la función social de la propiedad y su ausencia de contradicción con una economía de mercado. Sin

---

<sup>103</sup> DP, Op. Cit., N° 105.

<sup>104</sup> DP, Op. Cit., N° 107.

embargo, cabe aquí agregar el interesante detalle del *momento* (la coordenada temporal) en el que fue escrita la encíclica: 1931. Esa es la coordenada de tiempo que corresponde a las palabras “en nuestros tiempos” y “economía contemporánea” de los párrafos vistos. Este sencillo detalle cronológico se adecua perfectamente a nuestra tesis. Estamos en el período inmediatamente posterior a la crisis de los años 30 (causada por el intervencionismo) y en el recrudecimiento del proteccionismo corporativo a nivel mundial. Precios sosten, emisión de moneda sin respaldo, créditos especiales y reducción artificial de las tasas de interés en términos relativos, subsidios especiales, tarifas arancelarias, legislaciones especiales protectoras de tal o cual sector, etcétera, son ya características que dominan el llamado mundo capitalista y que generan una estructura económica ineficiente y corruptora, en la cual el éxito de cada empresa “privada” depende de su éxito en conseguir el privilegio y la medida protectora especial, y muy poco de su propia eficiencia en satisfacer a las demandas de los consumidores. Muy poco es lo que hemos adelantado hasta la fecha en el mejoramiento de tan desastrosa situación, atentatoria contra las más elementales normas del bien común. Y son precisamente dichos privilegios y medidas protectoras las que generan todo tipo de concentraciones ilegítimas de capitales y fortunas. Bajo esas condiciones, la libre competencia se convierte en una voraz y destructora carrera por obtener el privilegio más importante o la medida protectora más atractiva. En esas situaciones, la eficiencia en las conversaciones de los despachos y pasillos de ministerios y dependencias oficiales (gubernamentales) es más importante -para el éxito de la empresa- que la eficiencia en reducir costos.

Nada tiene que ver todo ello con una economía de mercado, como tantas veces hemos dicho, excepto que se piense que las medidas protectoras descriptas forman parte esencial de la misma, en cuyo caso será lo mismo que decir que el amor a los judíos formaba parte esencial del nazismo. Por otra parte, desde el punto de vista técnico-científico, debemos decir que, en igualdad ante la ley, el aumento del radio de acción de un oferente-promotor (empresario) en el mercado se halla estrictamente limitado por lo que se denomina “límites de

calculabilidad en el mercado”<sup>105</sup>. Dado que para calcular económicamente son necesarios los precios de los factores de producción, obtenidos en el mercado bajo la propiedad privada de dichos factores<sup>106</sup>, se desprende que, a medida que vaya aumentando el radio de acción de determinada empresa, irá absorbiendo los mercados de los factores productivos que utiliza, con lo cual eliminará los precios de esos factores, que necesita para calcular, y difícil será en ese caso evitar las pérdidas (*excepto que cuente con medidas protectoras como las descriptas*). Y dado que nadie puede mantenerse en el mercado sin cubrir sus costos (excepto, aclaramos *nuevamente*, que existan tales medidas -privilegios especiales-, *incompatibles* con una economía de mercado) se desprende que no puede existir en un mercado una tendencia hacia una concentración que aumente los costos provocando pérdidas.

Por otra parte, observemos que es tesis favorita del sistema marxista el afirmar que el capitalismo tiende a la concentración monopólica, pues eso es parte esencial de su dialéctica en la cual el capitalismo tiende a su propia negación (pues se llegaría a *solo un* propietario: el dictador socialista). Pero nosotros, basados en la razón y en la fe, esto es, basados en los principios científicos de la EAE, y basados en nuestra Fe Católica, rechazaremos una y otra vez al marxismo, como a cualquier otra forma de totalitarismo, siempre, hasta el final de nuestros días.

---

<sup>105</sup> Ver Rothbard, M. N.: *Man, Economy and State; a treatise on economic principles*. Nash Publishing, Los Angeles, 1970. Cap. 10. Hay traducción castellana de este capítulo: *Monopolio y Competencia*, Centro de Estudios sobre la Libertad, Buenos Aires, 1965.

<sup>106</sup> Ver Mises, L. von: *La Acción Humana* (Op. Cit.), cap. XXVI, y *El Socialismo*; Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires, 1968., Parte segunda, sección 1, cap. II.



## **Anexo 6: (Ensayos posteriores a 1985)\***

### **1. Reflexiones sobre cuestiones obvias\***

Las reflexiones que haré a continuación no constituyen el eje central de mi existencia ni de mi vida intelectual. Sólo daré vueltas una vez más sobre cierta cuestión movido por un sentido interno del deber.

A veces, afirmar explícitamente lo que es “obvio *quoad se*” - aunque, al parecer, no “obvio *quoad nos*”- tiene su precio. En mi caso, haber desarrollado in extenso la asombrosa y al parecer herética tesis de que el “eje central” de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) pasa por los principios básicos de ética social ha implicado aparecer ante muchos como alguien que quiere, en realidad, negar a la DSI; reducirla al nivel de unos simples fines desencarnados de la realidad; sacarla del nivel de los “medios” de la ética social. Al parecer, implicaría ignorar o querer silenciar al eje central de la DSI afirmar, junto con O.N.Derisi, que “...sabido es que si en el orden político, social o económico se puede llegar a develar los principios rectores supremos de esa actividad -plano que compete a la actuación de la Iglesia-, no sucede lo mismo con los principios inmediatos de acción y mucho menos con los ‘juicios prudenciales’ que la rigen, donde caben muchas posiciones opinables y donde es inconveniente y hasta intolerable que la Iglesia quiera decidir por sus propios órganos”<sup>1</sup>.

Quienes con toda buena voluntad me “acusán” de cercenar a gran parte de la DSI, no tienen en cuenta dos cuestiones. Dos cuestiones obvias, que lamentablemente me veo obligado a explicitar.

En primer lugar, la ética es una ciencia especulativo-práctica. Eso implica que, en cuanto ciencia, puede desarrollar una serie de “principios” con carácter de universalidad, independientemente de su aplicación prudencial. En relación a esos principios universales -por ejemplo, “no matarás”- sus aplicaciones prudenciales son “medios”

---

\* Artículo publicado en El Derecho, del 29/1/93. Agradecemos a las autoridades de la revista la autorización de la publicación. En este artículo el lector advertirá que las citas utilizadas son anteriores al Vaticano II. Ello se debe a que estábamos contestando a sectores que dan autridad “sobre todo” a esos textos.

<sup>1</sup> Ver Derisi, O.N.: La Iglesia y el orden temporal; Eudeba, Bs. As., 1972; pág. 39. Lo destacado es nuestro.

para plasmarlos en una situación real y concreta; ahora bien, en relación al fin último de la vida humana, esto es, Dios, esos “principios universales” son medios. Porque, en relación al fin último, todos los bienes finitos, aunque “honestos” y/o fines intermedios, son medios (aunque no, claro está, “meros” medios). Luego, cuando en ética social, concebida como ciencia especulativo-práctica universal, se habla de sus “principios básicos” en cuanto “fines” de la ética, eso no implica negarles su carácter práctico, esto es, su carácter de medios, para lograr también el fin último de la vida humana, esta vez poniendo especial atención a lo que ello implica en la vida social.

Luego, cuando se afirma que no forma parte del eje central de la DSi el conjunto de “medios concretos” para lograr sus “fines”, no se afirma que ese eje central no trate también de cuestiones prácticas; no se ignora que ese eje central ha surgido en medio de situaciones históricas concretas; no se ignora que el Magisterio hace también muchas veces juicios prudenciales, que no por ello dejan de ser lo que son -esto es, prudenciales-; simplemente se dice que el eje central de la DSi no puede pasar por el ámbito prudencial del aquí y el ahora concreto, pues en ese caso la DSi estaría esencialmente situada en el nivel de una propuesta política concreta para una situación específica. ¿Y hace falta estar repitiendo que la DSi no es eso? Al parecer, si.

En segundo lugar, parece que no han prestado suficiente atención a determinados textos pontificios.

No una vez, sino varias, León XIII tuvo que advertir que no se identificara a la Iglesia con un determinado partido político. En su enc. “Cun Multa” (1882), después de afirmar el ideal de unión y armonía entre Iglesia y estado (cuyo sentido para hoy hemos explicado en otra oportunidad<sup>2</sup>) advierte: “...también hay que huir de la equivocada opinión de los que mezclan y como identifican la religión con un determinado partido político, hasta el punto de tener poco menos que por disidentes del catolicismo a los que pertenecen a otro partido. Porque esto equivale a introducir erróneamente las divisiones políticas en el sagrado campo de la religión, querer romper la concordia fraterna y abrir la puerta a una peligrosa multitud de inconvenientes”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> En nuestro art. "Reflexiones sobre la enc. 'Libertas'" en El Derecho, del 11/10/88.

<sup>3</sup> Ver Doctrina Pontificia, tomo II, BAC, Madrid, 1958; pág. 132.

Pero más explícito aún es León XIII en su importante y clásica encíclica “Inmortalis Dei” (1885). Luego de afirmar nuevamente que los católicos deben, en su vida privada y pública, afirmar los mismos principios básicos, advierte: “...Pero si se trata de cuestiones meramente políticas, del mejor régimen político, de tal o cual forma de constitución política, está permitida en estos casos una honesta diversidad de opiniones”<sup>4</sup>. Aquí León XIII expone un ejemplo clásico de “opinabilidad”, esto es, nada menos que la respuesta a la pregunta por el mejor régimen político. ¿En qué nivel se sitúa esa respuesta, sino justamente en los medios para lograr uno de los “principios” básicos de ética social, esto es, que el gobernante debe respetar el bien común? ¿Es León XIII quien está “reduciendo” a la DSI a un conjunto de principios desencarnados de la praxis? ¿O no la está justamente protegiendo de los posibles errores teóricos y prudenciales que determinado nivel de la praxis concreta implica?

Tampoco será casualidad que, precisamente al hablar de los deberes cívicos de los ciudadanos católicos, León XIII reafirme la misma doctrina. En la enc. “Sapientiae christianae”, expresa claramente: “...La Iglesia, defensora de sus derechos y respetuosa de los derechos ajenos, juzga que no es competencia suya la declaración de la mejor forma de gobierno ni el establecimiento de las instituciones rectoras de la vida política de los pueblos cristianos”<sup>5</sup>. Y sigue un poco más abajo: “...querer complicar a la Iglesia en querellas de política partidista o pretender tenerla como auxiliar para vencer a los adversarios políticos, es una conducta que constituye un abuso muy grave de la religión” (idem). Es importante destacar que aquello declarado expresamente por León XIII como ajeno a la competencia de la Iglesia no son precisamente cuestiones menores: se trata de “las instituciones rectoras” de la vida política de los pueblos. Frente a la intensa politización de la Fe en la cual estamos inmersos, estas palabras sonarán extrañas. ¿La Iglesia no nos dice cómo deben conducirse los pueblos? ¿No es que la redención de Cristo llega a todos los aspectos de la vida humana? ¿Acaso la Doctrina Social de la Iglesia no es fuente de inspiración de nuestra acción política? La cuestión se clarifica, nuevamente, con “mí” -como si fuera mía- “herética” distinción entre la ética social fundante y los aspectos prudenciales. La

---

<sup>4</sup> Idem, pág. 218.

<sup>5</sup> Idem, pág. 282.

Iglesia señala los principios básicos de ética social, en los cuales no se incluye la mayor parte de las cuestiones prácticas más concretas: bajo qué régimen político nos organizaremos, qué política económica y jurídica adoptaremos, etc. La redención de Cristo cubre todos los aspectos de la vida humana, porque no hay acción humana libre que no deba estar regida por una prudencia educada en la persona de Cristo; pero Dios dejó una infinidad de cuestiones sin revelar, las cuales se abren a una variedad de respuestas posibles en la medida que no contradigan el depositum fidei. Y la Iglesia y su doctrina social son, efectivamente, fuente de inspiración de nuestra vida política, pero no de concreción: las tomas de decisión concretas en el orden temporal están en principio reservadas al laicado; pues a los laicos corresponde la aplicación concreta de los principios, asumiendo la responsabilidad personal por su propuesta sin responsabilizar a la Jerarquía de la Iglesia y a su Magisterio en su decisión; hacer lo contrario sería, como dice León XIII, "...una conducta que constituye un abuso muy grave de la religión".

Sigamos explicitando lo obvio. En 1891 León XIII tuvo que aclarar, frente a indebidas politizaciones de la Fe, varias cuestiones. Recordó a los católicos que cada uno es libre de pensar como quiera en el terreno especulativo sobre cuál es la mejor forma de gobierno, aunque debe acatar, en el terreno práctico, a la existente; y les diferenció entre régimen constituido y legislación, para que advirtieran que podían oponerse a esta última en caso de ser violatoria de principios católicos sin por ello tener que rebelarse contra el régimen constituido. Todo ello constituye el eje central de su enc. "Au milieu des sollicitudes", de 1891, donde encontramos este luminoso texto: "En este orden especulativo de ideas, los católicos, como cualquier otro ciudadano, disfrutan de plena libertad para preferir una u otra forma de gobierno, precisamente porque ninguna de ellas se opone por sí misma a las exigencias de la sana razón o a los dogmas de la doctrina católica". Quienes están acostumbrados a buscar en las encíclicas la redacción directa de su plataforma política leerán con extrañeza estas palabras. ¡Qué barbaridad, el Papa dice que alguien puede pensar que la monarquía es el mejor régimen sin por ello ser un mal católico! Y no vaya a ser que a algún otro travieso se le ocurra que uno puede considerar que la no fijación de precios máximos por parte del estado

(esto es, libertad de precios) es lo mejor para ayudar a las personas más necesitadas...

Por último, vamos a citar un texto de Pio XII, sin más aclaraciones “obvias”: “...Entre los opuestos sistemas, vinculados a los tiempos y dependientes de éstos, la Iglesia no puede ser llamada a declararse partidaria de una tendencia más que de otra. En el ámbito del valor universal de la ley divina, cuya autoridad tiene fuerza no sólo para los individuos, sino también para los pueblos, hay amplio campo y libertad de movimiento para las más variadas formas de concepción políticas; mientras que la práctica afirmación de un sistema político o de otro depende en amplia medida, y a veces decisiva, de circunstancias y de causas que, en sí mismas consideradas, son extrañas al fin y a la actividad de la Iglesia”<sup>6</sup>.

Los papas tienen claro su objetivo: tratan de mantener a la Iglesia inmune de las contingencias de la vida social de los pueblos, al mismo tiempo que se introducen en esas contingencias iluminándolas con principios no contingentes.

Si todos los católicos prodecieran de ese modo, la Fe estaría más protejida de las terribles confusiones (“fundir-con”) que a lo largo de la historia se han realizado entre la Fe y el margen opinable de lo temporal.

Yo no insistiré mucho más en este punto. No escribo para el pasado, ni tampoco para aquellos que están convencidos de que ser católico es igual a ser nacionalista, o socialista, quienes criticarán mi posición, por motivos ideológicos, por los siglos de los siglos. Idem para aquellos que consideren que la economía de mercado es “ahora” la propuesta de la Iglesia, posición que he también criticado<sup>7</sup>. Escribo para un futuro, en el cual el término “Iglesia” haga referencia, ante los no católicos, a Cristo clavado en la cruz para remisión de nuestros pecados, y no a una declaración de política económica llena de lindas intenciones. Y escribo también para un futuro en el cual muchos se sorprenderán de que lo que entonces será obvio haya tenido que ser tan expresamente aclarado.

---

<sup>6</sup> Pío XII, en "Grazie"; idem, pág. 821. Lo destacado es nuestro.

<sup>7</sup> En La temporalización de la Fe; IEEES, Bs. As., 1989, p. 50.

## 2. Reflexiones sobre la encíclica "Sollicitudo rei socialis"

En El Derecho, del 20/9/1988

Como es sabido, la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS), de Juan Pablo II, originó, en nuestro país y en otros, una gran polémica. Ahora, calmada un poco la tormenta, creemos que es hora de reflexionar con tranquilidad sobre algunos de los contenidos teológico-morales de la encíclica.

En efecto, a pesar de que el ámbito propio de la doctrina social de la Iglesia (DSI), es la teología moral, dichos aspectos no han sido suficientemente recalados, en general, en el tratamiento de la encíclica. Quisiéramos ofrecer a la consideración del lector una serie de reflexiones al respecto, advirtiendo desde luego que ningún comentario sustituye la lectura directa del documento pontificio (a veces, éstos son más conocidos por los comentarios que por ellos mismos).

En primer lugar, Juan Pablo II destaca el ámbito específico de la DSI, cuestión a veces un tanto olvidada. Aclara el Pontífice que la DSI "...no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología* y especialmente de la *teología moral*". Esto es, a la DSI no competen las cuestiones técnicas, sino los principios ético-sociales básicos. "La Iglesia no tiene *soluciones técnicas* que ofrecer al problema del subdesarrollo en cuanto tal, como ya afirmó el papa Pablo VI, en su encíclica. En efecto, no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo" (num. 41). Que la SRS haya recordado algo tan importante es muy conveniente, porque muchas veces los laicos buscan en las encíclicas soluciones políticas y económicas directas. Juan Pablo II sigue los pasos del Magisterio anterior. Dice por ejemplo Pío XII: "En el ámbito del valor universal de la ley divina, cuya autoridad tiene fuerza no sólo para los individuos, sino también para los pueblos, hay amplio campo y libertad de movimiento para las más variadas formas de concepciones políticas; mientras que la práctica afirmación de un sistema político o de otro depende en amplia medida, y a veces decisiva, de circunstancias y de causas que, en sí mismas consideradas, son extrañas al fin y a la actividad de la Iglesia" (*Gratzie*, de 1940 en *Doctrina Pontificia*, Madrid, BAC, 1958, p. 821).

En segundo lugar, SRS destaca un punto que ya había sido

sugerido por Juan Pablo II en *Laborem exercens*, que es una *teología del desarrollo*. Sobre la base del *Génesis* y la parábola de los talentos, Juan Pablo II recuerda que la actividad del hombre, tendiente a colaborar con la obra creadora de Dios y fructificar todas las potencialidades de nuestra naturaleza y la naturaleza no humana, es algo querido por Dios, que una visión católica de la realidad temporal debe tener muy en cuenta. Por ende, un desprecio por las actividades productivas del hombre no es compatible con el Catolicismo, por más que a veces haya parecido lo contrario. "...El mismo Señor Jesús -dice Juan Pablo II en la SRS-, en la Parábola de los Talentos pone de relieve el trato severo reservado al que osó esconder el talento recibido: "Siervo malo y perezoso, sabias que yo cosecho dónde no sembré y recojo donde no esparrcí... Quítenele, por lo tanto, su talento y dénselo al que tiene los diez talentos" (*Mt 25, 26-28*). A nosotros, que recibimos los dones de Dios para hacerlos fructificar, nos toca «sembrar» y «reco ger». Si no lo hacemos, se nos quitará incluso lo que tenemos" (núm. 30). Con todo esto, la SRS se inscribe claramente en el espíritu del Concilio Vaticano II, depositario de toda la tradición de la Iglesia, la cual enseña, según *Gaudium et Spes*, que "...la importancia de los deberes terrenos no se disminuye por la esperanza del más allá, sino más bien es el cumplimiento de estos deberes el que aventaja de nuevos motivos" (Paulinas, 1981, p. 163, núm. 21).

En tercer lugar, y conforme con lo anterior, la SRS destaca que el desarrollo, para ser conforme con la naturaleza humana, debe ser *integral*, esto es, debe ser un desarrollo de la capacidad de producción ("producción" en sentido teológico, esto es, participación co-creadora en la obra de Dios) del ser humano *en todas áreas*, para lo cual se hace necesario el respeto a *todos* los derechos humanos. Dice la encíclica: "hoy, quizás más que antes, se percibe con mayor claridad la *contradicción intrínseca* de un desarrollo que fuera *solamente* económico" (núm. 33). Con esto, el concepto de "desarrollo" se inscribe en el contexto humanista-cristiano de Juan Pablo II.

En cuarto lugar, tenemos una especie de novedad, que es el encuadre teológico de los problemas ecológicos. No sería conforme con este concepto integral de desarrollo una sociedad que, poniendo en peligro en gran escala el derecho a la vida del hombre, despreciara los problemas de la contaminación y/o el equilibrio ecológico entre las especies. La SRS no propone medidas técnicas, obviamente, pero

su advertencia es importante para que se observe el justo orden: el equilibrio de la naturaleza está al servicio del hombre (no al revés), y éste, para Dios. Y por eso el hombre debe custodiar dicho equilibrio (ver SRS núm. 34).

En quinto lugar, subraya la SRS el “derecho de iniciativa económica”. Es importante no hacer una lectura meramente política de este tema. La DS1 no prescribe ninguna política económica determinada. El contexto es teológico-moral. Si el desarrollo debe ser integral, respetando los derechos humanos, de los cuales emerge un ámbito de libre actividad de los ciudadanos frente al Estado; si la producción de todo tipo de bienes corresponde a la naturaleza humana, que es inteligente y libre, y ello es querido por Dios, según el mandato del *Génesis*, entonces, la elevación de la libre iniciativa al rango de un derecho humano fundamental es máximamente coherente. “Es menester -dice la SRS- indicar que en el mundo actual, entre otros derechos, es reprimido a menudo el derecho de iniciativa económica. No obstante eso, se trata de un derecho importante no sólo para el individuo en particular, sino además para el bien común la experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida «igualdad» de todos en la sociedad, reduce o, sin más destruye de hecho el espíritu e iniciativa, es decir, la *subjetividad creativa del individuo*” (núm. 15).

También en este caso, JUAN PABLO II retoma el Magisterio anterior. Ya Juan XXIII decía en la *Pacem in terris*: “Pasando ahora al campo de los problemas económicos, es claro que la misma naturaleza ha conferido al hombre el derecho, *no solo a la libre iniciativa en el campo económico*, sino también al trabajo” (Paulinas, núm. 17; AAS, Vol. V, p. 261, núm. 5, el subrayado es nuestro). También había dicho Juan XXIII dos años antes, en la *Mater et magistra* (1961), que “...hay que establecer ante todo que, en el orden económico, la parte principal corresponde a la iniciativa privada de los individuos, ya trabajen solos, ya asociados con otros para el logro de intereses comunes” (ver *Doctrina Pontificia*, Madrid, BAC 1964, t. III, p.1161). Con esto recogía Juan XXIII lo enseñado por Pío XII, quien varias veces había hecho referencia este principio. En una de esas oportunidades, expresó: “La economía -por lo demás, como las restantes ramas de la actividad humana- no es por su naturaleza una institución del Estado; por el contrario, es el producto viviente de la libre iniciativa de los indivi-

duos y de sus agrupaciones libremente constituidas" (ob. cit. Discurso del 7 de mayo de 1949, p. 987). Destaquemos lo puesto, en guiones por Pío XII: "...por lo demás, como las restantes ramas de la actividad humana...".

Volvemos a destacar que estos textos no prescriben una determinada política económica, pues el grado de interacción entre la acción del Estado y la iniciativa privada es un tema *opinable en relación a la fe* (*no* en relación a una u otra ciencia humana). Dijo Juan Pablo II en su discurso a la Cepal en Santiago de Chile, del 3 de abril de 1987, mientras se refería la subsidiariedad del Estado: "...Dentro de ese marco caben figuras muy diversas de correlación entre la autoridad pública y la iniciativa privada". (Discursos publicados en varios autores *Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres*, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 1988). O sea que cuando un laico católico propone una determinada forma de interacción entre el Estado y la iniciativa privada, debe hacerlo basado en las razones de las ciencias humanas correspondientes (economía, derecho, etc.), sin hacer de ello una cuestión de fe (ver Chafuen, A.: *Ética, Doctrina Social de la Iglesia y Economía de Mercado*, en ob. cit.).

Finalmente, queremos destacar que la SRS expone una vez más el principio de la función social de la propiedad, en perfecta armonía con lo anterior. "Es necesario -dice Juan Pablo II- recordar una vez más aquel principio peculiar de la doctrina cristiana: los bienes de este mundo están *originariamente destinados a todos*. El derecho a la propiedad privada es *válido y necesario, pero no anula* el valor de tal principio. En efecto, sobre ella grava 'una grave hipoteca social', es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes. En este empeño por los pobres, no ha de olvidarse aquella forma especial de pobreza que es la privación de los derechos fundamentales de la persona, en concreto el derecho a la libertad religiosa y el derecho, también, a la iniciativa económica" (núm. 42). Es importante que el Papa explique este principio en relación a la libre iniciativa económica. Porque, como hemos explicado ya en otra oportunidad, (*Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1985), lejos está el principio de función social de la propiedad de querer justificar al estatismo como sistema económico. Al contrario, significa que en la misma deducción de la pro-

piedad como derecho natural, secundario se encuentra, como motivo fundamental para su deducción, que el mejor modo de cumplir con el referido destino universal de los bienes es la administración privada de los mismos, como explica Santo Tomás de Aquino en I-II, q. 66, a. 2 c, que es justamente la cita que no de casualidad hace el Pontífice al referirse a este tema. Por otra parte, a veces no se entiende a los pontífices cuando éstos hablan de "destino universal de los bienes", como si quisieran decir que los bienes de consumo y de producción son dados gratuitamente por la naturaleza al hombre. Ello no es así: lo que fue dado por Dios al hombre es la naturaleza en su conjunto, *para que éste la trabaje*, según consta en el *Génesis*. El principio del destino universal de los bienes, por ende, no significa una especie de constante maná del cielo que menosprecie toda ética de la producción, sino todo lo contrario. De no ser así, ni la misma, encíclica SRS tendría, razón de ser.

Dijimos que queríamos concentrarnos en los aspectos de la SRS qué competen específicamente a la DSI. Empero, creemos que, dadas las circunstancias, debemos hacer referencia, a un párrafo de la SRS que ha levantado una total polvareda de polémicas. El párrafo en cuestión es el siguiente: "...la doctrina social de la Iglesia asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista". Debemos efectuar al respecto varias aclaraciones.

Primero: la lógica no permite inferir una actitud crítica igual ante ambos conceptos. Se dice que hay críticas para los dos, pero no se dice que el grado de crítica sea igual.

Sabemos que con lo anterior estamos aclarando muy poco. Debemos seguir avanzando en el análisis. Segunda: lo que Juan Pablo II dice no es algo *nuevo*, de lo cual haya que asombrarse. Las críticas, por parte del Magisterio, al "liberalismo económico" tienen larga data. Por lo tanto no hay por qué asombrarse como si fuera la primera vez que surge este tema, sino analizarlo calmadamente a la luz de todo el Magisterio anterior, cosa que también será muy útil si el párrafo en cuestión no es absolutamente claro y distinto.

En nuestro ensayo *Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia*, hemos analizada qué es lo condenado por el Magisterio bálico el término "liberalismo económico". En primer lugar se condena una concepción teórica que, en sus principios, *niega* los principios fundamentales de la ética social del Magisterio en la parte socioeconómica

(bien común, subsidiariedad, función social de la propiedad y justicia en las relaciones laborales) y los enfrenta dialécticamente con el principio de eficiencia económica. No se encuentra condenada la economía de mercado, en cambio, en cuanto ésta implique una política económica específica -cuestión técnica que no compete a la DSI- que se estructure *al servicio* de dichos principios de ética social. Tampoco se encuentra condenada la economía de mercado mientras ésta signifique la afirmación, a nivel de principios, de la libre iniciativa privada y la subsidiariedad del Estado (bien entendida), pues, como vimos, ello se encuentra en plena armonía con el Magisterio.

En segundo lugar, se condena una *determinada forma histórica concreta* de la vida económica de Occidente industrializado. Esto se observa en la *Quadragesimo anno*, cuando Pío XI, bajo expresiones como "infinita libertad de los competidores" describe la situación económica concreta de la Europa de su tiempo (año 1931), como puede verse en los puntos 99 a 108 (ob. cit., BAC, p. 673). Por supuesto, lejos estaba la organización europea de 1931 de acercarse a la política económica específica en la cual consiste la economía de mercado. Intervenciones en el mercado de capitales (causa de la crisis del '29); precios sostén, tarifas arancelarias, subsidios especiales, y el recrudecimiento del proteccionismo corporativo son características que nada tienen que ver con la economía de mercado. La "libertad de los competidores" es limitada estrictamente por la igualdad ante la ley y ausencia de protecciones estatales en una economía de mercado, cosa que poco tenía que ver con la situación de entonces. Luego, la determinada situación histórica, concreta que desagradaba tanto a Pío XI poco o nada tenía que ver con una economía de mercado realmente tal.

Por otra parte, debemos destacar que el término "capitalismo" no tuvo en el Magisterio tanto mala fama como "liberalismo". Aunque esto habitualmente se olvide, Pío XI dice en la *Quadragesimo anno*, al referirse a la organización *capitalista* de la vida económica: "León XIII puso todo su empeño en ajustar este tipo de economía a las normas del recto orden, de lo que se deduce que tal economía no es condenable por si misma" (ob. cit., p. 672). Luego, el problema no es el capitalismo, sino el capitalismo "liberal". Y hemos visto que, en ese caso, el adjetivo "liberal" no alude a la economía de mercado tal cual nosotros -sobre a base de la escuela austriaca- la concebimos.

Por eso dice un autor serio como J. M. Ibáñez Langlois, al referirse al "capitalismo": "Como sistema económico considerado en si, sus instituciones características- salario, libre empresa, mercado, propiedad privada de los medios de producción- no son rechazables en sí mismas, sino en la forma "liberal" que han asumido históricamente; y por su misma naturaleza son rescatables en orden a la configuración de un sistema económico correcto" (En su libro *Doctrina Social de la Iglesia*, Universidad Católica de Chile, 1986). Como vemos, la diferencia que tenemos con Ibáñez Langlois es terminológica. ¿O qué son, en efecto, el "salario, libre empresa mercado", etc. sino la esencia de lo que muchos autores llaman liberalismo económico?

Además, debemos recordar que, aun entendiendo por "capitalismo liberal" una ideología materialista práctica -como Juan Pablo II usa el término-, aún en ese caso es falso decir que el actual Pontífice condena a ambos "por igual". Parece olvidarse que en su *encíclica Dominum et vivificantem* Juan Pablo II, afirma lo siguiente: "Por desgracia, la resistencia al Espíritu Santo, que San Pablo subraya en la *dimensión interior* y subjetiva como tensión, lucha y rebelión que tiene lugar en el corazón humano, encuentra en las diversas épocas históricas y, especialmente, en la época moderna su *dimensión externa*, concentrándose como contenido de la cultura y de la civilización, como *sistema filosófico, como ideología, como programa de acción y formación de los comportamientos humanos*. Encuentra su máxima expresión en el *materialismo*, ya sea en su forma teórica -como sistema de pensamiento- ya sea en su forma práctica -como método de lectura y de valoración de los hechos- y además como programa de conducta correspondiente. *El sistema que ha dado el máximo desarrollo y ha llevado a sus extremas consecuencias prácticas esta forma de pensamiento, de ideología y de praxis, es el materialismo dialéctico e histórico, reconocido hoy como núcleo vital del marxismo*" ("L'Osservatore Romano" N° 910, núm. 56; el subrayado es nuestro). Dicha condena no encuentra parangón con ninguna otra ideología criticada. Pero este es un detalle secundario, pues hemos explicado que la economía de mercado, tal cual la hemos descripto, no implica esta forma de materialismo práctico condenado por Juan Pablo II, bajo el término "capitalismo liberal".

Y vale la pena volver sobre el análisis de dicho término. Hemos visto que el término "capitalismo", como tal, no está condenado. Ahora bien: en nuestro ensayo *Liberalismo y religión Católica*,

*Apostólica, Romana* (En el libro "Cristianismo y libertad", Buenos Aires, FAE, 1984) hemos visto que el término "liberalismo" no alude necesariamente al iluminismo racionalista condenado como "liberalismo" en la encíclica *Libertas* de León XIII. Al contrario, el "liberalismo" en cuanto hace alusión a la defensa de los derechos humanos contra los totalitarismos, se encuentra en armonía con la filosofía cristiana, y en cuanto hace alusión a la democracia constitucional, es una forma de gobierno como tal no contradictoria con la DSI. Dice Germán J. Bidart Campos: "Cuando declaraciones internacionales, tratados, pactos y documentos a los que se atribuye y reconoce carácter universal, definen y defienden los derechos del hombre y las libertades fundamentales, es porque la humanidad coincide en algo, y ese algo es la entraña o esencia del liberalismo: la dignidad de la persona, la libertad de la persona, los derechos de la persona" (En *La recreación del liberalismo*, Buenos Aires, Ediar, 1982). Por ende, según este significado, el adjetivo "liberal" hace alusión a la defensa integral de los verdaderos derechos del hombre. Luego, según esto, un capitalismo "liberal" será aquel que respete y se armonicé plenamente con la dignidad humana y sus derechos fundamentales, lo cual coincide con la noción de *desarrollo integral* explicada por Juan Pablo II. Luego, se deduce que el "capitalismo liberal" condenado por JUAN PABLO II nada tiene que ver con un "capitalismo liberal" entendido como una economía de mercado en plena armonía con la dignidad humana y los derechos humanos fundamentales.

Por supuesto, después de todas estas aclaraciones, alguien puede decirme que lo que la opinión pública mundial ha entendido es que la SRS ha condenado a la economía de mercado tal cual yo la entiendo. Y es cierto que la opinión pública mundial ha entendido eso. Pero una cosa es lo que habitualmente se interprete y otra cosa es la verdad. Y la verdad es que la Iglesia es de Dios, y Dios tiene un tiempo -si eso pudiera decirse- que no es el nuestro. Y la verdad es que los principios morales afirmados con sabiduría por Juan Pablo II en la *SRS* nada tienen de contradictorio -sino al contrario- con la vivencia del respeto a los derechos humanos en una democracia constitucional con libertad económica.

### **3. Economía y cultura en el pensamiento de Juan Pablo II\***

*Introducción.*

Una apreciación global del pontificado de Juan Pablo II es tentadora, pero, a la vez, sería demasiado apresurada. Su período aún no ha concluído<sup>1</sup>: su producción magisterial es vasta, compleja y diversa, de modo tal que la tarea se dificulta sumamente; pero, sobre todo, creo que evaluaciones de ese tipo pueden realizarse mucho mejor con una mirada retrospectiva que nuestro presente no permite realizar.

De todos modos, es ilustrativa esta expresión que alguna vez se escuchó en la Argentina: “estricto en lo teológico, generoso en lo social”. Con ello se quería decir que en materias de Fe y Moral Juan Pablo II se mostraba proclive a definiciones exactas y totalmente conformes con la tradición, mientras que en temas “sociales” su pensamiento parecía ser más innovador. Más allá de todas las matizaciones y distinciones que deberían hacerse para analizar esa opinión, podríamos conjeturar que sus primeras intervenciones en el ámbito económico-social daban fundamentos a tal interpretación.

Alguien podría decir, en efecto, que desde Laborem exercens (LE) hasta la famosa Centesimus annus (CA) hubo una transformación desde una visión al parecer no favorable de las economías capitalistas hasta llegar a una aprobación, matizada, pero aprobación al fin, de esas mismas economías.

Si eso es así, cómo se inserta ese proceso en la Doctrina Social de la Iglesia, y cuál ha sido y/o debería ser su significado cultural? Trataré, en los siguientes puntos, de dar una respuesta conjetal a esas preguntas.

---

<sup>1</sup> Período que nos depara constantemente nuevas sorpresas, como sus últimas declaraciones acerca del evolucionismo, no innovadoras por su contenido pero sí por su contexto.

*Aportes a la Doctrina Social de la Iglesia*

Concretamente, cuáles fueron los principales “novedades” que introdujo Juan Pablo II, hasta ahora, en el “corpus” de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)?

En mi opinión, las siguientes:

a) En la encíclica LE (1981) establece tres cuestiones muy debatidas en su momento:

a.1. Una apreciación positiva de las propuestas de co-propiedad de los medios de producción y cogestión en todo aquello que se refiera a la organización empresarial<sup>2</sup>;

a.2. la afirmación de que el primer fundamento del valor del trabajo es la dignidad de la persona<sup>3</sup>;

a.3: una recomendación sobre algún tipo de “planificación” para solucionar el problema del desempleo<sup>4</sup>.

b) En Sollicitudo rei socialis (SRS) -1988- parece haber un primer signo de lo que después será la CA, al plantear con toda claridad un “derecho de iniciativa económica”<sup>5</sup>. Empero, gran debate ocasiona un importante párrafo posterior (punto 21) cuando reitera que la doctrina social de la Iglesia asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal<sup>6</sup> como ante el colectivismo marxista. Ante un proceso mundial que, en 1988, preanunciaba ya la globalización de la economía y la liberalización de los mercados posterior a la caída del muro (1989), este párrafo fue interpretado como una clara advertencia de que Juan Pablo II no estaba dispuesto a realizar “concesiones” en ese ámbito.

c) En CA (1991) hay, por supuesto, muchos elementos que destacar. Entre ellos:

c.1. Ante los cambios internacionales ocurridos después de la caída del muro, Juan Pablo II realiza una aclaración terminológica cuyo análisis e interpretación ya es un clásico: la distinción entre “capitalismo” entendido como el papel positivo y co-creador de la empresa privada, al que aprueba sin ambigüedades y prefiere llamar eco-

---

<sup>2</sup> AAS vol. 73, p. 615.

<sup>3</sup> AAS vol. 73, p. 591.

<sup>4</sup> AAS vol. 73, p. 632-634.

<sup>5</sup> En L'Osservatore Romano, Edición Semanal en Lengua Española, año XX, Nro. 9. Punto 15.

<sup>6</sup> "Liberal" en el sentido de "classical liberal".

nomía de mercado o economía libre, y “capitalismo” entendido como una concepción de libertad económica no enmarcada jurídicamente y contraria a la libertad humana integral, al cual obviamente condena<sup>7</sup>.

c.2. Un reconocimiento expreso de que el orden social será más fructífero en tanto reconozca al interés individual como constitutivo de la naturaleza humana y no lo oponga a la sociedad en su conjunto (punto 25);

c.3. Un reconocimiento del “factor conocimiento” como básico de la iniciativa privada y el espíritu empresarial. Ese factor conocimiento se refiere más que nada a la capacidad de conocer oportunamente las necesidades de los demás hombres, y se afirma que este factor es en los tiempos actuales el factor decisivo de producción, como en otros tiempos lo fueron la tierra y luego el capital (punto 32);

c.4. Una crítica negativa al “Estado de bienestar” en tanto contrario al principio de subsidiariedad (punto 33).

Vuelvo a reiterar que mi criterio de selección de estos puntos es su novedad, real o aparente, en el conjunto de la DSi. De lo contrario parecería que estamos manipulando los documentos pontificios en función de nuestra propia posición, cosa que jamás me permitiría hacer. Simplemente, parece claro que, a la luz de estos puntos, muchos opinaron que la DSi, de la mano de Juan Pablo II, había pegado un giro de 180 grados hacia la economía de mercado y, consiguientemente, hacia las democracias capitalistas de origen occidental, cuando en 1988 había querido mantenerse equidistante. Obviamente, muchos recibieron con gran alegría este giro, real o aparente (M. Novak es uno de ellos); otros no, otros callaron. No hay que olvidar, por otra parte, que en medio de estos documentos, en 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe realiza una dura crítica a la teología de la liberación de origen marxista (en el documento del 7/3/1984). Podríamos llegar a conjeturar que este importante episodio prepara el terreno, de algún modo -no siendo ese su fin- para ese “giro” posterior.

*Hacia una mayor precisión del ámbito propio de la DSi*

---

<sup>7</sup> en L'Osservatore Romano, Nro. 235, punto 42.

No dejaré, naturalmente, de dar mi opinión sobre el problema planteado. Pero, para ello, debo analizar un tema en el cual Juan Pablo II ha colaborado también.

Las mayores dificultades de interpretación de la DSI provienen de no distinguir en ella el núcleo central del mensaje de cada documento, que pertenece al ámbito de la teología moral y tiene un valor universal y permanente, de aquellas cuestiones que, dependiendo más de circunstancias históricas, de aspectos prudenciales y de ciencias humanas que no comprometen al invariable depósito de la Fe, son por ello más contingentes y variables. Esa es la distinción entre lo opinable y lo no opinable dentro de la DSI.

Esta distinción no es ajena al mismo magisterio pontificio, en todas las épocas. Se podría decir que no todos los pontífices lo han destacado con el mismo vigor, o que no lo han advertido cuando hubiera sido necesario hacerlo explícito, pero puedo afirmar en conciencia que todos los pontífices que han escrito documentos sociales, desde León XIII hasta Juan Pablo II, tienen algún párrafo donde la distinción está realizada<sup>8</sup>. Para citar sólo un ejemplo, que no corresponde a un pontífice en particular sino al Concilio Vaticano II, es interesante ver lo afirmado por el documento *Gaudium et Spes* en su Nro. 43, al hablar de la actividad temporal de los laicos: "...Con frecuencia sucederá que simplemente el sólo concepto cristiano de las cosas los inclinará en ciertos casos a determinadas soluciones; otros fieles, sin embargo, guiados con no menos sinceridad, como sucede con frecuencia y con todo derecho, juzgarán en lo mismo de otro modo; pues bien, si se da el caso de que las soluciones propuestas de una y otra parte, aún sin expresa intención de ellos, muchos las presentan como derivadas del mensaje evangélico, recuerden que a nadie le es lícito en esos casos invocar a su manera la autoridad de la Iglesia en su favor exclusivo".

¿Cuál es el fundamento e importancia de esta distinción? Con respecto a su fundamento, radica en que la Iglesia tiene una competencia indirecta en todo lo temporal, ya sea enseñando los principios generales a nivel social (por ejemplo, la importancia del bien común como legitimación del régimen político, etc) o rechazando aquellos sistemas político-sociales contradictorios con el Evangelio y por ende

---

<sup>8</sup> He analizado más detalladamente esta cuestión en mi artículo "Iglesia y política", en el diario (*newspaper*) La Prensa, del 2/7/1989.

con la salvación de las personas (como, por ejemplo, la condena a los regímenes totalitarios). Pero ello no implica que la Iglesia pueda directamente proponer -y menos aún de modo infalible- sistemas sociales en particular, dado que dichas propuestas deben tener la mediación de elementos que no forman parte de la Fe revelada por Cristo: cuestiones técnicas de ciencias sociales; circunstancias históricas concretas y consiguientes juicios de prudencia política específicos a fin de aplicar principios generales a casos concretos<sup>9</sup>.

La importancia de esta distinción es que es una herramienta indispensable cuando llega el momento de interpretar adecuadamente un documento de la doctrina social de la Iglesia. Cada uno de ellos ha surgido en un momento histórico concreto, respondiendo a situaciones concretas. Llevan consigo ese marco cultural y por ende una terminología que puede ser cambiante y propuestas prudenciales que no tienen por qué ser permanentes. Entre medio de dichos aspectos contingentes, hay un núcleo de mensaje de ética social que “in abstracto” es verdadero para todos los lugares y tiempos y que forma parte de la teología moral. Como se puede observar, qué forma parte de esta última, y cuáles son los aspectos más contingentes, no es algo fácil de distinguir, y esto ha llevado a muchos católicos a todo tipo de enfrentamientos entre sí sobre la base de unos mismos documentos en una misma Iglesia.

Lo interesante, a efectos de nuestro ensayo, es que Juan Pablo II ha realizado aportes a esta distinción. Ya en la SRS afirma, en el Nro. 41, que la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer al problema del subdesarrollo en cuanto tal, y más abajo, en el mismo Nro., dice claramente que DSI no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología, y especialmente al ámbito de la teología moral.

Opino que en su momento no se prestó suficiente atención a este aspecto. Sigo opinando que lo mismo ocurre con otro aporte de Juan Pablo II. Raramente un pontífice declara explícitamente la contingencia de sus propias expresiones cuando éstas están afectadas por las circunstancias históricas que rodean al documento. Pues bien, Juan Pablo II así lo hizo en el punto 3 de la CA, que citaremos expresamente<sup>10</sup>: “La presente encíclica trata de poner en evidencia la fecundidad de los principios expresados por León XIII, los cuales per-

---

<sup>9</sup> Ver Spaemann, R.: Crítica de las utopías políticas; Eunsa, Pamplona, 1980, cap. IV.

<sup>10</sup> L'Osservatore Romano, op. cit.

tenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia y, por ello, implican la autoridad del Magisterio. Pero la solicitud pastoral me ha movido además a proponer el análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente. Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los pastores. Tal examen sin embargo no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio”.

Podemos pues concluir que Juan Pablo II ha contribuido a recordar el ámbito propio de la DSI: la teología moral, no comprometida en su esencia con cuestiones opinables. Con esta herramienta de interpretación, entre otras, trataré de analizar el problema planteado en el punto 1.

### *Las enseñanzas ético-económicas de Juan Pablo II: ¿giro o continuidad?*

Si por “giro” se entiende un giro de 180 grados que implique una contradicción, no creo que en Juan Pablo II haya habido tal cosa, ni con el magisterio anterior ni consigo mismo en períodos distintos. A su vez, si por “continuidad” se entiende meramente repetir lo anterior, tampoco creo que en Juan Pablo II se pueda hablar de tal cosa. Por el contrario, opino que Juan Pablo II ha realizado importantes aportes en conformidad con la tradición anterior. Sin contradecirla, la ha innovado. Y en ese sentido puede hablarse de una “continuidad” en el pensamiento social de Juan Pablo II.

Sin embargo, tal como hemos presentado sus aportes en el punto 1, sería comprensible una interpretación según la cual la LE sería un punto de partida “estatista” de su pensamiento, SRS un punto intermedio y CA un punto de llegada “capitalista”. Pero no es esa mi interpretación.

Vamos a hacer una relectura, documento tras documento, parte por parte.

#### 3.a. LE.

##### 3.a.1. La copropiedad de los medios de producción.

No hay ningún párrafo dentro del documento que implique que dicha organización deba ser legalmente coactiva y/o derivada de

un derecho del trabajador<sup>11</sup> (aunque es obvio que una explícita aclaración al respecto hubiera evitado debates innecesarios). Como propuesta prudencial no coactiva, sino libre, es una de las tantas formas que la empresa privada puede adoptar en un sistema de economía libre. Debe entenderse, además, desde la filosofía personalista de Juan Pablo II, según la cual es conveniente que cada persona trabaje “en algo propio”, con lo cual esta propuesta tiene una ventaja moral sobre las otras. Su aplicabilidad depende obviamente de circunstancias contingentes.

### 3.a.2. La dignidad humana como primer criterio del salario justo.

Que la dignidad de la persona entre como criterio fundante de la justicia en el salario es algo tradicional en la DSI, y nunca ha implicado una contradicción con la consideración de la productividad del trabajo. Juan Pablo II aclara expresamente esta cuestión, a la cual llama “trabajo en sentido objetivo” (punto 6). Por otra parte, los medios concretos de política económica para elevar el salario y lograr así el ideal ético del salario justo son una cuestión opinable en el sentido aclarado en el punto 2.

### 3.a.3. La “planificación”.

La palabra latina utilizada en el versión oficial del documento es “temperatio”<sup>11</sup>, cuyos sentidos son diversos y complementarios: “disposición”, “ordenación”, etc. Por otra parte, aún traducida como “planificación”, el contexto del párrafo (punto 18) no implica de ningún modo una recomendación de una planificación central al estilo socialista antiguo, y menos aún cuando Juan Pablo II aclara que en esa “temperatio” debe quedar “garantizada la iniciativa” de las personas. Y, nuevamente, si esto implica una mayor o menor intervención del gobierno en el mercado, es una cuestión opinable.

Obviamente, esta aclaración no implica negar que hubiera sido deseable otro término que diera lugar a menos conflictos.

### 3.a.4. Las anteriores aclaraciones no deben perder de vista el contexto teológico global de la LE, que permite entender el impulso que toma el tema de la iniciativa privada en posteriores documentos. El capítulo II de esta encíclica nos recuerda la relación

---

<sup>11</sup> Ver Ferrari Toniolo, A.: "Reforma y humanización de las estructuras sociales", en L'Osservatore Romano, Nro. 671, del 11/8/1981.

<sup>11</sup> AAS vol. 73, p. 623-624.

esencial del hombre con el trabajo, al analizar el relato de la creación del hombre en el Génesis. Allí recibe el hombre un mandato de Dios, conforme a su naturaleza, de “someter y dominar la tierra”. Este es un contexto de antropología teológica más propio del núcleo central de la DSI, que destaca el carácter “co-creador” del hombre, e implica que el sentido actual de la expresión “iniciativa privada” -si bien sometido a aspectos históricos y contingentes- no sea totalmente “accidental” al pensamiento social católico.

3.b. La SRS.

3.b.1. El “derecho a la iniciativa económica”.

Juan Pablo II innova en este punto en el sentido de agregar el concepto de “derecho” a la iniciativa económica. *Empero, la importancia de la iniciativa privada es una constante en todo el magisterio pontificio.* Los matices han sido distintos, obviamente, pero el eje central del concepto ha sido el mismo. Desde León XIII, con su defensa del derecho de propiedad frente al socialismo de su época, pasando por Pío XI, quien insiste en el principio de subsidiariedad, siguiendo por Pío XII, quien llega a decir que la economía es el fruto de la libre iniciativa de los individuos<sup>12</sup>; llegando hasta Juan XXIII, quien da a la iniciativa privada “la parte principal” en el orden económico<sup>13</sup>. Que esta tradición haya sido olvidada se debe, creo, fundamentalmente a dos razones: primero, que estos textos quedaban “oscurecidos” frente a la condena constante a un capitalismo “liberal” (en el sentido de liberalismo clásico); segundo, quedaron aún más oscurecidos por el auge de las teologías de la liberación de origen marxista de la década del 70 y frente a interpretaciones más estatistas de la DSI -que no es lo mismo- también en pleno “éxito” de los años 70 para adelante. Por este motivo, la fuerte defensa de la iniciativa económica por parte de Juan Pablo II pareció una novedad, *cuando en realidad estaba retomando una tradición*, dentro, obviamente, de su estilo propio y agregando, sin contradicción, la noción de “derecho” a la iniciativa económica.

---

<sup>12</sup> Discurso “Avec Une Egalle Sollicitude”, del 5/7/1949; AAS vol. 41, p. 285. En francés en las Actas.

<sup>13</sup> Nro. 51 de la enc. Mater et magistra.

### 3.b.2. La “condena por igual” al capitalismo y al marxismo.

Quedó aclarado que el rechazo del capitalismo “liberal” (en el sentido aclarado) fue permanente en el magisterio. Luego, desde el punto de vista de la lógica interna de los documentos pontificios, esto no fue ninguna novedad. Quedó sin embargo así frente a la circunstancia histórica en la cual la condena se reiteraba: el preludio (1988) de la globalización mundial de los mercados y la caída del muro. Por otra parte, habiendo aclarado, en el punto anterior, la defensa constante de la libre iniciativa privada por parte del magisterio, no de difícil inferir que el la condena al “capitalismo liberal” no era al capitalismo o al mercado en sí mismo, sino a un capitalismo no jurídicamente enmarcado en orden al bien común (que es no casualmente el sentido “negativo” del capitalismo rechazado en la CA, como se ha visto). Luego, en este caso como en tantas cuestiones culturales, estamos frente a una cuestión terminológica de fuertes consecuencias político-sociales. Para decirlo en pocas palabras, *un agudo caso de “malentendido”*. Juan Pablo II dice una cosa y casi toda la opinión pública internacional entendió otra.

### 3.c. La CA.

Frente a todo lo anterior, no resulta difícil sostener la tesis de que la distinción terminológica que Juan Pablo II hace entre un capitalismo “aceptable” y otro que no lo es, no sólo resulta conforme y coherente con su propio magisterio, sino también con toda la tradición de la DSI. El papel positivo de la libre iniciativa y del mercado en sí mismo jamás fue rechazado por la DSI, y eso es lo que hace más de 10 años afirmé explícitamente<sup>14</sup>. Pero aunque esto sea así, no hay duda de que, nuevamente, *los términos tienen su importancia*. Por primera vez, en el magisterio, aparecen los términos “economía de mercado” y “economía libre” en un contexto de positiva aprobación. Si bien, volvemos a decir, la novedad de esto es terminológica, para la opinión pública internacional -y para todos los católicos, sea cual fuere su tendencia política- esto fue impactante. Caído ya el muro de Berlín y afirmándose el proceso de “internacionalización” de los mercados libres<sup>15</sup>, Juan Pablo II aparece “acompañando” el proceso desde su

---

<sup>14</sup> En mi libro Economía de mercado y Doctrina social de la Iglesia; Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1985.

<sup>15</sup> No se preveían tanto, en ese momento, los problemas de los nacionalismos de todo tipo que ahora estamos sufriendo.

propio magisterio. En realidad, más estrictamente, no hacía más que decir: realizadas las convenientes distinciones y aclaraciones, nada de esto contradice a la DSI.

En cuanto a los demás temas que en su momento señalé como relevantes, podríamos decir que fueron más novedosos pero menos comentados. Opino que es la primera vez que un documento pontificio hace un reconocimiento tan expreso del papel positivo del interés individual en cuanto a su articulación con el bien común, tema, como se sabe, típico de la filosofía política y especialmente apreciado por la economía política clásica. Igual impresión me merece la afirmación del “factor conocimiento” como principal factor de producción, cuestión que pone al magisterio a tono de los más modernos avances de la economía política contemporánea. Y la advertencia sobre los peligros del estado benefactor, si bien no ajena a la tradición del principio de subsidiariedad, equilibra un tanto las aguas con respecto a cierta interpretación de la DSi donde la distribución del ingreso era casi el factor clave de la justicia económica.

### *¿Hacia un clericalismo de mercado?*

Queda un punto, sin embargo, importantísimo, que trataré de analizar en función de lo visto en el punto 2. Alguien podría decir u objetar que, según lo que estamos diciendo, la economía de mercado, sobre todo a partir de Juan Pablo II, parece ser “el” sistema recomendado por la DSi, como una especie de desprendimiento necesario de la concepción cristiana de las cosas, cuando al mismo tiempo he afirmado, con el mismo Juan Pablo II de mi lado, que la Iglesia no recomienda sistemas sociales en particular. Habría allí no sólo una contradicción, sino también un cierto “clericalismo de mercado”. “Clerical” es toda posición en la cual un sistema político determinado es concebido como un derivado necesario de la Fe. “Clericalismo de mercado” sería una sacralización del mercado, según la cual la economía de mercado es “el” sistema de la DSi, que se deriva, en última instancia, de los Evangelios.

No es tal, desde luego, mi posición, pero cabe reconocer que es un riesgo, sobre todo para aquellos que son favorables a la economía de mercado.

El problema se soluciona, a mi juicio, recurriendo a la fundamental herramienta de interpretación señalada en el punto 2: la

distinción entre lo teológico-moral (en relación con la Fe) y lo contingente dentro de la DSi.

Con dicha distinción en mano, podríamos decir que la afirmación del derecho de propiedad con su función social, y la libre iniciativa consiguiente, forma parte de aquellos principios universales y permanentes de la DSi. Y, en ese sentido, es que hay un capitalismo o economía libre sanos derivados de dichos principios. Pero la instrumentalización técnica del capitalismo y el grado de iniciativa privada en relación a la intervención del estado es un tema intrínsecamente opinable, en relación a la Fe, por los motivos aludidos (esto es, circunstancias históricas, juicios prudenciales y cuestiones técnicas de ciencias sociales que no forman parte, de ningún modo, del depósito de la Fe). Por ende, dentro de un marco general -la afirmación de la importancia de la iniciativa privada- quedan infinidad de matices y diversas opiniones en cuanto a la interacción el gobierno, temas en los cuales, consiguientemente, los católicos, ahora como antes, tendrán legítimas y diversas opiniones. Nuevamente, fue el mismo Juan Pablo II quien aclaró esta cuestión, cuando refiriéndose a la subsidiariedad del estado, afirmó: "...Dentro de este marco caben figuras muy diversas de correlación entre la autoridad pública y la iniciativa privada"<sup>16</sup>. Por lo tanto, si alguien opina -como es mi caso- que la intervención del gobierno en las variables económicas debe ser mínima, debe dar para ello los argumentos racionales correspondientes y no intentar comprometer al magisterio pontificio con su propia propuesta, por más que a nivel de los "grandes principios" se haya explicitado terminológicamente lo que estaba tácito: que el mercado en cuando tal no es contrario a la DSi. Y *lo mismo debe hacer aquel que opine que una mayor intervención del gobierno es necesaria*, por más que el magisterio haya dicho, a nivel de principios generales, lo que siempre dijo: que el mercado es inaceptable si no está jurídicamente articulado con el bien común<sup>17</sup>.

*Hacia una reflexión cultural final*

---

<sup>16</sup> Discurso a la Cepal en Santiago de Chile, del 4/3/1987, publicado en el libro Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 1988.

<sup>17</sup> Yo me atrevería a decir que, en ese caso, no hay mercado propiamente hablando, pero en ese caso entramos en una cuestión terminológica.

Que la actividad económica forma parte esencial de la cultura humana, y que un cierto grado de libertad económica forma parte esencial de los derechos del hombre, son cuestiones que dí por asumidas. A partir de este supuesto, no es difícil inferir la importancia cultural que el pensamiento ético-económico de Juan Pablo II ha tenido y tiene, en un mundo que parece encaminarse hacia sistemas políticos en los que la globalización y liberalización de los mercados es algo fundamental.

A todos nos preocupa, sin embargo, una singular paradoja, y Juan Pablo II es especialmente sensible a este tema. El mercado tiene un singular efecto cultural: da a los consumidores lo que ellos demandan. Este sencillo efecto, que parece sacado de Economics 101, presenta un complejo problema moral. El mercado es bueno en sí mismo, al estar fundado en el derecho natural a la iniciativa económica y al favorecer la creatividad y el espíritu de iniciativa en el ser humano, además de ser garantía de su libertad integral. Pero, qué “sentimos” cuando de ese mercado emanan, con superabundancia de oferta, productos que han sido demandados por lo más innoble del corazón humano? La respuesta es amplia, y de ningún modo quiero agotarla o dar la impresión de simplicidad. Sólo quiero afirmar algo que muchas veces se olvida: todas las “ofertas” de baja calidad moral e intelectual -independientemente de su valor en el mercado- no emanan del mercado, como si éste fuera su causa originaria, sino del corazón humano, herido por el pecado original. Es la proclamación del Evangelio, y no la abolición del mercado, la actitud correcta ante ese problema. Y decimos “actitud” y no “solución”, porque no es un problema que tenga una solución definitiva, excepto en esquemas utópicos que concluyen en el totalitarismo. El mercado está lejos de ser redentor; la redención viene sólo de Cristo. En este tema, como en tantos otros, no debemos olvidar que la tolerancia debida de lo imperfecto tiene la perfección de lo debido<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Dice el Padre Fr. R. Sirico: "While few disagree that the market is the most efficient means of producing all manner of goods, many remain uncomfortable with it. These people are concerned because, with the good, the market also produces things that are stupid and vulgar, noxious and immoral. This valid concern deserves a response. Should we reject a free economy on the basis of this critique?". El eje central de su respuesta es, más adelante: "...Because people's behavior drives a market economy, the solution is to transform their behavior, not to regulate the market. This is why an active Christian witness in the marketplace is so important. And the way to correct

## 4. Magisterio de Juan Pablo II y economía de mercado\*

### A. El Magisterio y la economía de mercado.

#### A.1. Una primera y básica distinción.

El tema del Magisterio de Juan Pablo II y la economía de mercado no puede encararse de un modo hermenéuticamente correcto sin presentar una visión global del Magisterio en cuanto tal y algo aún más complejo, si bien no sobrenatural, como es la economía de mercado.

Cuando algunos cristianos me preguntan por qué los católicos tenemos un magisterio que obedecer, mi respuesta pasa por una armonía razón-fe. Dios conoce nuestra naturaleza caída perfectamente. Por ende, si la interpretación de las escrituras hubiera quedado sin una guía sobrenatural, habría tantos cristianismos como cristianos hay. Por ende, Dios dejó un vicario visible, el Romano Pontífice, con la función expresa de interpretar de acuerdo al Espíritu Santo las escrituras. Esa función hermenéutica sobrenatural se ve desde la Fe y, a la vez, es perfectamente razonable.

En materia moral, el magisterio tiene también a su cargo un aspecto que es la moral social. Por eso la jerarquía de la Iglesia tiene en materia social una función indirecta: positivamente, señalando los principios básicos de ética social; negativamente, advirtiendo contra todo lo que a ellos se oponga.

Es aquí donde es necesaria una distinción que será sencillamente esencial en todo nuestro análisis, y que no es la primera vez que la hacemos<sup>1</sup>. Es preciso distinguir entre los principios básicos de ética social inspirados en el Evangelio en armonía con la razón, válidos, en principio, para todo lugar y tiempo, y los aspectos más con-

---

the sinful inclinations manifest in the market is through the redemption of those who participate in the market. We must place our hope, not in the regulatory state or the free market, but in the salving power of Jesus Christ". Acton Notes, September 1996, Volume 6, Number 9; President's Message.

\* Conferencia pronunciada en la Universidad Francisco Marroquín el 2 de Agosto de 1999.

<sup>1</sup> Ver al respecto nuestro ensayo "La temporalización de la Fe", en Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres. Centro de Estudios Pùblicos, Santiago de Chile, 1988.

tingentes del orden social, que emergen inevitablemente de estas tres mediaciones: 1) el estado de determinadas ciencias sociales en determinado lugar y tiempo; 2) la consiguiente interpretación de una determinada situación histórica concreta; 3) la consiguiente aplicación analógica de esos mismos principios a una determinada situación histórica. Es obvio que esos tres aspectos no tienen la universalidad y necesidad de los aspectos básicos del derecho natural que luego fue calificado en primario y secundario<sup>2</sup>, y por ende es imposible, en sí mismo, que en esos tres aspectos haya pronunciamientos universalmente válidos del magisterio<sup>3</sup>. Por eso gran parte de las discusiones

---

<sup>2</sup> Santo Tomás estableció claramente las bases de la ley natural (S.T., I-II, Q. 90-94) y del derecho natural (S.T., I-II, Q. 57-58), pero la distinción entre derecho natural primario y secundario es posterior. Ver, al respecto, Manual de Doctrina Social Cristiana, de J. Hoffner (Rialp, Madrid, 1974), sección 3ra., punto 4, y Rodríguez, F.: Introducción a Doctrina Pontificia, Bac, Madrid, 1964, tomo III.

<sup>3</sup> Ultimamente se ha tomado mucha más conciencia de la responsabilidad que les cabe a los fieles laicos en estas cuestiones. Ver Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, punto 43 de la edición de Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1981, p. 183. Independientemente de esto, la distinción entre cuestiones temporales opinables y las que no, se encuentra afirmada en el magisterio pontificio. Veamos algunos ejemplos: "...hay que huir de la equivocada opinión de los que mezclan y como identifican la religión con un determinado partido político, hasta el punto de tener poco menos que por disidentes del catolicismo a los que pertenecen a otro partido. Porque eso equivale a introducir erróneamente las divisiones políticas en el sagrado campo de la religión, querer romper la concordia fraterna y abrir la puerta a una peligrosa multitud de inconvenientes" (León XIII, *Cum multa*, 1882 [Ver Doctrina Pontificia, Bac, Madrid, 1958, t. II, p. 132]). "La Iglesia, defensora de sus derechos y respetuosa de los ajenos, juzga que no es competencia suya la declaración de la mejor forma de gobierno ni el establecimiento de las instituciones rectoras de la vida política de los pueblos cristianos" (León XIII, *Sapientiae christianaæ*, 1889, en op. Cit., p. 282). "...Entre los opuestos sistemas, vinculados a los tiempos y dependientes de éstos, la Iglesia no puede ser llamada a declararse partidaria de una tendencia más que otra. En el ámbito del valor universal de la ley divina, cuya autoridad tiene fuerza no sólo para los individuos, sino también para los pueblos, hay amplio campo y libertad de movimiento para las más variadas formas de concepción política; mientras que la práctica afirmación de un sistema político u otro depende en amplia medida y a veces decisiva, de circunstancias y de causas que en sí mismas consideradas, son extrañas al fin y a la actividad de la Iglesia" (Pio XII, *Grazie*, 1940, en op. Cit., p. 821). "La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer al problema del subdesarrollo en cuanto tal, como ya afirmó el papa Pablo VI en su encíclica. En efecto, no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y ella goce del espacio

sociales son en el sentido referido opinables en relación al depósito de la fe.

## A.2. La economía de mercado, teniendo en cuenta la distinción anterior.

Una economía de mercado podría definirse como el resultado de la libre iniciativa privada que resulta, a su vez, del derecho natural secundario a la propiedad privada de los medios de producción. Pero, así definida, se acerca a algo muy, muy general. Algo que no por defecto, sino por el modo de definición, no especifica cuestiones más concretas. Ahora bien, si por economía de mercado entendemos el proceso de mercado, entonces nos referimos a algo más específico. En efecto, en ese caso estamos hablando de un proceso social espontáneo que, a partir del conocimiento disperso de oferentes y demandantes y a partir de la propiedad privada de los medios de producción, tiende a acercar los siempre escasos factores de producción a las necesidades prioritarias de la demanda, sin necesidad de intervención de la autoridad pública en los precios y demás variables del mercado. Es evidente que una mediación tal implica una determinada teoría económica<sup>4</sup> y una situación histórica particular (en efecto, los principios de la economía de mercado son “siempre válidos” allí donde haya propiedad privada de los medios de producción<sup>5</sup>), con todos los juzgos práctico-prudenciales que ello implica en situaciones concretas.

---

necesario para ejercer su ministerio en el mundo” (Juan Pablo II, *Solicitud rei socialis*, n. 41, L’Osservatore Romano, Año XX, 9 (1000), 28/2/1988).

<sup>4</sup> Kirzner, I.: The Meaning of Market Process, Routledge, London and New York, 1992, y, del mismo autor, How Markets Work: Disequilibrium, Entrepreneurship and Discovery, Institute of Economic Affairs, London, 1997.

<sup>5</sup> C. Menger, fundador de la escuela austriaca de economía, polemizó arduamente con el historicismo alemán, defendiendo la posibilidad de una teoría económica universalmente válida (ver su clásica obra Investigations Into The Method of The Social Sciences [1883], Libertarian Press, Grove City, 1996. Este origen dio a la escuela austriaca un marcado carácter antihistoricista y por ende un aparente menoscabo por referentes institucionales específicos. Sin embargo, hoy en día se ha visto con claridad que tal cosa no es así: la escuela austriaca tiene claros supuestos institucionales en su planteo, hasta tal punto que se puede hablar de un neoinstitucionalismo austriaco. Ver, al respecto, Foss, N.: “On Austrian and Neo-Institutionalist Economics”, en Austrian Economics in Debate, edited by Willem Keizer, Bert Tieben and Rudy van Zijp, Routhledge, London and New York, 1997.

Como vemos, están allí las tres mediaciones referidas y, por ende, la economía de mercado es una organización esencialmente opinable en relación a la fe: ni derivada directamente de, ni contradictoria con, el depósito de la fe.

### A.3. Los términos en el magisterio ordinario de la Iglesia y la economía de mercado.

En mi opinión –la lista no es excluyente- cuatro son los principales principios universales del magisterio pontificio que, siendo esto de ningún modo paradójico, surgieron en ocasión de circunstancias históricas concretas: a) la primacía del bien común; b) la función social de la propiedad; c) el principio de subsidiariedad; d) la justicia en las retribuciones laborales<sup>6</sup>. Ahora bien, el magisterio de la Iglesia siempre ha afirmado un margen de iniciativa privada que gira alrededor de esos cuatro principios, desde antes de la *Rerum novarum* hasta la *Mater et magistra*<sup>7</sup>. Pero ese margen de iniciativa privada, permite hablar de una economía de mercado afirmada por el magisterio? En

---

<sup>6</sup> Es en función de estos cuatro principios que he organizado mi libro Economía de mercado y Doctrina social de la Iglesia (Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1985) tratando de demostrar que los aspectos técnicos del mercado como proceso pueden ser tomados como medios para la consecución de esos cuatro principios.

<sup>7</sup> “La economía –por lo demás, como las restantes ramas de la actividad humana- no es por su naturaleza una institución del Estado; por el contrario, es el producto vivo de la libre iniciativa de los individuos y de sus agrupaciones libremente constituidas” (Pío XII, *Avec une égale sollicitude*, 1949, en Doctrina Pontificia, Tomo II, op. Cit., p. 985). “La fidelidad de los gobernantes a este ideal será su mejor salvaguarda contra la doble tentación que les acecha ante la amplitud creciente de su tarea: tentación de debilidad, que les haría abdicar bajo la presión conjugada de los hombre y de los acontecimientos; tentación inversa de estatismo, por la que los poderes públicos llegarían a sustituirse indebidamente a la libre iniciativa privada para regir de forma inmediata la economía social y los otros campos de la actividad humana” (Pío XII, *discurso del 14/7/54*, en Doctrina Pontificia, Tomo II, op. Cit., p. 1022). “Hay que establecer ante todo que, en el orden económico, la parte principal corresponde a la iniciativa privada de los individuos, ya trabajan solos, ya asociados con otros para el logro de intereses comunes” (Juan XXIII, *Mater et magistra*, 1963, en Doctrina Pontificia, Tomo III, op. Cit., p. 1161). “La historia y la experiencia, por otra parte, atestiguan que, donde los régimenes de los pueblos no reconocen a los particulares la propiedad de los bienes, incluidos los productivos, o se viola o se impide en absoluto el ejercicio de la libertad humana en cosas fundamentales; de donde se sigue claramente que el uso de la libertad humana encuentra tutela y estímulo en el derecho de propiedad” (Juan XXIII, *Mater et magistra*, op. Cit.).

el sentido general afirmado anteriormente, este es, si igualamos economía de mercado a la libre iniciativa emergente del derecho natural secundario de propiedad, sí. Empero, ese uso del término confundiría. La economía de mercado, en su sentido técnico, hace referencia a la economía de mercado como la definimos en su sentido opinable en relación a la fe, y, por ende, tratar de encontrarla en los documentos pontificios implicaría un clericalismo de mercado<sup>8</sup>. Debemos tener en cuenta, por otra parte, que si bien el término técnico “proceso de mercado” nunca fue condenado por el magisterio, como tampoco el capitalismo en sí<sup>9</sup>, sí lo fue y sigue siendo condenado el “capitalismo liberal”. El adjetivo “liberal” no ha tenido entrada, hasta ahora, en el magisterio<sup>10</sup>. Por qué? Por el problema del liberalismo entendido

---

<sup>8</sup> Esto es, una temporalización de la Fe (nota 1) aplicada al mercado. Hemos criticado dicha clericalización, también, en “Economy and Culture in the Thought of John Paul II”, en *Logos*, vol. 1, Number 2, 1997.

<sup>9</sup> “León XIII puso todo su empeño en ajustar este tipo de economía a las normas del recto orden, de lo que se deduce que tal economía no es condenable por sí misma” (Pío XI, en *Quadragesimo anno*, Doctrina Pontificia, Tomo III, op. Cit., p. 672).

<sup>10</sup> “...Mas la libre concurrencia, aún cuando dentro de ciertos límites es justa e indudablemente beneficiosa, no puede en modo alguno regir la economía” (Pío XI, *Quadragesimo anno*, op. Cit., p. 665). “No pasa inadvertido, sin embargo a Pío XI que, al cabo de los cuarenta años de publicada la encíclica leonina, los tiempos y las cosas han cambiado radicalmente, lo que patente, además de por otras cosas, por el hecho de que la libre concurrencia, debido a una fuerza ínsita y casi innata en ella, ha llegado al extremo poco menos de destruirse a sí misma y de acumular ingentes riquezas, así como el descomunal poder de dominar derivado de ellas en manos de unos pocos, que la mayor parte de las veces no son dueños, sino sólo custodios y administradores de una riqueza en depósito, que ellos manejan a su voluntad y arbitrio” (Juan XXIII, *Mater et magistra*, op. Cit., p. 1152). “Pero, por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad, ha sido construido un sistema que considera el provecho como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura, justamente fue denunciado por Pío XI como generador de “el imperialismo internacional del dinero”” (Pablo VI, *Populorum Progressio*, 1967, Ediciones Paulinas, Bs. As., 1967). No hemos citado estos textos (que son sólo ejemplos) para analizar cada uno de ellos en particular (ese trabajo está realizado, con varios de este tipo de textos, en Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia, op. Cit), sino para hacer esta sencilla pregunta: si no fuera por ellos, qué estamos haciendo aquí? Por otra parte, opino que dichos párrafos se refieren en general a situaciones históricas concretas donde las condiciones institucionales del proceso del mercado (de allí la importancia de las cuestiones epistemológicas referidas en la nota 5) no se cumplían (como tampoco hoy, que en vez de hablar de una

como el resultado político del racionalismo iluminista, tema al cual me referiré el Jueves. Por lo pronto, podemos decir que, trasladado esto al ámbito económico, “liberal” hace referencia, en el magisterio, a un derecho de propiedad absoluto que no tiene en cuenta su carácter de derecho natural secundario ni la función social que le es inherente. La situación es análoga a la libertad religiosa en el magisterio de fines del siglo XIX.<sup>11</sup>

#### *B. El magisterio de Juan Pablo II ante este panorama*

Nuestra tesis será la siguiente: el magisterio de Juan Pablo II en materia de ética económica implica un progresivo rescate de la tradición de la libre iniciativa privada afirmada en el magisterio anterior.

Eso, vuelvo a decir, no implica que Juan Pablo II recomienda a la economía de mercado en sentido técnico. Por otra parte, su magisterio parecía insinuar, al principio, una tendencia contraria. La

---

“crisis del capitalismo global” habría que hablar de una “crisis del intervencionismo global”). El problema es allí, por ende, terminológico, por la herencia del rechazo al liberalismo entendido como iluminismo racionalista (nos referiremos más a este tema en la ponencia del jueves). En cuanto a lo conceptual, no terminológico, me parece claro que dichos textos demandan la aplicación de los cuatro principios arriba referidos. El modo concreto de aplicación pasa por una cuestión más opinable, como dijimos, y es allí donde nuestra propuesta es el mercado como proceso. Evidentemente, va a pasar mucho tiempo, tal vez, hasta que el problema terminológico concluya (es una tierra prometida que no creo que Dios me haga el regalo de ver). Si hace 100 años hubiéramos estado hablando de libertad religiosa, nuestra posición habría sido tan o más difícil de explicar como ahora. Ver próxima cita. (Cabe agregar que Robert Sirico, presidente del Acton Institute, se muestra más optimista que yo con respecto a esta analogía. En todo caso, esa analogía es un programa de investigación desarrollar).

<sup>11</sup> “...De modo parecido, la libertad de pensamiento y de expresión, carente de todo límite, no es por sí misma un bien, del que justamente pueda felicitarse la sociedad humana; es, por el contrario, fuente y origen de muchos males” (León XIII, *Inmortalis Dei*, 1885, Doctrina Pontificia, tomo II, op. Cit., p. 207). “En primer lugar examinaremos, en relación con los particulares, esa libertad tan contraria a la virtud de la religión, la llamada libertad de cultos, libertad fundada en la tesis de que cada uno puede, a su arbitrio, profesar la religión que prefiera o no profesar ninguna. Esta tesis es contraria a la verdad” (León XIII, *Libertas*, 1888, op. Cit., p. 243). Hemos tratado de demostrar la ausencia de contradicción entre magisterio preconciliar y conciliar en este punto en “Reflexiones sobre la encíclica *Libertas* de León XIII, en El Derecho, del 20/9/1988.

*Laborem exercens* condenaba fuertemente la concepción liberal de la propiedad<sup>12</sup> y la *Solicitud rei socialis* condenaba “por igual” tanto al marxismo como al capitalismo liberal.<sup>13</sup> Pero ello no era ninguna novedad. Me acuerdo que, a principios de 1988, muchos me comentaban escandalizados esa condena de Juan Pablo II. Yo preguntaba: y cuál es la novedad? Y mi pregunta causaba más escándalo. Como si la serie de textos que he colocado a pie de página, condenatorios del capitalismo “liberal” no hubieran existido.

La novedad fue una paradójica novedad; una paradójica vuelta a otra tradición que al parecer había quedado silenciada, tal vez por una interpretación no del todo feliz del conjunto de la Doctrina Social de la Iglesia. Ya en la *Laborem exercens* se destaca la fecundidad del trabajo humano en relación con el mandato del Génesis<sup>14</sup>, y en la *Solicitud rei socialis* aparece, por primera vez afirmado así, la defensa de “derecho a la iniciativa económica”<sup>15</sup>. El modo de decirlo era novedoso, pero no, como vimos, la defensa de la iniciativa privada en la cual se asienta.

Pero las expresiones, el lenguaje, los términos, son importantes a la hora de causar un “impacto hermenéutico”. Y eso eso lo que sucede con la *Centesimus annus*.

En efecto, en el famoso pasaje del punto 42 se distingue por primera vez, terminológicamente, entre una economía de mercado en

---

<sup>12</sup> “...Tal principio se diferenciaba al mismo tiempo, del programa del *capitalismo*, practicado por el liberalismo y por los sistemas políticos, que se refieran a él. En este segundo caso, la diferencia consiste en el modo de entender el derecho mismo de propiedad. La tradición cristiana no ha entendido nunca ese derecho como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de usar los bienes de la entera creación: el derecho de propiedad privada como subordinado al uso común, al destino universal de los bienes”. En *L’Osservatore Romano*, año XIII, Nro. 664, 20/9/81, punto 14. Hemos analizado a esta encíclica en Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia, op. Cit. Anexo 1, y en “Una encíclica discutida”, en Rumbo Social, (30) 1985.

<sup>13</sup> “...La doctrina social de la Iglesia asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista”, en op. Cit., punto 21. Hemos analizado exclusivamente esta encíclica en “Reflexiones sobre la encíclica *Solicitud rei socialis*”, en El Derecho, del 11/10/1988.

<sup>14</sup> Op. Cit., punto II, 4. Michael Novak profetizó en su momento la importancia de este análisis con respecto a la iniciativa privada, en Libertad con Justicia [1984]; Emecé, Buenos Aires, 1992, cap. 8.

<sup>15</sup> Op. Cit., punto 15

sentido positivo y otro capitalismo en sentido negativo<sup>16</sup>. Eso alegró a muchos, y a muchos otros no. En nuestra opinión, es necesario aclarar dos cuestiones: a) desde un punto conceptual, la caracterización que Juan Pablo II hace no es ninguna novedad, por lo ya visto. La “revolución terminológica” consiste en hablar positivamente de “economía de mercado” para esa tradición de libre iniciativa privada ya presente en el magisterio. B) Lo que Juan Pablo II destaca en sentido positivo debe ser entendido –y no podría ser de otro modo– dentro de los principios generales de la doctrina social de la Iglesia. De lo contrario, si pretendiéramos encontrar en esa aclaración de Juan Pablo II la defensa de una economía de mercado en sentido técnico, eso conduciría a una confusión hermenéutica similar a quienes pretenden encontrar en la doctrina social de la Iglesia una economía más planificada en el sentido técnico del término<sup>17</sup>. Deben evitarse tanto los clericalismos de derecha como los clericalismos de izquierda en la lectura de la doctrina social de la Iglesia. Es más, de lo contrario, parecería que Juan Pablo II se está contradiciendo cuando, precisamente al comenzar el punto 43, dice “...La Iglesia no tiene modelos para proponer...”. No está proponiendo, acaso, la economía de mercado? No, precisamente por todo lo que hemos explicado. No propone un sistema concreto de organización económica, no define el ámbito de intervención del estado en las variables económicas, no escribe como un economista sobre los problemas de los bienes públicos y las externalidades. Sólo recuerda un principio básico de ética social allí donde se de el derecho natural secundario de propiedad: un ámbito de iniciativa privada que, mediando circunstancias que él no puede establecer, debe ser siempre respetado. Ahora bien, que la sola aclaración de este punto, y el haberlo llamado “economía de mercado” produjera semejante impacto, es un síntoma, creemos, de la absoluta interpretación de izquierda de la doctrina social de la Iglesia que se había extendido casi universalmente.

Por supuesto, alguien podría decir que, después de tantas décadas de clericalismo de izquierda en la doctrina Social de la Iglesia, un poco de clarialismo de derecha no vendría mal... No. No sólo

---

<sup>16</sup> Ver L'Osservatore Romano, Nro. 18, 3/5/1991.

<sup>17</sup> Al respecto, es una buena advertencia el artículo de Daniel Finn: “The Economic Personalism of John Paul II: Neither Right Nor Left”, en The Journal of Markets & Morality, Vol. 2, Number 1, 1999.

los errores ajenos no justifican los propios, sino que sería aún más contraproducente una “estrategia” por el estilo, además de indebida en sí misma.

Ahora bien, lo que sí es una novedad dentro del magisterio, son tres puntos de la *Centesimus annus* que nos parecen dignos de rescatar del olvido. Primero, un claro reconocimiento, como parte integrante de la revelación cristiana, de la presencia del pecado original en la sociedad humana, y que eso debe estar reconocido y previsto por la organización social<sup>18</sup>, cuestión habitualmente negada por controles burocráticos violentos que intentan una sociedad de santos por la fuerza y conducen a una sociedad de hipócritas. Segundo, una aguda crítica al estado asistencial, que corrobora la correcta interpretación que algunas décadas antes A.F.Utz había hecho de la *Pacem in terris*<sup>19</sup>. Tercero, un expreso reconocimiento del factor conocimiento (tanto científico como intuitivo) como motor fundamental de la “economía de empresa”. Estos aspectos son doctrinalmente novedosos y creo que no han merecido suficiente atención por parte de los intelectuales católicos.

Por último, una aclaración final. Por todo lo que dijimos, queda claro que nuestra propuesta, opinable en relación a la Fe, es la teoría y praxis del *market process*. Estamos convencidos, por argumentos de razón, no de Fe —contrariamente a otros que creen que su socialismo es un artículo de Fe y tiran un manto de sospecha de heterodoxia religiosa a quienes piensan distinto— de que la economización de recursos en el mercado es una parte esencial del bien común; que con ello la propiedad se encamina hacia su función social y consiguientemente se produce un aumento sostenido en el salario real y el

---

<sup>18</sup> Punto 25. Esto no es novedoso, sin embargo, en el pensamiento de Tomás de Aquino: “La ley humana se establece para una multitud de hombres, en la cual la mayor parte no son hombres perfectos en la virtud. Y así la ley 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”, en S.T., I-II, Q. 96, a. 2c. Versión castellana de Porrúa, México, 1975.

<sup>19</sup> “...esto nada tiene que ver con un Estado-providencia. En efecto, en este lugar, en el que el Papa habla simplemente de derechos del hombre, no tenía por qué examinar la manera de realizar el mencionado derecho”. En su libro La encíclica de Juan XXIII Pacem in terris, Herder, Barcelona, 1965, p. 119.

nivel de empleo. Ahora bien, el grado de intervención gubernamental que proponemos es consiguientemente el mínimo posible, así como otros católicos, guiados por otras teorías económicas, pueden recomendar una mayor intervención. Volvemos a insistir que estas cuestiones son en sí mismas opinables en relación a la Fe, y Juan Pablo II tiene plena conciencia de esto. En el contexto del principio de subsidiariedad, dijo claramente: "...dentro de este marco caben figuras muy diversas de correlación entre la autoridad pública y la iniciativa privada"<sup>20</sup>. Vuelvo a insistir en este "pequeño" detalle: "figuras muy diversas". Hasta que no aprendamos –laicos y Jerarquía- a distinguir entre lo opinable y lo que no lo es, estos problemas son insolubles. Y para aprender a realizar esa distinción se necesita oración, sentido de Iglesia, Fe y buena voluntad. Las ideologías cerradas son precisamente lo que nada tienen que ver con ello. Y son las que conducen a los malentendidos.

## 5. Hayek y el Cristianismo\*

### A. Planteo del problema

La relación de Hayek con el cristianismo, como cosmovisión filosófica-religiosa del mundo<sup>21</sup>, es un problema. Y lo primero que hay que hacer para intentar solucionar un problema es plantearlo con claridad. Y con caridad.

Contrariamente a lo que se supone habitualmente, el problema de Hayek y el cristianismo no es, fundamentalmente, el tema del liberalismo clásico de Hayek. Dijimos "fundamentalmente". Esto es, no negamos que ese sea un problema, sino que decimos que hay otro anterior, fundante, de tipo filosófico. Sencillamente, hay aspectos de la filosofía de base de Hayek que son incompatibles con lo que

---

<sup>20</sup> Discurso en la Cepal del 3/4/1987, publicado en Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres, op. Cit.

\* Conferencia pronunciada en la Universidad Francisco Marroquín el 3-8-1999.

<sup>21</sup> Sobre el tema de una "cosmovisión filosófico-religiosa" del mundo, es importante advertir el espíritu que se respira en la reciente *Fides et ratio* de Juan Pablo II. Los filósofos tomistas nos hemos acostumbrado, por cierta tradición, a distinguir demasiado entre filosofía y teología. No está mal, pero el caso es que el *punto de partida* de una cosmovisión filosófico-religiosa del mundo no es la una ni la otra, sino *la armonía razón-fé*.

podemos llamar una filosofía cristiana fundamental<sup>22</sup>. Y si el liberalismo de Hayek se basa en esos puntos, entonces la incompatibilidad del liberalismo de Hayek con el cristianismo será una deducción inexorable.

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

Ya en otra oportunidad<sup>23</sup>, habíamos explicado que el esquema lógico del pensamiento de Hayek es el siguiente. Primero, su teoría del conocimiento, de la cual se infiere su teoría del orden espontáneo. Esta, a su vez, tiene tres derivaciones básicas. La epistemológica, la económica y la política.

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

Los seres humanos tienen un conocimiento limitado y disperso. Eso se fundamenta en “la primacía de lo abstracto”<sup>24</sup>, esto es, en esquemas cognitivos a priori que posibilitan un aprendizaje espon-

---

<sup>22</sup> Al respecto, ver Leocata, F.: “La filosofía cristiana en el contexto filosófico actual”, en Rev. Proyecto; Centro Salesiano de Estudios; Año III, Nro. 7-8; Enero-Junio 1991. Una filosofía cristiana fundamental es, para nosotros, aquella que, teniendo como eje central el principio creacionista, asume positivamente las exigencias de los datos revelados, para hacerlos de algún modo inteligibles, al mismo tiempo que descarta negativamente los elementos que se contradigan con esos datos. No hay sólo una filosofía cristiana. Por argumentos de razón nosotros pensamos que la de Sto. Tomás es una de las mejor elaboradas. Sobre el magisterio y la filosofía de Sto. Tomás, ver Gamarra, D.: “Algunas valoraciones históricas del neotomismo”, ponencia presentada a la XXII Semana Tomista de Buenos Aires, Sept. 1997.

<sup>23</sup> En “Hayek y la filosofía cristiana”, Estudios Públicos (50), 1993.

<sup>24</sup> Una de las fuentes más directas de la gnoseología de Hayek es su art. “La primacía de los abstracto”[1969] en Nuevos estudios; Eudeba, Buenos Aires, 1981. En ese artículo, Hayek coloca como fuentes de esos esquemas cognitivos a la etología, a la lingüística de Chomsky y a su interpretación de las conjeturas popperianas. He visto que la cuestión del conocimiento y la evolución del orden social los ha tenido ocupados a partir de la crítica de Antonio Argandoña, “Orden espontáneo y ética: la moral en *La fatal arrogancia*, de F.A. Hayek”, en *Laissez-Faire*, (10), 1999. No queremos avivar el fuego, pero en mi opinión la “antropología filosófica” de Hayek es sencillamente deficiente a la luz de la filosofía de Santo Tomás. Pero el caso, entonces, más que la crítica, es la sustitución. No busquemos en Hayek lo que él definitivamente no tiene.

táneo como contrapartida de la radical ignorancia en la cual nos hallamos inmersos. Esos esquemas cognitivos son a priori del conocimiento de lo real<sup>25</sup>. Ahora bien, en el proceso social, la posibilidad de aprendizaje implica un conocimiento disperso que, bajo ciertas condiciones, implica un resultado que no podría haber sido planeado por ninguna mente en particular, dado, precisamente, ese conocimiento disperso<sup>26</sup>. Esto implica que el objeto de las ciencias sociales, en cuanto a procesos, es el estudio de los órdenes espontáneos, donde no puede haber inducción, porque el investigador tiene que conjeturar en su mente el modelo general de un proceso cuya cadena completa no puede, por su conocimiento limitado, observar directamente<sup>27</sup>, y donde tampoco puede haber predicciones específicas, sino sólo generales. Los órdenes espontáneos son “cosmos”; no hay en ellos

---

<sup>25</sup> La presencia de Kant, allí, es evidente en nuestra opinión. Después de la definición de “orden” en *Law, Legislation and Liberty* (University of Chicago Press, 1973, tomo I), Kant está explícitamente citado en una nota al pie.

<sup>26</sup> Eso es, precisamente, lo básico del orden espontáneo. Esta tesis se encuentra extendida en toda la obra de Hayek. En nuestra opinión, donde mejor está explicada es en una de las obras más importantes y a la vez más desconocidas de Hayek: “Scientism and The Study od Society” [1942], en *The Counter-Revolution of Science*, Indianapolis, Libery Press, 1979. Allí sostiene Hayek, entre varias cosas, un claro antiinductivismo para las ciencias sociales. Sus posteriores diálogos con Popper lo convencieron de la validez de sus críticas para todas las ciencias. Al respecto, ver Popper, K.: *La miseria del historicismo* [1942]; Alianza, Madrid, 1973, cap. IV.

<sup>27</sup> “...The physicist who wishes to understand the problems of the social sciences with the help of an analogy from his own field would have to imagine a world in which he knew by direct observation the inside of the atoms and had neither the possibility of making experiments with lumps of matter nor the opportunity to observe more than the interactions of a comparatively few atoms during a limited period. From his knowledge of the different kinds of atoms he could combine into larger units and make these models more and more closely reproduce all the features of the few instances in which he was able to observe more complex phenomena. But the laws of the macrocosm which he could derive from his knowledge of the microcosm would always remain “deductive”; they would, because of his limited knowledge of the data of the complex situation, scarcely ever enable him to predict the precise outcome of a particular situation; and he could never confirm them by controlled experiment –although they might be disproved by the observation of events which according to his theory are impossible”. Hayek, op. Cit., parte uno, cap. 4, p. 72. Este párrafo tiene una importancia epistemológica básica: se adelanta al método hipotético-co-deductivo popperiano, con falsación, aplicándolo a ciencias sociales; describe la “conjeturalización” de un orden espontáneo por parte de un científico social y establece el tipo de predicciones posibles (pattern predictions) a las que nos referiremos después.

una finalidad establecida por un ser inteligente (tampoco un ser sobrenatural<sup>28</sup>); la finalidad se reserva a los órdenes deliberados o “taxis” donde sí el ser humano puede planificar. En economía, esto se aplica al análisis del mercado libre, que es un caso de un orden espontáneo, tipo cosmos.<sup>29</sup> En filosofía política, esto se aplica al conjunto del marco institucional que emerge espontáneamente, tipo “common law”, para proteger la libertad individual<sup>30</sup>.

Como se puede observar, el debate no pasa ya, sencillamente, por la cuestión del mercado libre, infinitas veces discutida. El problema pasa por premisas de teoría del conocimiento neokantianas, incompatibles con lo básico del realismo de una filosofía cristiana; con un agnosticismo metafísico donde incluso la posibilidad de una inteligencia sobrenatural planificadora queda en duda<sup>31</sup>; con la negación de la causa final al orden social, cosa que se contradice sin ninguna duda con las bases de la filosofía social de Santo Tomás<sup>32</sup>, de

---

<sup>28</sup> “...La interpretación evolucionista de la ley aquí propugnada (así como de las restantes instituciones sociales) guarda tan escasa relación con la ley natural como con el positivismo jurídico. En análoga medida difiere del supuesto de que la ley tenga una causa supranatural, como del que sea deliberada creación de alguna mente humana”. En Derecho, Legislación y Libertad, Unión Editorial, Madrid, 1979, tomo II. La radical negación de todo tipo de causa final para la tesis del orden espontáneo (un coherente error de su herencia kantiana, donde la finalidad es categoría a priori, no real) está en íntima relación con su problema con la justicia distributiva y la “justicia social”. Hemos analizado este punto en nuestro trabajo citado en nota 3.

<sup>29</sup> Hayek advirtió por primera vez la noción de orden espontáneo cuando, en ocasión del debate del cálculo económico con los socialistas, tuvo que explicar que el conocimiento disperso *era una de las razones* para que no hubiere una autoridad central planificadora. Al respecto ver Hayek, F.: Individualism and Economic Order, University of Chicago Press, Midway Reprint, 1980.

<sup>30</sup> Precisamente, la pregunta de por qué, a su vez, la libertad individual debe ser maximizada, es una de las “cruces” del sistema de Hayek y de sus intérpretes. No hay respuesta trascendente de ningún tipo, pero tampoco, en principio, utilitarismo. La maximización de la libertad individual parece ser una “ultima ratio”, al modo de un cuasi-imperativo categórico kantiano. Ver, al respecto, Gray, J.: “F.A. Hayek y el renacimiento del liberalismo clásico”, en Libertas, 1, 1984.

<sup>31</sup> Esto se enfatiza en el último período de su pensamiento. Sus anteriores elogios para con el análisis económico de la escolástica española lo había puesto más cercano a un orden espontáneo fundado en una trascendencia. Ver, al respecto, “El liberalismo” [1973], punto 2, en Nuevos estudios, op. Cit.

<sup>32</sup> Para Tomás, la sociedad es una “unión de los hombres para algo uno que debe ser hecho conjuntamente”; Opúsculo *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*, Cap. 3, c., en: Opuscula Omnia, tomo 4. P. Lethieleux, ed., París, 1927.

donde el magisterio pontificio toma la noción de bien común. A partir de aquí, parece que lo más coherente de nuestra parte sería terminar la ponencia y dar por ganado el debate a quienes sostienen que Hayek y el cristianismo son incompatibles. Pero no. Por qué no?

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

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

En efecto, cuál es la originalidad de ser neokantiano en gnoseología? O agnóstico en metafísica? Frente al panorama filosófico actual, ya positivista, ya neokantiano o postmoderno, la originalidad es no serlo. Pero en Hayek tenemos algo más: tenemos a un autor que, rescatando una vieja y noble tradición, la tradición del orden social espontáneo<sup>33</sup>, nos dice que los sistemas sociales son órdenes espontáneos, esto es, órdenes tal que, si hubieran querido ser planeados por una sola mente humana, no sólo hubiera sido imposible, sino que el resultado habría sido el desorden. Ahora bien, yo no digo que un filósofo cristiano debe ser partidario de dicha teoría, como si fuera una derivación necesaria de sus premisas. Lo que digo es que puede plantearse de modo tal que no sea contradictorio con la filosofía cristiana. Veamos por qué.

a) El conocimiento humano es limitado y disperso. Por ende, ningún orden social puede basarse en la premisa contraria. Ahora bien, en nada contradice ello a una sana fundamentación realista del conocimiento. En Sto. Tomás, el conocimiento de las esencias es limitado<sup>34</sup>, y de ningún modo se puede agotar la inteligibilidad de un objeto.

---

<sup>33</sup> Ver al respecto Gallo, E.: “La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith”, *Libertas* (6), 1987, y, del mismo autor, “La ilustración escocesa”, *Estudios Públicos*, (30), 1988.

<sup>34</sup> De Anima, I, 1, Nro. 15; ST, I, 13, a. 8 ad 2; I, Q. 29 a 1 ad 3. Pero, más allá de estas citas, el asunto es una correcta hermenéutica de la filosofía de Tomás, y eso no es fácil. En nuestra opinión, Tomás ve todo desde Dios. Y desde allí, la limitación de

b) Tomás afirma que, dada precisamente la limitación de nuestro conocimiento, la inteligencia humana necesita delegar sus actividades: “...vemos que en las cosas regidas por la providencia humana hay un provisor superior, que estudia por su cuenta la manera de ordenar ciertas cosas grandes y generales, sin atender por sí mismo a la ordenación de lo pequeño, que deja en manos de algunos inferiores para que ellos lo resuelvan. Esto es debido a su condición defectuosa, bien porque ignora las condiciones de las cosas singulares más pequeñas o bien porque no se basta a sí mismo para ver el modo de ordenarlo todo por el trabajo y la cantidad de tiempo que ello exigiría. Pero tales defectos no caben en Dios, porque El conoce todo lo singular y no trabaja para entender ni requiere tiempo alguno; pues, conociéndose a sí, conoce todo lo demás...”<sup>35</sup>.

c) Un orden espontáneo no implica que no haya sido planificado por una inteligencia. Un orden es la adecuada disposición de medios con respecto a un fin. Como vemos, sin causa final no hay orden. Ahora bien, en un orden social tal que ningún ser humano pudo haber planeado su resultado global, ese resultado es planificado por la Inteligencia Divina. Las “casualidades”, fruto del libre albedrío, que permanentemente interactúan en un orden espontáneo, siguen siendo casualidades, inscriptas a su vez en la causalidad de la causa primera que es Dios. La interacción entre lo casual y lo causal<sup>36</sup> está desarrollada lo más que se puede por Tomás de Aquino en su tratado sobre la Providencia en su *Suma Contra Gentiles*<sup>37</sup>. Es más: siempre que Tomás ve ausencia o limitación de conocimiento racional y, al mismo tiempo, orden, coherentemente afirma que es Dios el que dirige las causas segundas hacia su fin. Es el esquema de la quinta vía.

---

la luz de nuestro intelecto (participación de la luz del intelecto divino) es clarísima: sólo Dios conoce perfectamente la obra de su creación.

<sup>35</sup> Suma Contra Gentiles, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951, libro III, cap. 76. Versión castellana de María Mercedes Bergada.

<sup>36</sup> Para temas como evolucionismo y la auto-organización de la materia, cuestiones que son vistas muchas veces como argumentos contra la existencia de Dios, Mariano Artigas ha explicado que es precisamente en la Providencia Divina donde se armonizan lo aleatorio y lo planificado, siendo el azar, en ciencias naturales, no un obstáculo, sino una vía para ver nuevamente la mano de Dios. Ver, al respecto, su libro La inteligibilidad de la naturaleza, Eunsa, Pamplona, 1992, y su art. “Supuestos e implicaciones del progreso científico”, en Scripta Theologica (30), 1998/1, p. 205-225.

<sup>37</sup> Op. Cit. Libro III, caps. 71 a 94.

### C. Consecuencias

#### C.1. Epistemológicas

La epistemología de Hayek para las ciencias sociales implica, coherentemente con su teoría del orden espontáneo, que son éstos los objetos de estudio de las ciencias sociales. A su vez, que son las intenciones, y no las cosas físicas, el “material” de trabajo del científico social. Y que, por ende, una sociedad humana no se puede tratar como un objeto manipulable que pertenezca al orden físico, y que las predicciones que podemos hacer son “predicciones de modelo”<sup>38</sup>, esto es, no exactas, sino del resultado general del orden espontáneo en cuestión.

Ahora bien, ninguno de esos tres factores es contradictorio con una filosofía cristiana fundamental. Primero, porque ya hemos visto en el punto 2 la fundamentación filosófico-cristiana del orden espontáneo. Segundo, porque dada la espiritualidad del ser humano, podemos conocer el fin de sus acciones (el “fin de la obra”) con certeza “por connaturalidad”<sup>39</sup>, cosa que no podemos hacer en ciencias

---

<sup>38</sup> Esa es la teoría de las *pattern predictions*, esencial, a nuestro juicio, para evitar el modo usual de procedimiento positivista tan extendido en ciencias sociales, a saber, tratar de confirmar una teoría con “los hechos” numéricamente representados con estadísticas. No hay estadística alguna que pueda dirimir la cuestión de si el Muro de Berlín cayó por o a pesar del marxismo; sólo la hermenéutica de una situación social compleja y una *pattern prediction* general (el ejemplo es nuestro). Ver, al respecto, “The Theory of Complex Phenomena”[1964], en Studies in Philosophy, Politics and Economics, University of Chicago Press, 1967. Hay versión castellana en Estudios Públicos, 2, 1981.

<sup>39</sup> Santo Tomás explica el tema del conocimiento por connaturalidad para el tema moral (ST, II-II, Q. 45, 2; I, Q. 1, a. 6 ad 3). Empero, el tema del conocimiento por empatía de la motivación del otro en ciencias sociales ha sido claramente explicado por Husserl en Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, second book; Kluwer Academic Publishers, 1989. Hemos destacado la relación entre ese tema husseriano y la causa final en el conocimiento de la acción racional en Santo Tomás en nuestro art. “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, en Derecho y Opinión, 5, 1997. De todos modos, para la armonía entre Husserl y Sto. Tomás, hay una mejor fuente: Stein, E.: El ser finito y eterno [1936]; Fondo de Cultura, México, 1996. “La fenomenología de Husserl y al filosofía de Sto. Tomás de Aquino” [1930 aprox.], en La pasión por la verdad, Bonum, Buenos Aires, 1994; Sobre el problema de la empatía [1916], Universidad Iberoamericana, México, 1995; y Leocata, F.: “El hombre en Husserl”, Sapientia, 1987, vol. XLII.

naturales. Tercero, porque dado el libre albedrío del ser humano, claramente afirmado por Santo Tomás y toda la tradición cristiano-católica, hay que descartar la exactitud algorítmica para las ciencias sociales (cosa que también ya fue descartada, excepto para el neopositivismo, para las ciencias naturales también<sup>40</sup>) y por ende aprender a trabajar con interpretaciones generales y predicciones globales pero no supuestas confirmaciones con “los hechos”, como pretende el positivismo. Ahora bien, en nuestra humilde opinión, mis colegas tomistas, tan preocupados, siempre, de tomar examen en Santo Tomás a todo el mundo y desaprobar a todo el mundo, no se han dado cuenta, en ese afán condenatorio, de la riqueza de esta epistemología de Hayek, de su importancia para un enfoque adecuado de las ciencias sociales precisamente por su absoluto antipositivismo, y no han dado a esta epistemología las bases metafísicas que es inútil seguir pidiendo al autor y/o criticándolo por ello.

## C.2. Económicas

La teoría del proceso de mercado se basa precisamente en la negación de los supuestos de competencia perfecta y en su punto de partida es el conocimiento disperso de oferentes y demandantes, dados ciertos presupuestos institucionales<sup>41</sup>. Ahora bien, no vamos a decir que un filósofo cristiano deba estar de acuerdo necesariamente con ello, pero sí darse cuenta que, si tiene desacuerdos, es por cues-

<sup>40</sup> Nos estamos refiriendo a todo el debate Popper-Kuhn-Lakatos-Feyerabend. La exactitud de las llamadas ciencias exactas fue refutada hace muchos años por Popper cuando demostró la no-necesidad metodológica tanto de la corroboración como de la falsación; eso queda bien claro en su respuesta a la acusación de falsacionismo ingenuo (ver Replies to my Critics, en *The Philosophy of Carl Popper*, Parte II, P.A.Schilpp Lasalle (comp.), Library of Living Philosophers, Illinois, 1974, p. 1009). En nuestra opinión, de las críticas de Kuhn a la racionalidad algorítmica y de la noción de riesgo como eje central de la actitud científica, acuñada por Lakatos, nace una racionalidad prudencial, esencial al pensamiento científico, y alejada de las pretensiones de certeza del positivismo. Hemos desarrollado este tema en “Investigación científica y pensamiento prudencial”, *Acta Philosophica* (6), 1997.

<sup>41</sup> Esto es, libertad de entrada al mercado. Sobre las críticas de Hayek al modelo de competencia perfecta, y el desarrollo de su propia teoría del mercado como proceso de descubrimiento, ver “Economics and Knowledge” [1936]; “The Use of Knowledge in Society” [1945]; y “The Meaning of Competition” [1946], en Individualism and Economic Order, op. Cit, y “La competencia como proceso de descubrimiento” [1968], en Nuevos Estudios, op. Cit.

tiones técnicas, pero no por cuestiones filosóficas en el punto de partida. Cualquiera puede estar de acuerdo con una mayor intervención del gobierno, pero ningún filósofo cristiano puede decir, en cuanto tal, que el realismo de los supuestos<sup>42</sup> de la teoría del proceso de mercado es contradictorio con el realismo de la tradición cristiano-católica en general y con Santo Tomás en particular. Nuevamente, en este caso hay algo que no se ha advertido por prejuicios negativos que llevan al malentendido, como diría Gadamer<sup>43</sup>. Si se supone que los partidarios del mercado libre con inspiración en Hayek son périfidas personas absolutamente despreocupadas por el bienestar de su prójimo, no se querrá de ningún modo tratar de comprender al horizonte de comprensión del cual parte un hayekiano, y menos aún se podrá advertir el valor, para la filosofía cristiana, de los puntos de partida de la escuela austriaca, como paradigma alternativo. El supuesto de que los partidarios de la escuela austriaca somos poco menos que empleados del diablo diseminando miseria por el mundo implica que el debate pide *al menos* esto: entiéndanos. Hermenéuticamente hablando.

### C.3. Filosófico-políticas

Una vez planteados los derechos naturales en la ley natural<sup>44</sup>, es un tema opinable (en el sentido dicho ayer) el modo concreto de su protección en la ley humana positiva. Nuevamente, con esto que-

---

<sup>42</sup> Friedman, para defender al modelo de competencia perfecta, defendió, en principio, la irrelevancia del realismo de sus supuestos (ver su clásico ensayo “The Methodology of Positive Economics”[1953], en Caldwell, B., (comp.): Appraisal and Criticism in Economics: A Book of Readings, Allen and Unwin, Boston, 1984. Hemos analizado el debate en torno a Friedman en “Caminos abiertos I”, Libertas (25), 1996). Asume con ello un instrumentalismo científico. Pero no sólo el instrumentalismo es incorrecto en sí mismo, sino que ni siquiera sus resultados son correctos en cuanto a la predicción: los modelos de competencia perfecta así defendidos han servido para justificar múltiples intervenciones del gobierno en nombre de la imperfección del mercado. Es justamente la escuela austriaca la que parte de la realidad del mercado: la imperfección del conocimiento de oferentes y demandantes, siendo ese el motivo para no interferir al mercado, dado que los precios son justamente los sintetizadores de información dispersa. Y es ese realismo, como dijimos, el que es perfectamente fundable en el realismo de Santo Tomás de Aquino.

<sup>43</sup> Gadamer, H.G.: Verdad y método, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 344.

<sup>44</sup> Santo Tomás, S.T., I-II Q. 94, a. 2c.

remos decir que no es contradictorio con la noción de ley natural cristiano-católica el modo concreto en el cual Hayek plantea la evolución de la ley y el gobierno limitado<sup>25</sup>. Hayek nunca estuvo de acuerdo con las codificaciones resultantes del racionalismo iluminista ni con las democracias al estilo Rousseau donde las cámaras establecen la legislación como si la vigencia de los derechos individuales dependiera de esta última<sup>26</sup>. Pues bien: el tratado de la ley de Santo Tomás de Aquino (I-II, Q. 90-96) no permite una interpretación racionalista, según la cual la naturaleza humana es la premisa mayor de un razonamiento que, sin tener en cuenta circunstancias diversas, concluye deductivamente en cada uno de los derechos individuales. La prudencia en el grado de tolerancia de la ley humana<sup>27</sup> y las diversas circunstancias de los pueblos son tenidas en cuenta por el Aquinate<sup>28</sup>, de lo cual se desprende que no es contradictoria con su planteo una filosofía política que sostenga una evolución progresiva del marco institucional y del derecho<sup>29</sup>. Nuevamente, si la objeción a esto es que sí es contradictoria dadas las bases agnósticas de la teoría del orden espontáneo en Hayek, esto ya fue contestado en el punto 2.

---

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

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

<sup>27</sup> ST. I-II, Q. 95-96.

<sup>28</sup> ST, I-II, Q. 95, a. 2 ad 3.

<sup>29</sup> “Derecho” en el sentido de “Law” explicado en la nota 25.

*D. Conclusión*

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

**6. La ley natural, la cooperación social y el orden espontáneo\***

*A. Algunas aclaraciones sobre la ley natural*

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

En primer lugar, hay un tema habitualmente olvidado, de consecuencias importantísimas. Santo Tomás no habla sólo de ley natural, sino también de ley humana. Es muy sabido que esta última no debe oponerse a la ley natural<sup>30</sup>, y no negamos la importancia de esto último; al contrario, es el fundamento iusnaturalista para declarar ilegítimo, *ipso facto*, todo acto legislativo humano que atente contra los derechos individuales que emanen de la ley natural. Sin embargo, hay muchos debates que transcurren por otro lado. ¿Qué hace un defensor de los derechos individuales frente a acciones humanas que son inmorales según la ley natural? He aquí cuando concepciones más autoritarias parecen encontrar una debilidad en los liberales que decimos basarnos en la ley natural. Esta última no autoriza a no buscar la verdad sobre Dios, por ejemplo. Un liberal con otros fundamentos no tendría problema: que todos hagan lo que quieran mientras no molesten la autonomía individual del vecino. Pero esa no es la posición del liberal que tiene una cosmovisión cristiana. ¿Luego?

---

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

Se olvida en esos casos que la ley humana no pena todo lo que la ley natural sí, porque está promulgada para una sociedad en la cual los seres humanos no son en general ni santos ni criminales absolutos. Y el caso es que esto fue dicho explícitamente por Santo Tomás, y no de modo marginal: “La ley humana se establece para una multitud de hombres, en la cual la mayor parte no son hombres perfectos en la virtud. Y así la ley natural no prohíbe todos los vicios, de los que se abstiene un hombre virtuoso; sino sólo se prohíben los más graves, de los cuales es más posible abstenerse a la mayor parte de los hombres, especialmente aquellas cosas que son para el perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad no se podría conservar, como son los homicidios, hurtos, y otros vicios semejantes”<sup>31</sup>. Como vemos, hay en la ley humana un margen de tolerancia que resulta de la conciencia de la naturaleza humana, que Tomás sabía caída por el pecado original, y la escuela escocesa posterior también lo sabía pero por una simple empatía de la naturaleza humana<sup>32</sup>. Esto es importantísimo porque es fuente de un derecho humano fundamental, olvidado por muchos: la intimidad. Toda persona tiene derecho a la ausencia de coacción sobre aquellas acciones privadas que no violen derechos de terceros ni el orden y/o moral pública<sup>33</sup>. El liberal cristiano no tiene por qué recurrir al indiferentismo moral para respetar la intimidad de las personas. Al contrario, tiene conciencia de su deber de respetar la conciencia del otro, de lo cual se deriva el derecho a la intimidad. Este es un punto fundamental que permite superar la antinomia entre un autoritarismo que, fundado en la moral, tema a la libertad; y un liberalismo fundado en el indiferentismo moral. El liberal cristiano no tiene esa disyuntiva. Y la base es Santo Tomás de Aquino.

En segundo lugar, alguien puede preguntar por el alcance de esa tolerancia. Es universal, definible de una vez y para siempre? No. En todo acto humano de promulgación de la ley hay un acto de prudencia, esto es, una adecuación de las normas universales al caso

---

<sup>31</sup> ST, I-II, Q. 96, a. 2c.

<sup>32</sup> Sobre la escuela escocesa, ver Gallo, E.: “La tradición del orden social espontáneo”, en Libertas (1987), Nro. 6. Este aspecto de la naturaleza humana ha sido destacado por Juan Pablo II en Centesimus annus, Nro. 25.

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

concreto y particular. Esto, en la tradición de Santo Tomás, es esencial<sup>34</sup>. No sólo su filosofía del derecho no se entiende sin este elemento, sino nada de su filosofía moral. En el caso de la ley humana, es el hábito de la prudencia el que determina hasta dónde debe alcanzar el acto de tolerancia, en función de circunstancias diversas de lugar y tiempo. Es por esto que no puede haber legislaciones humanas iguales para todo lugar y tiempo, y Popper es el liberal que ha advertido contra el racionalismo latente en algún liberalismo que pretenda lo contrario<sup>35</sup>. Volviendo a Tomás, él contesta claramente a la objeción de que no todas las leyes humanas son iguales cuando, sin embargo, se derivan de una misma, la ley natural: “...no todos los principios comunes de la ley natural pueden aplicarse de igual manera a todos los hombres, por la gran variedad de circunstancias. Y de ahí provienen las diversas leyes positivas según los diversos pueblos”<sup>36</sup>. Esto es importantísimo, como veremos, para una concepción evolutiva de la ley. No hay en Tomás una deducción racionalista de la ley natural, y menos de la ley humana, sin este acto de prudencia. Retomaremos más adelante esta cuestión.

### *B. La cooperación social*

Ya hemos visto que la tolerancia y su aplicación prudencial no sólo nada tiene de contradictorio, sino que está incluído en el análisis de Tomás de la ley natural y ello permite afirmar los derechos individuales más el derecho fundamental a la intimidad sin necesidad

---

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

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

<sup>36</sup> ST, I-II, Q. 95, a. 2 ad 3.

de ningún agnosticismo moral. Ahora bien, muchos afirman que la ley natural nada tiene que ver con la noción de cooperación social y utilidad social que aparece en Mises, pues éste la contrapone con la ley natural.

Hay una norma fenomenológica básica: una cosa es lo que los autores dicen, y otra cosa es cómo son las cosas en sí. Independientemente de lo afirmado por Mises<sup>37</sup>, su noción de cooperación social está incluida dentro de la ley natural de Tomás. En efecto: Mises sostiene que la cooperación social se da cuando se abandona la competencia biológica y se pasa a la cooperación social<sup>38</sup>, donde según la ley de división del trabajo todos intercambian sus bienes y servicios en paz, pues la presencia de uno más implica, en un mercado libre, una mayor productividad<sup>39</sup>. Por supuesto que hay diferencias

---

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

<sup>38</sup> Op. Cit., cap. VIII.

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

con Tomás dados siete siglos de distancia más la mediación de la ciencia económica que manejaba Mises, pero la idea central se encuentra explícita en Tomás. Primero, que lo que es conveniente para la sociedad es conveniente para la naturaleza humana y, por ende, conforme a la ley natural: “Si algo es natural a alguno, debe también serle natural aquello sin lo cual ese algo no puede tenerse; pues la naturaleza no falla en las cosas necesarias. Mas es natural al hombre el que sea animal social; lo cual lo demuestra el hecho de que un solo hombre no basta para todas las cosas que son necesarias a la vida humana. Por lo tanto aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre”<sup>40</sup>. Esto es importantísimo para la elaboración de derechos naturales secundarios donde la deducción pase por la utilidad social.

Segundo, está presente, en Tomás, la relación entre escasez de recursos y sociabilidad natural del hombre: “...El hombre es por naturaleza un animal político o social; cosa que ciertamente se pone de manifiesto en que un solo hombre no se bastaría a sí mismo, si viviese solo, en razón de que la naturaleza en muy pocas cosas ha provisto al hombre suficientemente, dándole una razón por la cual pueda procurarse las cosas necesarias para la vida, como ser el alimento, el vestido y otras semejantes, para obrar todas las cuales no basta un solo hombre; por lo cual ha sido naturalmente dispuesto que el hombre viva en sociedad”<sup>41</sup>. La conclusión es clara: la ley natural no excluye, sino que incluye, la fundamentación de ciertos derechos en la cooperación social y lo que es útil, con “necesidad de medio”, para ello. Por supuesto, el estado de las ciencias sociales en las diversas épocas producirá una evolución “per accidentes” en la toma de

---

do en los salarios reales (Mises). Para lo cual hay que liberar el mercado, precisamente. Muchos católicos no entienden esto, y eso repercute directamente sobre mucha gente, que sin analogías, lloran en la impotencia de sus hijos muertos por la desnutrición y las enfermedades, en lo que era la puerta de sus hogares destrozados por la guerra. Por eso puse “basta con” entre comillas: entre las condiciones culturales de las que habla Grondona está que todo esto se entienda. Esto es, que nuestra concepción, nuestra hermenéutica del mundo, cambie. Y, nunca mejor dicho, roguemos a Dios para que ello suceda.

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

<sup>41</sup> SCG, III, 85. Idem versión castellana.

conciencia de ciertas cosas<sup>42</sup>. Pero lo esencial es de algún modo permanente. Y lo esencial es que ley natural y cooperación social se incluyen (la primera a la segunda); no se excluyen.

### C. El orden espontáneo

Como ya hemos dicho en otras oportunidades,<sup>43</sup> la noción de orden espontáneo de Hayek incluye –aunque él lo haya negado<sup>44</sup>– la noción de Providencia tal como la explica Sto. Tomás. Si hay un orden tal que los seres humanos, con conocimiento disperso, tienden a un resultado global que ninguno de ellos podría haberlo planeado, quien planifica ese proceso es Dios, que sostiene a todas las causas segundas en su ser y en su operar<sup>45</sup>.

Ahora bien, se han discutido mucho las opiniones de Hayek con respecto a la evolución de la ley (el *common law*) y las instituciones humanas. No podemos en tan poco espacio dirimir esos debates<sup>46</sup>, aunque adelantamos que la misma epistemología de Hayek<sup>47</sup> prohíbe que a priori de circunstancias históricas se establezca una preferencia in concreto por sistemas codificados o no, aunque se pueda establecer in abstracto; y también prohíbe, esa misma epistemología, que se prediga que las mismas instituciones evolucionarán en todas partes y siempre bien. Eso impide al menos algunos malentendidos graves. Pero lo que ahora nos interesa es destacar el punto de unión entre Tomás y el orden espontáneo.

---

<sup>42</sup> La imposibilidad de cálculo económico sin propiedad privada de los medios de producción (Mises) es un ejemplo.

<sup>43</sup> En “Hayek y la filosofía cristiana”, Estudios Públicos (1993), Nro. 50; “Caminos abiertos I”, Libertas (25), 1996; y Epistemología da economía, Pontificia Universidad Católica Do Rio Grande Do Sul; Porto Alegre, 1997.

<sup>44</sup> Afortunadamente, no puso en eso su insistencia, pero lo hizo en una de sus principales obras: Derecho, Legislación y Libertad, Unión Editorial, Madrid, 1979, Tomo II [1976], cap. VIII.

<sup>45</sup> SCG, III, caps. 71 a 94; ST, I, Q. 44, 45 y 46, y I, Q. 104 y 105.

<sup>46</sup> Ver Zimmermann, E.: “Hayek, la evolución cultural y sus críticos”, Libertas (1987), Nro. 6.

<sup>47</sup> Ver, al respecto, “Scientism and the Study of Society”[1942], en The Counter-Revolution of Science, Liberty Press, Indianapolis, 1979, y “The Theory of Complex Phenomena” [1964], en Studies in Philosophy, Politics and Economics, University of Chicago Press, 1967.

No se trata sólo de decir que, si la ley (law<sup>68</sup>) surge espontáneamente, entonces ello no será contradictorio con una noción de ley natural que tenga su base en la naturaleza humana. La relación es más profunda. Se trata de afirmar, *in abstracto*, que la relación entre la ley como orden espontáneo y Tomás es mucho mayor que su relación con un sistema codificado y con un constructivismo en las instituciones humanas.

Esa afirmación se basa, en gran parte, en elementos que hemos visto en el primer punto. Si la ley humana se basa en actos de prudencia; si estos actos de prudencia jurídica implican delimitaciones diversas para el grado de tolerancia de la ley, ello choca con una concepción racionalista de ley natural<sup>69</sup>, en la cual no sólo habría una contraposición con la ley eterna (problema que tiene también Hayek, pero no por racionalista constructivista<sup>70</sup>, sino por su neokantismo<sup>71</sup>) sino sobre todo una pretensión de legislar deductivamente, a priori de circunstancias de lugar y tiempo, sobre ciertas áreas. Lo cual lleva a una mentalidad intervencionista<sup>72</sup>. En qué sentido? En el sentido de pretender hacer una especie de reglamento a priori del surgimiento de los conflictos, y no confiar en la resolución de los mismos vía judicial una vez que éstos se han planteado<sup>73</sup>. Como decía Popper: “¿Debe-

---

<sup>68</sup> Ponemos “law” entre paréntesis porque con esa palabra Hayek se está refiriendo al *Derecho*, esto es, normas generales de conducta justa donde se encuentran los derechos individuales, que no debe ser confundido con “legislación”, que son las reglamentaciones que emergen de los poderes legislativos. En los países latinos damos en general este último sentido al término “ley”.

<sup>69</sup> Al respecto, ver Abbagnano, Historia de la Filosofía, Montaner y Simón, Barcelona, 1978, tomo II.

<sup>70</sup> Si hay algo que está diseminado en todas las obras de Hayek, es su crítica al racionalismo constructivista. Conjeturo que muchos amigos míos tomistas me dirían: “si, pero él también incurrió en errores del racionalismo iluminista”. Sí, claro, todos estos pensadores son fruto de una modernidad mezclada con el iluminismo, y a pesar de ello han criticado lo peor del iluminismo (la pretensión de construir una sociedad a priori de sus tradiciones, por ejemplo). Qué pretenden? Qué más pretenden? Un certificado de pureza metafísica tomista firmado por Cornelio Fabro?

<sup>71</sup> Que se observa sobre todo en su ensayo “La primacía de lo abstracto” [1969] en Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas; Eudeba, Buenos Aires, 1981.

<sup>72</sup> Al respecto ver Rojas, R.: “El orden jurídico espontáneo”, Libertas (1990), Nro. 13.

<sup>73</sup> En la Argentina, tan llena de reglamentos a priori, que los juristas llaman códigos, esta mentalidad está tan extendida, que a las personas les resultad inconcebible una determinada actividad sin una “ley”, código o reglamento que la estructure previa-

mos impedir a un pianista que estudie o debemos privar a un vecino de una siesta tranquila? Estos problemas sólo pueden ser resueltos en la práctica apelando a las tradiciones y costumbres existentes...”<sup>74</sup>.

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

Con respecto a los constructivismo en las instituciones humanas, la tentación común a todos ellos –aún en el caso de lo que se quiera “construir” sea una sociedad liberal- es que una sola mente humana puede planear una sociedad ideal. Ese es el punto. Hayek no se opone a propuestas concretas para mejorar el orden social; no hay en él un tradicionalismo irracionalista<sup>75</sup>. Lo que hay es la conciencia de que las mejores propuestas no son sino ríos que conducen a mares desconocidos para cualquier ser humano en particular, y sólo conocidos –agregamos nosotros- por Dios. Y eso está basado en la limitación del conocimiento humano. Esa limitación del conocimiento es perfectamente compatible con las bases del realismo moderado de Santo Tomás, donde sólo Dios conoce absolutamente las esencias y

---

mente. Supongamos que en general, en los comercios minoristas, surgiera la costumbre de instalar determinadas luces para embellecer al lugar. Si las luces en cuestión son muchas, o su instalación causa tales o cuales problemas, el clamor general será un reglamento municipal para los mismos. No se concibe otra cosa. Cuando, en realidad, si la instalación en cuestión es conflictiva con algún derecho, lo “natural” sería ir a un juez para que éste dictamine. Esto es esencial para la progresiva internalización de externalidades negativas en una sociedad libre. *In abstracto*, una sociedad libre sólo necesita una constitución federal y, tal vez, un código penal federal, como mucho. Dadas esas pautas generales, por qué o para qué un código civil, comercial, de industria, de minería, etc? *In concreto*, la dificultad de lo que estamos diciendo es que la mentalidad contraria está tan arraigada que la sola propuesta de esto sería considerada la de un lunático total. Uno no se enfrentaría sólo con la dirigencia política, sino con toda la población en general.

<sup>74</sup> Ver nota 5.

<sup>75</sup> El mismo propuso una reforma institucional importante, en el tomo III de Derecho, Legislación y Libertad. No importa debatir ahora si la propuesta fue acertada o no: lo importante es ver que no hay contradicción entre proponer reformas mientras éstas no sean utopías de la sociedad perfecta.

el orden del universo. La evolución progresiva de las instituciones humanas es perfectamente coherente con una armonía razón/fe como la de Santo Tomás, en la cual la inteligencia humana, mediante su prudencia, es fuente de esperanza para un mejoramiento progresivo de este mundo; pero, a su vez, lo limitado de su conocimiento, junto con la herida del pecado, implica una advertencia para cualquier grupo de autoiluminados que en nombre de las mejores intenciones diseñen a priori una sociedad perfecta, e intenten borrar por la fuerza a todo lo que no encaja con su esquema. Actitud tan fuertemente idealista no encuentra fundamento alguno en la gnoseología de Santo Tomás de Aquino<sup>76</sup>.

#### *D. Conclusión*

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

### 7. Mises y el Cristianismo\*

#### *A. Bases filosóficas de Mises*

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

En primer lugar, Mises es neokantiano. Las nociones medio-fin, fundamentales para su teoría de la acción humana, tanto como las nociones lógicas, son categorías a priori<sup>77</sup>.

En segundo lugar, hay en Mises un peculiar utilitarismo y una explícita negación de la tesis tradicional de la ley natural<sup>78</sup>. Decimos “peculiar” porque no es un utilitarismo de los habitualmente conocidos.

<sup>76</sup> Al respecto es importante el libro de Spaemann, Critica de las utopías políticas, Eunsa, Navarra, 1980.

<sup>77</sup> Ver La acción humana, [1949], Sopec, Madrid, 1968, Cap. II, sobre todo, el punto 2.

<sup>78</sup> Op. Cit., cap. XXVII, punto 3.

dos, sino la afirmación de que lo bueno o lo malo se reduce a los medios necesarios para el mantenimiento de la cooperación social<sup>79</sup>. Allí el problema no es la noción de los medios para la cooperación social, sino el reduccionismo con el cual ello está afirmado. Su utilitarismo es “principista”, no se trata de la mayor felicidad para el mayor número, pero aún así su problema es la negación de la ley natural.

En tercer lugar, su neokantismo le produce, consecuentemente, un agnosticismo con respecto a la posibilidad de valoraciones objetivas y últimas en el orden moral. Mises argumenta clara y coherentemente que ante la imposibilidad racional de establecer un fin último para todos los seres humanos<sup>80</sup>, la salida es precisamente el utilitarismo referido anteriormente.

Todo este agnosticismo gnoseológico y metafísico no hubiera sido un grave problema si Mises lo hubiera presentado en escritos filosóficos aislados de su teoría económica. Pero no fue así, y no por un defecto. Es una virtud de los pensadores de la escuela austriaca que ellos presenten sus posiciones económicas unidas a los problemas metodológicos de la escuela, y éstos, a su vez, unidos, como en sí lo están, al trasfondo filosófico que los sostiene. Por ende, el problema central consiste en que la economía de Mises depende de su praxeología, esto es, su teoría general de la acción humana, y ésta, a su vez, aparece en los textos de Mises indiscerniblemente mezclada con su agnosticismo, su utilitarismo y su neokantismo de base. Por ende, es natural que no sea tan fácil distinguir las cosas. Cualquier filósofo cristiano advertirá todas esas posiciones en los primeros e importantísimos capítulos de *La Acción Humana*<sup>81</sup>, y dirá que Mises mismo sostiene que todo lo que sigue es un resultado de lo anterior. Por ende, el conflicto entre Mises y una cosmovisión cristiana no es gratuito. Por supuesto que los filósofos cristianos no se han caracterizado, en general, por tratar de establecer una línea de diálogo, dado sobre todo el problema ideológico que hay detrás de todo esto. Pero el problema es que estamos ante un autor que de modo claro y distinto une sus bases filosóficas con sus aportes epistemológicos, filosófico-sociales y económicos. He allí la cuestión.

---

<sup>79</sup> Idem. Ver También Teoría e historia [1957], Unión Editorial, Madrid, 1965.

<sup>80</sup> Op. Cit, cap. 4.

<sup>81</sup> Op. Cit.

## B. Bases para el diálogo

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

### B.1. La praxeología de Mises es en sí misma compatible con el eje central de la filosofía de Santo Tomás de Aquino

En varias oportunidades hemos presentado esta tesis<sup>82</sup>, lo cual fue, por otra parte, la contestación a la única crítica seria y fundada que en la Argentina se hizo a mi libro Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia<sup>83</sup>. En efecto, si allí afirmaba yo que los aportes técnicos de la escuela austriaca de economía –y la impronta que yo le daba era fuertemente misiana, y sigue siendo– eran en sí mismos separables de cuestiones filosóficas de sus autores que chocaban, efectivamente, con los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, entonces yo me enfrentaba con esta dificultad: la economía de mercado fundada en Mises se basa en su praxeología y ésta, a su vez, en el agnosticismo misiano. Entonces?

Pues que no es así. La praxeología es el estudio de la conducta humana desde el punto de vista de las consecuencias lógicas de la descripción de acción humana. Entre esas consecuencias lógicas se encuentran cuestiones tan importantes como la teoría del valor, la teoría del interés, etc. Ahora bien: la acción racional es caracterizada por Mises como el paso de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria. Y el punto es que ello, a su vez, puede inferirse de que todo agente obra por un fin que es un bien para el agente, como

---

<sup>82</sup> En nuestra tesis Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Praxeología, presentada a la Universidad Católica Argentina, Marzo de 1990, publicada con el mismo título en Libertas, (1990), Nro. 13; en “La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises”, en Libertas (1986), Nro. 5; en “Caminos abiertos I”, en Libertas (1996), Nro. 25; en Epistemologia da economia, Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 1997; en “Misesian Praxeology and Christian Philosophy”, en The Journal Of Markets & Morality (1998), Nro. 1. y en “Ludwig von Mises y la filosofía cristiana”, en Estudios Públicos (1986), Nro. 21.

<sup>83</sup> Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1985.

claramente establece Santo Tomás<sup>84</sup>. El fin por el cual la persona obra puede ser egoísta o altruista (en sentido moral), pero eso no obsta para que sea una situación más satisfactoria. Porque, aún en el caso de la acción humana más desinteresada, la situación más satisfactoria que se obtiene es el perfeccionamiento moral de la persona como fruto de su amor de benevolencia<sup>85</sup>. Por otra parte, aunque el fin buscado sea inmoral, sigue siendo una situación más satisfactoria buscada, pues lo malo se busca *sub rationi boni* (bajo razón de bien)<sup>86</sup> aunque se obtenga una pérdida desde un punto de vista moral. Por otra parte, aunque Mises haya pensado lo contrario, la teoría del valor subjetivo en economía nada tiene que ver con una subjetividad de valores morales. Una acción humana es valiosa moralmente según esté adecuada a su fin último, Dios<sup>87</sup>, y eso no presenta ninguna contradicción con que una mercancía carezca de valor en el mercado en caso de que su demanda sea cero<sup>88</sup>.

## B.2. La cooperación social de Mises no es en sí misma contradictoria con la ley natural de Santo Tomás

Cuando Tomás plantea la ley natural, no habla sólo de la naturaleza humana in abstracto, sino que habla de las inclinaciones básicas de nuestra naturaleza. Es una detalle inadvertido que, cuando se

---

<sup>84</sup> En SCG (*Summa Contra Gentes*), libro III, caps. 2 y 3.

<sup>85</sup> La única objeción sería que hemos recibido, tan caritativamente hecha que no parece objeción, fue realizada por Ricardo Crespo, quien me señaló que este “ensamble” tomista en Mises convierte a la teoría de la acción humana de Mises en la de Santo Tomás, con lo cual ya no estamos en Mises, sino en Tomás. Crespo me señala, además, que en este caso se trata de lo que yo digo, y no de lo que dice Mises. Lo más importante que tenemos para decir a nuestro amigo Ricardo es que la praxeología es de Mises, no de Tomás, y menos aún mía; pero, sobre todo, desde la teoría del problema de comunicación de paradigmas de Kuhn, rectamente entendida, debemos decir que es obvio que cuando un paradigma (tomista en este caso) re-interpreta a otra paradigma (misiano) es obvio que no puede hacerse sin un costo en la pérdida de sentido, pero en este caso esa pérdida se convierte en una ganancia: la base metafísica y antropológica de la praxeología de Mises. En última instancia, es obvio que la praxeología de Mises basado en Tomás ya no es *la misma* que la de Mises: *es mejor*.

<sup>86</sup> SCG, III, 4.

<sup>87</sup> ST, I-II, Q. I y II.

<sup>88</sup> Además, una mercadería que en el mercado no tenga ningún valor porque nadie la demanda puede tener otro tipo de valores objetivos, además de los morales: estéticos e intelectuales.

refiere a las inclinaciones racionales, habla de la tendencia “a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad”<sup>89</sup>. De lo cual puede inferirse que todo lo que atenta contra la sociabilidad natural del hombre atenta contra el desarrollo de la sociedad y, por ende, contra la naturaleza humana. Pero esta interpretación está explícitamente afirmada por Tomás: “....aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre”<sup>90</sup>. Nuestra conclusión es lo siguiente: aquello que tiene “necesidad de medio”<sup>91</sup> para el desarrollo de la sociedad humana forma parte de la ley natural. Por ende, la cooperación social de la que habla Mises está en sí incluida en la ley y el derecho natural. Fundamentar un derecho natural, en cuanto secundario<sup>92</sup>, en su utilidad social así entendida, es claramente compatible con una filosofía cristiana donde la sociabilidad del hombre es esencial a su naturaleza.

Cabe agregar, además, que Mises explica el paso de la competencia biológica del reino animal a la cooperación social humana por la escasez de recursos<sup>93</sup>. Ha pasado inadvertida también la clara conexión con el pensamiento del Aquinate en este punto: “El hombre es por naturaleza un animal político o social; cosa que ciertamente se pone de manifiesto en que un solo hombre no se bastaría a sí mismo, si viviese solo, en razón de que la naturaleza en muy pocas cosas ha provisto al hombre suficientemente, dándole una razón por la cual pueda procurarse las cosas necesarias para la vida, como ser el alimento, el vestido y otras semejantes, para obrar todas las cuales no basta un solo hombre; por lo cual ha sido naturalmente dispuesto que el hombre viva en sociedad.”<sup>94</sup>.

---

<sup>89</sup> ST, I-II, Q. 94, a. 2c.

<sup>90</sup> SCG, III, 129. Versión castellana de María Mercedes Bergadá, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

<sup>91</sup> ST, I, Q. 82, a. 1c.

<sup>92</sup> “En cuanto secundario” es una denominación tomista de fines del siglo pasado. Refiere a aquellas cuestiones de ley natural que implican una deducción adicional a partir de las inclinaciones básicas de la ley natural. Con respecto al caso de la propiedad, ver Hoffner, J.: *Manual de Doctrina Social Cristiana* (Rialp, Madrid, 1974), sección 3ra., punto 4. El paso adicional que damos nosotros (el agregado del tema del cálculo económico, en el punto siguiente) permitiría hablar de un derecho natural terciario o cuaternario, en cuanto tiene la mediación de una determinada ciencia social en determinada época.

<sup>93</sup> La acción humana, op. Cit., cap. VIII.

<sup>94</sup> SCG, III, 85. Versión castellana, idem.

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

### B.3. La fundamentación misiana del derecho de propiedad en la cooperación social es plenamente compatible con la fundamentación tomista de la propiedad.

Innumerables han sido los debates y posiciones sobre la fundamentación del derecho de propiedad. Desde Locke hasta Buchanan, Nozick y Kirzner<sup>95</sup>, la lista sería interminable. Pero se observa una oscilación entre los que fundamentan la propiedad por sus consecuencias beneficiosas para el orden social, y aquellos que la fundamentan en la naturaleza humana, independientemente de sus consecuencias.

Santo Tomás supera límpidamente este debate entre lo que hoy llamaríamos consecuencialismo y deontologismo moral respecto de la propiedad. Si bien en su época no había distinción entre bienes de consumo y de producción, lo importante es que la propiedad no aparece como un principio fundamental de la ley natural, sino una invención de la razón humana no contraria al derecho natural<sup>96</sup>. Por ello a fines del siglo XIX algunos afirmaron que era “antitomista” el fundamento de León XIII de la propiedad como derecho natural, lo cual dio como resultado la distinción, en cuanto a propiedad se refiere, entre derecho natural primario y secundario<sup>97</sup>, siendo este último una deducción posterior a partir de los principios básicos de la naturaleza humana. *Por ende, que la fundamentación de la propiedad radique en su*

---

<sup>95</sup> Buchanan, J.M.: The Limits of Liberty, University of Chicago Press, 1975; Nozick, R.: Anarchy, State and Utopia, Basic Books, New York, 1974; Kirzner, I.M.: Discovery, Capitalism and Distributive Justice, Basil Blackwell, 1989.

<sup>96</sup> ST, II-II, Q. 66, a. 2 ad 1. Hay que tener mucho cuidado con los términos aquí, y las mediaciones hermenéuticas implicadas en dos horizontes de precomprensión distintos. El término utilizado por Tomás, en la versión latina (Marietti, Roma, 1963) es “ad inventionem”. Cuando nosotros, desde nuestro horizonte cultural, leemos “invención” nos imaginamos al inventor, a “alguien que inventó algo”, lo cual nos puede dar una lectura racionalista de este párrafo de Tomás. Al contrario, en su tradición, la *vía inventionis*, tanto en lo especulativo como en lo práctico, siempre es un ir-hacia, un encontrar, un desarrollo progresivo. Lo afirmado por Tomás no es por ende contradictorio con un desarrollo progresivo de instituciones humanas donde la propiedad ha ido evolucionando durante siglos.

<sup>97</sup> Ver Hoffner, op. Cit.

*utilidad social no le quita, sino que le otorga, su carácter de derecho natural secundario.* Ahora bien: en qué fundamenta Mises la propiedad privada de los medios de producción? En su utilidad a la cooperación social, en su “necesidad de medio” para la realización del cálculo económico<sup>98</sup>. La conclusión, desde un punto de vista iusnaturalista, es clara: los aportes de Mises a la fundamentación de la propiedad privada sobre la base de su teoría del cálculo económico dan más fuerza aún a la fundamentación de la propiedad privada como derecho natural secundario. La combinación de Mises y Tomás, en este punto, permite superar el debate entre consecuencialismo y deontologismo moral en este caso, y terminar con unsuperables aporías sobre la adquisición originaria, el trabajo y otras cuestiones.

#### B.4. El dualismo metodológico de Mises es claramente compatible con el libre albedrío afirmado por toda filosofía cristiana.

Como se sabe, Mises divide a las ciencias en naturales y ciencias de la acción humana, y estas últimas, en praxeología e historia<sup>99</sup>. Lejos está de nuestra intención establecer un paralelismo entre los detalles técnicos de estas discusiones y la visión cristiana del mundo (que, así como no tiene una economía revelada, tampoco tiene una epistemología revelada) sino sólo llamar la atención sobre un detalle: aunque el dualismo metodológico de Mises haya sido exagerado<sup>100</sup>,

---

<sup>98</sup> Mises, L. von: El socialismo [1922], Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires, 1968, y La acción humana, op. Cit., cap. 26.

<sup>99</sup> Op. Cit., cap. II; ver, también, sobre su epistemología en general, Epistemological Problems of Economics [1933], New York University Press, 1981, y The Ultimate Foundation of Economic Science [1962], Sheed Andrews and McMeel, Inc., 1978.

<sup>100</sup> Lo que queremos decir es lo siguiente: Mises afirmó que en ciencias sociales no era posible ningún tipo de testeo empírico dado que tenía en mente la versión positivista (NO porque él fuera positivista) del testeo empírico, a saber, aquella donde no hay interpretación y distingue ingenuamente entre enunciados teóricos y observacionales. Desde esa perspectiva del testeo empírico, es obvio que es imposible en ciencias sociales, pero, después del debate Popper-Kuhn-Lakatos-Feyerabend, ese tipo de testeo empírico es imposible *absolutamente*, y es imposible también, por ende, en ciencias naturales. Lo que estas últimas hacen es una hermenéutica de lo empírico, dada la carga de teoría (“Theory-ladenness”) de la base empírica. Y, por ende, es obvio que las ciencias sociales mucho más interpretan sus “datos” desde lo teórico, dado que la interpretación fenomenológica de las motivaciones del mundo espiritual (Husserl) es esencial para la elaboración de sus conjeturas generales. Por lo tanto, lo que Mises hizo en su época fue totalmente comprensible. Las ciencias sociales están abiertas a

tiene sin embargo como una de sus bases al libre albedrío, afirmado por Mises, aunque su demostración sea incorrecta e incompleta al lado de la de Santo Tomás<sup>101</sup>. Y ese libre albedrío es la base para unas ciencias sociales que nada tienen que ver con el neopositivismo, lo cual establece una línea de diálogo importante con la filosofía social cristiana, pero inadvertido por los problemas arriba referidos. Por otra parte, el análisis praxeológico, que en nuestra opinión es el gran aporte de Mises a las ciencias sociales<sup>102</sup>, no niega el libre albedrío, sino que lo supone<sup>103</sup>. Las deducciones necesarias de la praxeología son deducciones a partir de valoraciones *libremente establecidas*. En la deducción de la ley de la utilidad marginal, esto se ve claramente<sup>104</sup>.

### C. La economía de mercado

Hemos dicho varias veces que los aportes técnicos de la teoría del proceso de mercado son opinables en relación a la fe. Pero la economía de mercado en Mises tiene una peculiar impostación, pues está basada en su teoría de la acción racional, la cooperación social, la utilidad social del derecho de propiedad y su epistemología. Ahora bien, hemos visto que ninguno de esos elementos es contradictorio con una filosofía cristiana fundamental, por más que Mises mismo los haya presentado de algún modo así. Por ende, queda abierto, para el filósofo cristiano, el análisis del proceso de mercado tal cual lo presenta Mises, limpiado ya el terreno de todos esos malentendidos. Por ende, yo lo invito a que descubra un mercado libre que, sobre la

---

cierto tipo de testeo empírico, pero sólo después que éste es re-interpretado desde la fenomenología, la praxeología y la hermenéutica realista del método hipotético deductivo. Hemos esbozado algo de esto en nuestro artículo “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, en Derecho y Opinión, (1997), Nro. 5.

<sup>101</sup> Efectivamente, las afirmaciones de Mises al respecto (Teoría e historia, op. Cit., cap. 5) se quedan cortas en comparación a la fundamentación metafísica del libre albedrío en Sto. Tomás, pero pedirle esa metafísica a Mises es irrelevante. No hay que pedile lo que no tiene. Hay que dárselo.

<sup>102</sup> Ver nuestro art. “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, op. Cit, nota 24.

<sup>103</sup> Hemos desarrollado en detalle este tema en nuestro art. “La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises”, op. Cit., nota 6.

<sup>104</sup> La deducción de la ley de la utilidad marginal es a partir de una escala de fines y medios *libremente establecidos* por el sujeto actuante. Ver nuestra tesis “Fundamentos…”, op. Cit., nota 6.

base de la incertidumbre de la acción humana y la propiedad privada de los medios de producción, tiende a acercar los siempre escasos recursos a las necesidades de la demanda, *lo cual es parte esencial del bien común y la función social de la propiedad*. Lo invito también a descubrir a un Mises que, en 1927<sup>105</sup> y en 1949, en la parte sexta de su tratado de economía<sup>106</sup>, *describe y por ende predice las consecuencias del intervencionismo global y del nacionalismo que estamos padeciendo hoy, que absolutamente lejos están de ser un “capitalismo global”*. Frente a la miseria que nos rodea, frente a los refugiados sin hogar, frente a los muchos sufrimientos que estaría en nuestras manos evitar, no creo que sea una vana invitación. La economía de mercado no es el cielo en la tierra, contrariamente a lo que muchos cristianos pensaron del socialismo. Es, nada más, un sistema que tiene los pies en la tierra, una tierra que siempre es camino hacia el cielo.

---

<sup>105</sup> En su gran y olvidada obra de filosofía política, programática y profética, Liberlismo [1927]; Unión Editorial, Madrid, 1977.

<sup>106</sup> La acción humana, op. Cit. En esa parte trata sobre el mercado intervenido. Su lectura es una explicación asombrosa de lo que *hoy* está pasando. Nos espera, conjeturamos, un largo período de soledad intelectual a los partidarios de la escuela austriaca, si los promotores de los desastres internacionales de hoy en día lo siguen haciendo en nombre de un supuesto capitalismo globalizado. Pero Mises nos dio un ejemplo de vida y honestidad intelectual. Se puso a re-escribir su tratado de economía en la soledad del exilio y en la total soledad intelectual. Si no hubiera sido por su grandeza moral e intelectual, la nueva generación de economistas austriacos en los EEUU, liderados por I.M. Kirzner, no hubiera surgido nunca.



# *Apéndice*

*Versión latina oficial de las citas de los documentos del Magisterio utilizados*

## **Advertencia**

Las citas serán colocadas en el mismo orden en el que fueron citadas en el texto, con el mismo número con el cual fueron citadas.

(2): “...Ast renuntiare nullatenus potest muneri sibo a Deo concredito, ut auctoritatem interponat suam non iis quidem, quae artis sunt, ad quae neque mediis aptis est instructa nec officio praedita: sed in iis omnibus quae ad regulam morum referentur” (DP, Op. Cit.).

(10): “Origine e scopo essenziale della vita sociale vuol essere la conservazione, lo sviluppo e il perfezionamento della persona umana....”. “..La ragione, illuminata dalla fede, assegna alle singole persone e particolari società nell’organizzazione sociale un posto fisso e nobile; e sa, per parlare solo del più importante, che tutta l’attività dello Stato, politica ed economica serve per l’attuazione duratura del bene comune; cioè, di quelle esterne condizioni, le quali sono necessarie all’insieme dei cittadini per lo sviluppo delle loro qualità e dei loro uffici, della loro vita materiale, intellettuale e religiosa...”. En italiano en las Acta Apostolicae Sedis. AAS vol. 35, 1943.

(11): “...commune omnium bonum summam complecti earum vitae socialis condicionum, quibus homines suam ipsorum perfectionem possent plenius atque expeditius consequi”. AAS vol. 55, 1963, p. 259.

(14): “...Cum societatis commune bonum, quod est summa earum vitae socialis condicionum, quibus homines suam ipsorum perfectionem possunt plenius atque expeditius consequi, maxime in humanae personae servatis iuribus et officiis consistat...” (Vaticano II: *Constituciones, Decretos, y Declaraciones*; BAC, Madrid, 1965). La cita anterior de Juan XXIII es la siguiente: “...Verum cum nostra hac aetate commune bonum maxime in humanae personae servatis iuribus et officiis consistere putetur, ...”. AAS vol. 55, 1963, p. 273.

(15): “...gonum illud coomune, cui publicae auctoritates Civitatis serviunt, plene efficitur tantummodo, cum cives de suis iuribus sunt securi...”. AAS vol. 71-1, 1979, p. 299.

(17): "...Or, si l'on ne peut aujourd 'hui nier à l'Etat un droit que lui refusait le libéralisme, il n'en reste pas moins vrai que sa tâche n'est pas, en principe, d'assumer directement les fonctions économiques, culturelles et sociales qui relèvent d'autres compétences;...". AAS vol. 46, 1954, p. 486. En francés en las Actas.

(18): "...sicut quae a singularibus hominibus proprio marte et propria industria possunt perfici, nefas est eisdem eripere et communiti demandare, ita quae a minoribus et inferioribus communitatibus effici praestarique possunt, ea ad maiorem et altiorem societatem avocare iniuria est simulque grave damnum ac recti ordinis perturbatio; cum socialis quaevi opera vi naturaque sua subsidium afferre membris corporis socialis debeat, numquam vero destruere et absorbere". (DP, Op. Cit.).

(20): "...Tutelare l'intangibile campo dei diritti della persona humana e renderle agevole il compimento dei suoi doveri vuol essere officio essenziale di ogni pubblico potere. Non é forse questo che porta con sé il significato genuino del bene comune, che lo Stato é chiamato a promuovere?". AAS Vol. 33, 1941, p. 200. En italiano en las Actas.

(22): "Illud praeterea humanae dignitas personae exigit, ut in agendo homo proprio consilio et libertate fruatur. Quocirca, si de civium coniunctione agitur, est profecto cur ipse iura colat, officia servet, atque, in innumeris operibus exercendis, aliis sociam tribuat operam, suo praesertim impulsu et consulto; ita scilicet ut suo quisque instituto, iudicio, officiisque conscientia agat, iam non commotus coercione vel sollicitatione extrinsecus plerumque adductis; quandoquidem, si qua hominum societas una ratione virium est instituta, ea nihil humani in se habere dicenda est, utpote in qua homines a libertate cohibeantur, qui contra ad vitae progressus, ad perfectio nemque assequendam apte ipsi incitandi sunt". AAS vol. 55, p. 265.

(24): "...L'économie -pas plus d'ailleurs qu'aucune autre branche de l'activité humaine- n'est de sa nature une institution d'Etat; elle est, à l'inverse, le produit vivant de la libre initiative des individus et de leurs groupes librement constitués". AAS vol. 41, p. 285. En francés en las Actas.

(27): "...Verum simul etiam discrepat a consiliis *capitalismi*, quemadmodum is reversa exercetur in consuetudine liberalismi nec non in rei politicas tractandae formis inde manantibus. Hoc altero in

casu discrimen in eo consistit quod aliter ius possessionis ipsum inteligitur. Nunquam traditio christiana ius illud affirmavit veluti absolutum et inviolabile. Contra vero id accepit semper latiore in ambitu communis omnium iuris ad bona totius creationis adhibenda: videlicet *ius privati dominii, quatenus iuri usus communis* destinationique bonorum universalis subicitur". AAS vol. 73, p. 613.

(31): "...Ipsa autem propietas privata et indocem socialem natura sua habet, quae, in communis destinationis bonorum lege fundatur". Vaticano II, Op. Cit.

(35): "Siquidem ius privati dominii, etiam quod ad res attinet dignendis bonis tributas, per omne tempus valet, utpote quod in ipsa contineatur rerum natura, qua docemur singulares homines priores esse civili societate, atque adeo civilem societatem ad hominem tamquam ad terminum dirigi oportere". DP, Op. Cit; N° 109.

(36): "...La fidélité des gouvernants à cet idéal sera au surplus leur meilleure sauvegarde contre la double tentation qui les guette devant l'ampleur croissante de leur tâche: tentation de faiblesse, qui les ferait abdiquer sous la pression conjuguée des hommes et des événements; tentation inverse d'étatisme, par laquelle les Pouvoirs publics se substitueraien indûment aux libres initiatives privées pour régir de façon immédiate l'économie sociale et les autres branches de l'activité humaine". En francés en las Actas. AAS vol. 46, 1954, p. 486.

(37): "...Atque initio statuendum est in rerum oeconomicarum provincia priores tribuendas esse partes privatae singulare hominum industriae, qui quidem vel solim agant, vel cum aliis multiplici ratione consocientur, ad communia commoda sibi comparanda". DP, Op. Cit., N° 51.

(39): "...At liberum certamen, quamquam dum certis finibus contineatur, aequum sit et sanv utile, rem oeonomicam dirigere plane nequit;...". DP, Op. cit.

(49): "...Bona privatum possidere, quod hauto ante vidimus, ius est homini naturale: eoque uti iure, maxime in societate vitae, non fas modo est, sed plane necessarium. Licitum est, quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam. At vero si illud quaeratur, qualem esse usum bonorum necesse sit, Ecclesia quidem sine ulla dibitatione respondet: quantum ad hoc, non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet

de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit: divitibus huius saeculi praecipe...facile tribuere, communicare Nemo certe opitulari aliis de eo iubetur, quod ad usus pertineat cum suos tum suorum necessarios: immo nee tradere aliis quo ipse egeat ad id servandum quod personae conveniat, quodque deceat: nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ubi necessitati satis et decoro datum, afficium est de eo quoel superat gratificari indigenibus. Quo superest, date eleemosynam. Non iustitiae, excepto in rebus extremis, officia ista sunt, sed caritatis christiana, quam profecto lege agendo pretere ius non est. Sed legibus iudiciisque hominum lex antecedit iudicunque Christi Dei,...”. DP, Op. Cit.

(51): "...Ut autem controversiis, quae de dominio officiisque eidem inhaerentibus agitari cooperunt, certos limites ponamus, fundamenti instar praemittendum est, audet Leo XIII constituit, ius nempe proprietatis ab eius usu distingui. Etenim possessionum divisionem sancte servare neque, proprii dominii limites excedendo, alienum ius invadere iustitia illa iubet, quae commutativa audit; dominos autem re sua non uti nisi honeste, non huius est iustitiae, sed aliarum virtutum, quarum officia 'lege agendo petere ius non est.' Quare immerito pronuntiat quidam dominium honestumque eius usum iisdem contineri limitibus; multoque magis a veritate abhorret, ipso abusu vel nonusu ius proprietatis perimi aut amitti". DP, Op. Cit.

(52): "...Fortunam autem suam rite et iuste amplificare non prohibentur quicumque ad bona progignenda dant operam, immo aequum est, ut qui communilitati deservit eamque reddit ditionem, ex auctis communicatis bonis ipse quoque pro sua condicione ditor fiat, dummodo haec omnia cum debito erga Dei leges obsequio et illaesis aliorum iuribus quaerantur et secundum fidei et rectae rationis ordinem adhibeantur". DP, Op. Cit., N° 136.

(59): "Illud itaque statuatur primo loco, ferendam esse conditionem humanam: ima summis paria fieri in civili societate non posse. Agitant id quidem *Socialistae*: sed omnis est contra rerum naturam vana contentio. Sunt enim in hominibus maxima plurimaeque natura dissimilitudines: non omnium paria ingenia sunt, non sollertia, non vniuersitudo, non vires: quarum rerum necessarium discrimen sua sponte sequitur fortuna dispar. Idque plane ad tisus cum privatorum tum communilitatis accommodate; indiget enim varia ad res gerendas facul-

tate diversisque muneribus vita communis; ad quae fungenda munera potissimum impelluntur homines differentia rei cuiusque familiaris". DP, Op. Cit.

(60): "...Praeterea rerum usus temporumque monumenta testantur, ubi populorum regimina privatis hominibus etiam bonorum fructuosorum possessionem non agnoscant, ibi aut violari aut omnino deleri, in praecipuis rebus, humanae libertatis usum; ex quo utique patet libertatis usum a dominii iure pariter tutelam pariter incitamentum reperete". DP, Op. Cit.; N° 109.

(62) : "... qui operae conducendae locandaeque contractum, vi sua iniustum ac proinde in eius locum societatis contractum sufficiendum esse pronuntiant, absone profecto dicunt et prave calumniantur Decessorem Nostrum, cuius Litterae Encycliae 'salariatum' non solum recipiunt, sed in eo ad normas iustitiae regendo diutius versantur". DP, Op. Cit.

(63): "Namque egregie falluntur, qui illud principium vulgare non dubitant, tanti operam valere et tantidem esse remunerandam, quanti fructus aestimantur ex ea parti, ideoque ius inesse operam locanti totum id reposcendi, quod ex eius labore sit effectum; quod quantum a veritate absit, vel ex his patet, quae de re et opera agentes exposuimus". DP, Op. Cit.

(64): "... Antinomia inter laborem et opes 'capitales' originem non dicit ex illa veluti structura ipsius bonorum affectionis neque structura cursus rerum oeconomicarum, si species res omnes. Hic enim cursus universe ostendit laborem et opes 'capitales' quas appellare consuevimus, se invicem pervadere, atque indissolubile vinculum eorum demonstrat". AAS vol. 73, p. 609.

(69): "Quas modo attigimus normas, manifestum est, eas omni tempore et ubique locorum valere; qua vero ratione ad peculiaria rerum adiuncta easdem accommodari oporteat, hoc certe statui nequit, nisi opum, quae praesto sunt, congrua ratio habeatur; quae nimurum opes penes varios populos copia et natura differre possunt et reapse differunt, atque etiam in eadem saepe natione pro mutatis temporibus immutantur". DP, Op. Cit.

(70): "Officinae etiam eiusque susceptoris ratio habenda est in mercedis magnitudine statuenda; iniuste enim immodica salario exquirerentur, quae absque sui exitio atque ex eo consecutura operariorum calamitate, officina tolerare non potest. Quamquam si ob

segnitem vel ignaviam, aut technici et oeconomici progressus incurriam minus lucrum facit, ...". DP, Op. Cit. N° 72.

(72): "Sed in aequa laboris constituenda remuneratione haec etiam opus est perpendantur: quantum primum singuli ad bona oeconomica gignenda conferant; ...". DP, Op. Cit.

(73): "Cui quidem iustitiae officio non uno modo, ut rerum usus docet, satis fit". DP, Op. Cit.

(79): "...Ea quidem consilia respiciunt *compossessionem operis instrumentorum*, operariorum nempe participationem moderationis luctuosa in sedibus bonis gignendis, socios pecuniarios operis ac similia. Quocumque modo concreto varia haec adhibentur consilia, constat nihil minus evidenter ipsam agnitionem meriti loci laboris et hominis huic dediti in cursu bona gignendi flagitare varias accommodations intra ambitum eiusdem iuris possidendi instrumenta bonorum effectionis et quidem inspectis non tantum vetustioribus condicionibus sed ante omnia veritate rerum ac difficultate, ...". AAS vol. 73, p. 615.

(81) : "Hodiernis tamen humanae consortionis condicionibus consultius fore reputamus si, quoad eius fieri possit, contractus operae per societatis contractum aliquantum temperetur, quemadmodum diversis modis fieri iam coepit, haud exiguo operariorum et possessorum emolumento. Ita operarii officialesque consortes fiunt dominii vel curationis, aut de lucris persceptis aliqua ratione participant". DP, Op. Cit.

(82): "On ne serait pas non plus dans le vrai en voulant affirmer que toute entreprise particulière est par sa nature une société, de manière que les rapports entre participants y soient déterminés par les règles de la justice distributive, en sorte que tous indistinctement - propriétaires ou non des moyens de production- auraient droit à leur part de la propriété de tout au moins des bénéfices de l'entreprise. Une telle conception part de l'hypothèse que toute entreprise rentre par nature dans la sphère du droit public. Hypothèse inexacte: que l'entreprise soit constituée sous forme de fondation ou d'association de tous les ouvriers comme copropriétaires, ou bien qu'elle soit propriété privée d'un individu qui signe avec tous ses ouvriers un contrat de travail, dans un cas comme dans l'autre, elle relève de l'ordre juridique privé de la vie économique.

Tout ce que nous venons de dire s'applique à la nature juridique de l'entreprise comme telle; mais l'entreprise peut comporter encore toute une catégorie d'autres rapports personnels entre participants, dont il faut aussi tenir compte, même des rapports de commune responsabilité. Le propriétaire de moyens de production, quel qu'il soit -propriétaire particulier, association d'ouvriers ou fondation- doit, toujours dans les limites du droit public de l'économie, rester maître de ses décisions économiques". AAS vol. 41, p. 285. En francés en las Actas.

(83): "Pareil danger se présente également lorsqui' on exige que les salariés, appartenat à une entreprise, aient le droit de co-gestion économique, notamment quand l'exercice de ce droit relève, en fait, directement ou indirectement, d'organisations dirigées en dehors de l'entreprise. Or, ni la nature du contrat de travail, ni la nature de l'entreprise ne comportent nécessairement par elles-mêmes un droit de cette sorte. Il est incontestable que le travailleur salarié et l'employeur sont également sujets, non pas objets de l'économie d'un peuple. Il n'est pas question de nier cette parité; c'est un principe que la politique sociale à déjà fait valoir et que'une politique organisée sur le plan professionnel ferait valoir plus efficacement encore. Mais il n'y a rien dans les rapports de droit privé, tels que les règle le simple contrat de salaire, qui soit en contradiction avec cette parité fondamentale. La sagesse de Notre Prédécesseur Pie XI l'a clairement montré dans l'Encyclique *Quadragesimo anno* et, conséquemment, il y nie la nécessité intrinsèque d' ajuster le contrat de travail sur le contrat de société. On ne méconnait pas pour autant l'utilité de ce qui été jusqu'ici réalisé en ce sens, de diverses manières, au commun avantage des ouvriers et des propriétaires (AAS vol. XXIII, p. 199); mais en raison des principes et des faits le droit de co-gestion économique, que l' on réclame, est hors du champ de ces possibles réalisations". AAS vol. 42 (1950), p. 487. En francés en las Actas.

(84): En castellano en "Observador Romano" de Bs. As., del 2/3/52.

(85): "Mercedem si ferat opifex satis amplam ut ea se uxoremque et liberos tueri commodum queat, facile studebit parsimoniae, si sapit, efficietque, quod, ipsa videtur natura monere, ut detrac-tis sumptibus, aliquid etiam redundet, quo sibi liceat ad modicum censem pervenire. Neque enim efficaci ratione dirimi caussam, de

qua agitur, posse vidimus, nisi hoc sumpto et constituto, ius privatorum bonorum sanctum esse oportere. Quamobrem favere huic iuri leges debent, et, quoad potest, providere ut quamplurimi ex multitudine rem habere malint”. DP, Op. Cit.

(86): “Cui quidem iustitiae officio non uno modo, ut rerum usus docet, satis fit. Ceteris missis, hodie magnopere optandum est, rationibus quae magis consentaneae videantur, opifices in partem possessionis sensim veniant suae cuiusque societatis; . . .”. DP, Op: Cit. N° 77.

(87): “Est profecto temperatio ac disciplina prudens ad eam rem necessaria ut consensus in agendo fiat conspiratioque voluntatum. Proinde si libera civibus coeundi facultas est, ut profecto est, ius quoque esse opotet eam libere optare disciplinam easque leges, quae maxime conducere ad id, quod propositum est, iudicentur”. DP, Op. Cit.

(88) : “Iam vero, quemadmodum municipii incolae ad fines maxime varios consociationes condere solent, quibus nomen dandi aut secus unicuique est ampla potestas, ita qui in eadem arte versantur, consociationes pariter liberas alii cum aliis inibunt ad fines aliqua ratione cum ipsa arte exercenda connexos. Cum liberae hae consociationes a cl. mem. Decessore Nostro distinete ac dilucide explanentur, satis habemus, id unum inculcare: liberam esse homini facultatem, non solum has consociationes condendi, quae iuris et ordinis sunt privati, sed etiam eam in iis ‘libere optandi disciplinam, easque leges, quae maxime conducere ad id, quod propositum est, iudicentur’. Eadem affirmando est libertas consociationes instituendi, quae artium limites excedant”. DP, Op. Cit. N° 87.

(89): “Cui rerum inclinationi convenienter obsistendi causa, Summus ille Pontifex praecipuas has tradit normas: scilicet rerum oeconomicarum rationem ad moralis vitae rationem esse revocandam, itemque sive singulorum civium sive societatum utilitates cum universorum utilitatibus esse potissime temperandas. Quod quidem, quemadmodum Decessoris Nostri ferunt praecepta, utique poscit, ut primum nemque humanus convictus ordinatim restituatur, societibus minoribus ad res oeconomics et ad profesiones pertinentibus constitutis, quas respublica pro imperio suo non iniunxerit, sed sui sint iuris; . . .”. DP, Op. Cit.

(90): “ In iisdem praesterea Litteris ius a natura datum esse operariis affirmatur, non tantum ut corporati in societas coeant, sive ex solis opificibus, sive ex opificum et dominorum ordinibus conflatas, easdemque in illam formam redigant quam opinentur magis suae artis rationibus idoneam, sed ut etiam ipsi opifices in societibus, quas diximus, ita se, nemine paecludente, libere ac sua sponte movere possint, prouti suae utilitates ferant”. DP, Op. Cit.

(91): “ . . . primarium fundamentum momenti laboris esse hominem ipsum, qui eius est subjectum”. AAS vol. 73, p. 591. El texto de Juan Pablo II que sigue a continuación es el siguiente: “ . . . Inde tamen non consequitur ut opus humanum, obiectiva ipsius ratione spectata, non possit neque debeat ullo modo comprobari atque extolli. Id solum est dicendum primarium fundamentum. . . . ”.

(92): “ . . . Ex contrario quidem agitur de iusta rationabilique rerum dispositia copulatione seu coordinatione, intra quam collocandus in tuto est spontaneus motus singulorum hominum et coetuum liborum, sedium et complexionum localium operis, habita profecto eorum ratione, quae superius de natura subiectiva tradita sunt operis hominum”. AAS vol. 73, p. 623-624.

(103): “ Atque in primis omnium oculos percellit, nostris temporibus non modo coacervari opes, sed inmanem accumulari potentiam et despoticum potentatum oeconomicum penes paucos, qui plerumque non domini, sed depositae rei custodes tantum et administratores sunt earumque nutu suo arbitrioque regunt”. DP, Op. Cit.

(104): “ Haec potentiae et virium accumulatio, recentissimae oeconomiae quasi nativa nota, fructus est quem natura sua protulit infinita competitotum certandi libertas, quae eos tantum superstites relinquit qui plurimum valeant, quod saepe idem est ac dicere, qui omnium violentissime dimicant, qui minime animi conscientiam curant”. DP, Op. Cit.



## **Reflexión final (1984)**

Al terminar de escribir estas páginas, no podemos evitar pre-guntarnos qué significan ellas en el momento cultural en el que han sido pensadas. ¿Por qué han surgido estas reflexiones, como muchas otras sobre el mismo tema -como por ejemplo, las de mi amigo Alejandro Chafuen- un año antes de iniciarse los últimos 15 años del siglo? Y hemos nombrado la palabra *siglo*. Los siglos son como un cierto símbo-lo de la sabiduría contenida en el esperar. Cuántas veces, a quienes nos dedicamos a la ciencia del último por qué (la filosofía), nos gustaría contestar, cada vez que se nos hace una pregunta: “dentro de unos siglos te contesto”.

Estamos razonablemente convencidos de que los frutos del diálogo entre Catolicismo y lo que se llama mundo moderno están recién asomando, en una especie de parto doloroso que esté tal vez en sus momentos definitorios. Estamos viviendo todavía los efectos de ciertos dramas culturales que tienen en el Renacimiento su más clara explicación<sup>1</sup>. Lo que se llama Renacimiento, que la visión ilumi-nista de la historia ha querido muchas veces contraponer al Catoli-cismo, fue en cambio muy probablemente un renovado impulso por la vivencia, tanto en lo individual como en lo social, del equilibrio típicamente católico entre lo natural y lo Sobrenatural. Y el drama cultural que se produce es que determinadas concepciones necesaria-mente resultantes de la vivencia de ese equilibrio -como por ejemplo, una más clara distinción *pero no contradicción* entre los campos de las ciencias positivas, la metafísica y la Fe, una mayor conciencia de las exigencias del Derecho Natural, un estudio más detenido del proceso de división del trabajo, la propiedad y los intercambios- son tomadas luego y deformadas al contraponerlas dialécticamente a lo Sobrenatu-ral y a la Trascendencia. Y llevamos en ello muchos siglos de idas y vueltas. Estamos en una circunstancia cultural donde más que nunca urge clarificar esta cuestión. La razón y la Fe, la libertad y la Gracia, la ciencia y la moral, la autonomía legítima de lo temporal y las exigen-cias de lo Sobrenatural *pueden convivir*, porque entre lo natural y lo Sobrenatural existe distinción, pero no contradicción. La contradic-

---

<sup>1</sup> Agradecemos al P. Francisco Leocata su sugerencia sobre la importancia del tema del Renacimiento para la relación entre Iglesia y Modernidad.

ción entre esos dos campos conduce a la ruina del hombre. Conduce a la ruina de ese hombre que debe salvar su alma, y al mismo tiempo, sin contradicción, vivir dignamente el carácter peregrinatorio de su vida temporal, respetando la dignidad del prójimo y de sí mismo, gozando de la justicia en el marco social, lo cual incluye el respeto a los derechos, la propiedad y la limitación al poder público.

Nosotros anhelamos que en este últimos años del siglo retroceda el totalitarismo y avance el respeto a la dignidad del hombre\*. Todos nuestros esfuerzos de conciliación entre lo aparentemente contradictorio van dirigidos hacia ese objetivo. Sabemos que hemos quedado colocados entre dos fuegos. Pero así lo hemos preferido, antes que quedar descolocados ante nuestra conciencia.

---

\* 2004, 13. Es difícil, ahora, en el 2004, evaluar nuestras esperanzas. Pero por lo que seguimos diciendo, no cejaremos en el empeño de aclarar esta no-contradicción.