

## HAYEK Y LA FILOSOFÍA CRISTIANA

**Gabriel J. Zanotti**

En el presente ensayo se procura demostrar que el eje central del pensamiento de Hayek no es contradictorio con la "filosofía cristiana fundamental". Previa reconstitución lógica del planteamiento hayekiano, Gabriel Zanotti señala que su eje central es la "teoría del orden espontáneo", la cual se funda, a su vez, tanto en la premisa gnoseológica de que el conocimiento humano es limitado como en la noción de que los individuos poseen capacidades y disposiciones innatas de conducta con las cuales se integran a ese orden espontáneo, que se da en los distintos aspectos del quehacer humano (económico, jurídico, político, etc.), y a partir del cual se va construyendo la institucionalidad. Dicho orden espontáneo —según Hayek— no tiene una finalidad.

Las disposiciones innatas en el hombre y, por otra parte, su capacidad de conocimiento limitado, sostiene Zanotti, son perfectamente explicables en la filosofía realista moderada de Santo Tomás. La idea hayekiana de que el orden espontáneo no tiene una finalidad que pueda ser prevista y planificada por una mente humana no es contradictoria con la posibilidad filosófica de que ese orden —espontáneo para el ser humano— provenga de Dios. Es más, Zanotti plantea que el tomismo fundamenta mejor, filosóficamente, la teoría del orden espontáneo.

GABRIEL J. ZANOTTI. Filósofo. Profesor e investigador en la Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas (Eseade) y en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Unsta), Argentina. Autor de libros y ensayos; entre ellos cabe mencionar *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*

En la parte final Zanotti comenta ciertas concepciones de Hayek y su posible compatibilidad con aspectos de la doctrina social de la Iglesia.

### Introducción

**E**l objetivo central del presente estudio es demostrar que el eje central del pensamiento de Friedrich A. von Hayek no es contradictorio con la "filosofía cristiana fundamental".

Al mismo tiempo, y como resultado concomitante, haremos una síntesis expositiva del pensamiento de Hayek, la que será planteada objetivamente y en forma independiente del propósito central referido.

Debemos decir, asimismo, que guiados por la experiencia de otros trabajos similares —especialmente el que hemos realizado acerca de Ludwig von Mises<sup>1</sup>— tenemos ya establecidas metodológicamente ciertas pautas generales para este tipo de trabajo. Ellas son las siguientes: a) la expresión "eje central" hace referencia a la parte fundante del pensamiento de un autor, alrededor de la cual se estructuran lógicamente los demás temas. Esa parte fundante es, pues, una premisa de tipo lógico, y no un ítem histórico del pensamiento de ese autor, lo cual implica que el eje central de un pensamiento puede haber estado constituyéndose a lo largo de toda la historia de los escritos del autor en cuestión y no haber sido necesariamente explicitado por él en una obra en particular. Es lo mismo que si dijésemos que el eje central de la metafísica de Santo Tomás es su teoría de la participación: Santo Tomás no tiene ninguna obra titulada "La participación como eje central de mi pensamiento". Esto debe tenerse muy en cuenta en el caso de Hayek. b) La demostración de la ausencia de contradicción se refiere específicamente a ese eje central. Alrededor de él un autor puede haber planteado muchos temas, algunos necesariamente derivados de esa premisa fundante, otros no. Ahora bien, una vez demostrada la ausencia de contradicción con ese eje central fundante, los temas derivados de él reciben transitivamente la misma ausencia de contradicción. Los otros temas que no derivan necesariamente deben ser analizados

(Buenos Aires: Ed. Belgrano, 1985); *Introducción a la Escuela Austríaca de Economía* (Buenos Aires: Centro de Estudios sobre la Libertad, 1981). Varios de sus ensayos han sido publicados en *Estudios Públicos*, entre ellos "Persona humana y libertad", N° 20 (1985); "Ludwig von Mises y la filosofía cristiana", N° 21 (1986); "Modernidad e iluminismo", N° 35 (1989).

<sup>1</sup> Véase Gabriel J. Zanotti, "Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología", *Libertas* 13 (mayo 1990), Eseade, Buenos Aires.

en cada caso. c) La expresión "ausencia de contradicción" implica que dicho eje central no presenta contradicción lógica con algo, pero ello no implica que se derive necesariamente de aquello con lo cual no se contradice. Esto es importante porque el aporte del autor en cuestión puede tener su nivel de autonomía y originalidad respecto de aquello con lo cual no es contradictorio. Aunque esto suene algo abstracto y tal vez irrelevante, es todo lo contrario. Es como decir que ser un buen jinete no es contradictorio con pilotar un avión. De ser un buen piloto no se deriva necesariamente ser un buen jinete, aunque esto último no sea contradictorio con lo primero. La demostración se hace simplemente porque hay personas empeñadas en afirmar que no se puede ser un buen piloto y un buen jinete al mismo tiempo. d) La demostración de la ausencia de contradicción sigue este esquema central: en primer lugar tenemos el problema de que la fundamentación del eje central en sí está realizada, por parte del autor en cuestión, con elementos cuya gran parte no es compatible con la filosofía cristiana fundamental. Entonces distinguimos entre ese eje central (núcleo) y los otros elementos que lo rodean, la mayoría contradictorios con la filosofía cristiana fundamental (protoplasma). A partir de allí, demostramos que ese eje central en sí mismo es fundable en la FCF,\* y entonces, al mismo tiempo, lo distinguimos y simultáneamente separamos del protoplasma aludido, rodeándolo del protoplasma de la FCF. A la vez, buscamos en el protoplasma elementos también no contradictorios con la FCF y los incorporamos al nuevo protoplasma. Concluido este trabajo de "microcirugía filosófica", queda cumplido el objetivo. e) La expresión "filosofía cristiana fundamental" (FCF) alude a una metafísica creacionista,<sup>2</sup> en la cual se demuestre racionalmente que Dios existe, que El es esencialmente distinto de las criaturas y al mismo tiempo su causa última; que el espíritu del hombre subsiste a la muerte; que éste tiene libre albedrío y que existe un orden moral objetivo. La expresión "cristiana" *no* implica que las conclusiones referidas necesiten una premisa mayor revelada, sino que a) no son contradictorias con el dogma católico; b) pueden haber sido positivamente inspiradas por temas originados en la revelación de dicho dogma (por ejemplo, la reflexión sobre cuestiones filosóficas tales como la distinción entre naturaleza y persona por los dogmas de la Encarnación y la Trinidad). No hay sólo una filosofía cris-

\* FCF: Filosofía cristiana fundamental.

<sup>2</sup> Véase Francisco Leocata, *Del iluminismo a nuestros días* (Buenos Aires: Ed. Don Bosco, 1979), caps. 1 y 11.

tiana fundamental; en la historia de la filosofía se observan varias FCF en competencia, sin contradicción con el dogma (agustinismo, tomismo, tomismo suarista, etc.). En nuestro caso, no por fe, sino por razón, consideramos la filosofía de Santo Tomás como la expresión más acabada de la FCF, y a ella nos referiremos cuando digamos FCF. Lo cual implica que no rechazamos otras FCFs que, por alguna razón, nos convenzan.

Creemos que las aclaraciones metodológicas aludidas son suficientes para aclarar el tipo de trabajo que realizaremos.

## 2. Esquema lógico del pensamiento de Hayek

Habitualmente hay dos modos de exponer el pensamiento de un autor. Uno es el histórico, respetando cierto orden temporal en la exposición de sus obras. El otro es más bien lógico: se elige el eje central fundante de su pensamiento y en función de él se ordenan los demás. Cada sistema tiene sus ventajas y sus desventajas. Nosotros elegiremos el segundo método, simplemente porque nos resulta más sencillo.

Primero diremos, en forma esquemática, cómo se ordena lógicamente el pensamiento de Hayek, y luego especificaremos su contenido. Aclaremos desde ya que, al hacer esto último, la síntesis y el resumen serán inevitables. Cada parte de su pensamiento da para mucho, si se lo trata en detalle.

Hayek parte de una premisa fundante de tipo gnoseológica, que es la limitación del conocimiento humano. Esa premisa es el fundamento de aquello que es el eje central de su pensamiento, que es su teoría del orden espontáneo. Esta teoría se aplica principalmente a tres áreas: a) economía política, b) epistemología, y c) filosofía política. (En estos últimos temas se sigue, más o menos, un orden histórico.) En el área de la economía política desarrolla su teoría del proceso de mercado; la imposibilidad de cálculo económico en la sociedad socialista; su teoría del ciclo económico y sus propuestas teóricas y prácticas de tipo monetario. En el área epistemológica desarrolla la aplicación del OE\* a las ciencias sociales por medio de tres ensayos importantes que ya veremos, con un período más influido por Mises y luego con aportes popperianos, pero siempre bajo el tamiz de su pensamiento original.<sup>3</sup> Y en el área filosófico-

\* OE: Orden espontáneo

<sup>3</sup> Véase Gabriel J. Zanotti, "Caminos Abiertos", obra inédita, presentada al Departamento de Investigaciones de Eseade, 1990.

política desarrolla la aplicación del OE al surgimiento de las instituciones políticas de limitación al poder, lo cual puede subdividirse en los siguientes temas: a) la distinción entre tipos de normas en el sistema político y el surgimiento del *common law*; b) la evolución del sistema político y la cuestión de las tradiciones culturales en competencia; c) la cuestión de la división de poderes en el sistema institucional de limitación al poder y la cuestión de la democracia; d) la crítica al racionalismo constructivista. Todos estos temas están tratados en dos obras sistemáticas, que citaremos más adelante.

Esto implica que el esquema sería el siguiente:

#### PREMISA GNOSEOLÓGICA (protoplasma)

##### TEORÍA DEL ORDEN ESPONTÁNEO (eje **Central**)

- |                       |  |
|-----------------------|--|
| a) Economía           | Proceso de mercado.<br>Debate del cálculo económico.<br>Teoría del ciclo.<br>Teoría monetaria.   |
| b) Epistemología.     | Modelos y hechos en ciencias sociales<br>Particularidades de las ciencias sociales.<br>Predicción en las ciencias sociales.                                    |
| c) Filosofía política | Distinción <i>nomos/taxis</i> ;<br><i>commom law</i> .<br>Evolución de las ciencias sociales.<br>División de poderes/democracia.<br>Constructivismo (crítica). |

### 3. Exposición resumida de los temas enunciados

La expresión "exposición resumida" alude a que trataremos de enunciar en cada caso la esencia de la cuestión, tratando de evitar —aunque la norma tendrá sus excepciones— largas citas textuales. Nuestra interpretación de Hayek no intenta eludir la lectura indispensable para su conocimiento, y, además, esta exposición es instrumental respecto del objetivo central de nuestro estudio, en función de lo cual menos aún intentamos sustituir la lectura de Hayek. Debemos advertir, asimismo, que la demostración de la ausencia de contradicción queda para el próximo punto, no para éste.

Si vamos a hacer una exposición lógica, no histórica, del pensamiento hayekiano, no es extraño que comencemos con su teoría del conocimiento. Todos los autores tienen un metasistema metafísico y gnosológico ontológicamente previo —esto es, condición necesaria para lo demás—, conscientemente o no. En el caso de Hayek, ese sistema es explícitamente planteado a lo largo de toda su obra. Pero una de las oportunidades donde más clara y sintéticamente lo plantea es su pequeño y sustancioso artículo "La primacía de lo abstracto",<sup>4</sup> donde expone las razones últimas de uno de sus puntos favoritos: la limitación del conocimiento humano.

El título del artículo es explícito respecto de lo que Hayek intenta plantear, y que siempre había planteado. Se trata de una toma de posición acerca de la cuestión de los universales y el origen del conocimiento humano. Este último no deriva del encuentro entre una inteligencia desnuda de esquemas previos y datos concretos y singulares, a partir de los cuales se elabora el dato abstracto. Al contrario, Hayek se ubica en un tipo *sui generis* de conceptualismo neokantiano,<sup>5</sup> en el cual: a) lo abstracto y lo universal tienen primacía (esto es, es condición necesaria para) sobre lo particular, y esto, a su vez, porque: b) el ser humano está dotado —previamente a su encuentro con lo concreto— de esquemas clasificatorios previos, fruto de ciertas pautas o disposiciones previas de acción. O sea que, contrariamente a lo que muchas veces se supone, los esquemas universales con los cuales el ser humano aborda el mundo concreto no son fruto de una observación previa, sino que, al contrario, esos esquemas universales son condición necesaria para que los datos de la observación concreta adquieran sentido y relevancia.

Hayek se sirve principalmente de tres fuentes para fundamentar su posición. En primer lugar recurre a los datos de la etología, que nos habla de pautas innatas de acción en los animales. En la evolución filogenética que conduce hacia el hombre, estas pautas habrían evolucionado hacia ciertas capacidades innatas que le permiten desarrollar algunas habilidades, independientemente de la educación formal.<sup>6</sup> Cita, en segundo lugar,

<sup>4</sup> Friedrich A. von Hayek, "Primacía de lo abstracto", *Nuevos Estudios* (Buenos Aires: Eudeba, 1981), p. 31.

<sup>5</sup> Sobre el problema de los universales, véase especialmente E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 1976).

<sup>6</sup> Véase "La primacía de lo abstracto", en *op. cit.*, pp. 34-35. Con "educación formal" nos referimos a los procesos de escolaridad en sentido propio. No, necesariamente, a "sector estatal".

datos de la lingüística (refiriéndose a Chomsky), para ejemplificar una de esas habilidades, esto es, el lenguaje. Y, en tercer lugar, se refiere a la teoría del conocimiento de Popper, según la cual las conjeturas universales son anteriores a cualquier tipo de observación inductiva previa. Esas conjeturas son también fruto de una "evolución emergente",<sup>7</sup> de la cual han derivado disposiciones innatas de acción que al ser humano lo proveen de conjeturas intelectualmente elaboradas para actuar en un mundo cuya esencia queda desconocida.<sup>8</sup> Reiteramos que la lectura de éste y otros ensayos de Hayek al respecto<sup>9</sup> sugieren una interpretación neokantiana de esta posición: la primacía de lo abstracto implica en última instancia la primacía de una serie de *sui generis* categorías a priori (esto es, no las kantianas estrictamente), sobre los datos de un mundo singular y concreto, los que son ordenados por esas categorías. Esto explica perfectamente el agnosticismo metafísico en el cual se ubica permanentemente Hayek.

Nuestro próximo paso será el siguiente: explicaremos lo que en nuestra opinión es el eje central del pensamiento de Hayek, esto es, su teoría del orden espontáneo, y luego diremos cuál es su relación con el punto anterior.

Ante todo, expliquemos cómo se origina la cuestión del orden espontáneo en el pensamiento de Hayek. En 1920 Ludwig von Mises había escrito un artículo en el que sostenía que en el sistema socialista —entendido como el sistema de división del trabajo en ausencia de propiedad privada de los medios de producción— es imposible el cálculo económico. Este es un tema clásico e importante dentro de la Escuela Austriaca de Economía.<sup>10</sup> Expresado de modo muy sintético, digamos que Mises demuestra que un mercado libre —cuya condición jurídica es la propiedad privada— es condición necesaria para la existencia de precios, los cuales a su vez son condición necesaria para evaluar el método menos

<sup>7</sup> Véase Gabriel J. Zanotti, "Popper: Búsqueda con esperanza", obra inédita (1991), parte II, 1.

<sup>8</sup> Ibídem, parte II, 2.

<sup>9</sup> Véase John Gray, "F. A. Hayek y el renacimiento del liberalismo clásico", *Libertas* 1 (octubre 1984).

<sup>10</sup> La bibliografía al respecto es amplísima, pero ésta, junto con una buena sistematización del problema, puede encontrarse en D. Lavoie, "Crítica de la interpretación corriente del debate sobre el cálculo económico socialista", *Libertas* 6 (mayo 1987). Es también muy detallado el trabajo de Cecilia Gianella de Vásquez Ger, "El cálculo económico: Una visión contemporánea", inédito, presentado al Departamento de Investigaciones de Eseade, 1992.

costoso de producción y conjeturar las valoraciones futuras de la demanda. Economistas socialistas tratan de contestar sobre la base del modelo de competencia absoluta, en el cual, conocidos los fines y presuponiendo información perfecta, pueden evaluarse, desde un centro planificador, los medios correspondientes. Hayek desarrolla entonces con más amplitud lo que Mises también había afirmado: la noción de mercado y competencia que tanto él como Mises manejaban —la cual se traspasa luego a la nueva generación de austríacos educados por Kirzner<sup>11</sup>— es distinta. El mercado no es, afirma Hayek, un modelo mecánico estático, en equilibrio, con supuestos de conocimiento perfecto. O sea que rechaza el paradigma habitual de la profesión, a saber, los modelos de competencia perfecta, con sus variantes. Al contrario, el mercado es un proceso esencialmente dinámico, que está en una situación de esencial desequilibrio, y en el cual la información y el conocimiento de oferentes y demandantes son esencialmente limitados e imperfectos. La labor de la ciencia económica es explicar cómo, a partir de esos supuestos, el mercado tiende a la economización perfecta de los recursos, asintóticamente, sin alcanzarla nunca. Hayek desarrolla este tema en una serie de importantes y ya clásicos artículos: "Economics and Knowledge" (1945); "The Use of Knowledge in Society" (1945); "The Meaning of Competition" (1946); y también en "Competition as a Discovery Procedure" (1968),<sup>12</sup> además de desarrollar este tema en dos de sus obras sistemáticas: *Derecho, legislación y libertad*, y en su último libro —excelente resumen de todo su pensamiento— *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*.<sup>13</sup> Hayek advierte, ya desde 1935, que el mercado es un proceso cuyos agentes obran con conocimiento limitado y disperso. Pero la interacción de todos ellos, bajo ciertas condiciones jurídicas, produce un resultado global —la tendencia a la economización de recursos— que no hubiera sido posible de ser planeado por ninguna mente humana sola, pues ninguna puede aisladamente coordinar toda la información necesaria para producir ese resultado (y tal es

<sup>11</sup> Véanse, al respecto, el comentario y bibliografía presentados por I. Sarjanovic, "El mercado como proceso: Dos visiones alternativas", *Libertas* 11 (octubre 1989).

<sup>12</sup> Los tres primeros pueden encontrarse en Friedrich A. von Hayek, *Individualism and Economic Order* (University of Chicago Press, 1948); el último en Friedrich A. von Hayek, *Nuevos Estudios* (pp. cit).

<sup>13</sup> Friedrich A. von Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (Routledge and Chicago University Press, 1988); versión en castellano: *La fatal arrogancia: Los errores del socialismo* (Unión Editorial, Centro de Estudios Públicos [Santiago de Chile], Eseade [Buenos Aires], 1990).



su contestación a la pretensión de coordinación central socialista). Esa información se coordina en el mercado a través de los precios, que son así caracterizados como sintetizadores y coordinadores de información dispersa. La agencia central socialista no puede suplir ese proceso de coordinación: aun en el supuesto de que hubiera logrado estar informada de cuáles fueron las valuaciones de la demanda, no podría saber con certeza cuáles serán. El empresario particular tampoco tiene esa certeza, pero el proceso jurídico de competencia tiende a hacer permanecer en el mercado a aquellos que mejor conjeturan al respecto.<sup>14</sup> Por eso el mercado es un "procedimiento de descubrimiento"; no sobre fines y medios dados, sino sobre fines y medios que deben ser descubiertos. La agencia central socialista, al carecer de los precios, frutos del mercado libre, no puede recurrir a las señales de las que se sirve el agente particular en el mercado para conjeturar sobre las valuaciones de los otros.

La concepción del mercado como proceso, en contraposición a los modelos de competencia perfecta, ha sido uno de los principales aportes de Hayek a la ciencia económica, sobre la base de las enseñanzas de Ludwig von Mises. Pero el lector se preguntará dónde quedó la cuestión del orden espontáneo. Precisamente en que Hayek va advirtiendo, paulatinamente, que el proceso del mercado es un *caso* de orden espontáneo. En efecto, su conclusión en economía es que el orden del mercado es aquel en el cual oferentes y demandantes, con un conocimiento limitado, a través de sintetizadores de información dispersa, que son los precios, producen un resultado global, esto es, la economización de recursos, tal que si tuviera que ser producido deliberada y conscientemente —esto es, planificadamente—, requeriría una mente directriz con un conocimiento total que ninguna de las mentes inmersas en el proceso tiene ni podría poseer. Ahora bien: considerada tal situación en general, Hayek afirma que ese orden espontáneo es el caso general de los órdenes sociales.<sup>15</sup> cómo explicar "que la combinación de conocimientos fragmentados en diferentes mentes produzca resultados espontáneos tales que, si tuvieran que ser producidos deliberadamente, requerirían una mente directriz con un conocimiento total, que ninguna de las mentes inmersas en el proceso posee".<sup>16</sup> De este modo, Hayek advierte que entre procesos naturales

<sup>14</sup> Véanse I. Sarjanovic, *op. cit.*, y E. T. Thomsen, "Precios e información", *Libertas* 11.

<sup>15</sup> Véase Friedrich A. von Hayek, "Scientism and the Study of Society", *The Counter Revolution of Science* (Indianapolis: Liberty Press, 1979).

<sup>16</sup> Así lo habíamos explicado en Gabriel J. Zanotti, "Caminos abiertos" *op. cit.*, cap. 2, 1.

totalmente independientes del hombre y productos técnicos totalmente dependientes de un ordenamiento deliberado y consciente —los artefactos— existe una zona intermedia, los "órdenes espontáneos", fruto de "la acción humana pero no del designio humano".<sup>17</sup> Tener conciencia de esta zona intermedia es indispensable para las ciencias sociales, las que se enfrentan con procesos como el mercado, la moneda, el derecho, las instituciones políticas, que no han surgido de un momento determinado similar a una invención técnica, fruto de una sola mente, pero que tampoco son elementos donde el hombre no interviene, tal como la fauna silvestre. Y lo básico de esos órdenes espontáneos es que su resultado final no ha sido deliberadamente pensado y planeado por ninguno de sus intervinientes, no sólo porque no lo necesitan sino porque además todos ellos operan con un conocimiento limitado tal que les sería imposible planearlo.

No en vano el mercado aparece como uno de los mejores ejemplos de lo anterior. Supongamos que entramos a un supermercado de Nueva York a comprar una campera. En ese hecho cotidiano, aparentemente tan simple, se esconde una infinidad de procesos sumamente complejos. Debemos preguntarnos, a efectos de tomar conciencia de ellos, cuestiones que casi nunca nos planteamos. Primero: ¿tiene alguien el conocimiento para hacer por sí mismo una campera? Pensemos en los complejos engranajes de la cadena de producción que llevaron a ese producto; en la infinidad de oferentes y demandantes que se encontraron en ese proceso, sin conocerse entre sí, sin tener conciencia del resultado final: que alguien, en algún momento X entraría al lugar X a comprar una campera. O sea, hay una infinidad de agentes operando bajo una complejísima división del trabajo, todos ellos con un conocimiento muy parcial del proceso global en el cual están inmersos. Segundo, e íntimamente relacionado con lo anterior, habitualmente encontramos una sección donde hay un determinado número de camperas. ¿Por qué no están los sótanos de ese supermercado inundados de camperas? ¿Por qué no hay camperas por todos lados, que no se pueden vender, y con las cuales los dueños del supermercado no saben qué hacer? Y, al revés: ¿por qué no hay una multitud de gente haciendo cola para comprar una muy pequeña cantidad de camperas? ¿Por qué no hay un faltante generalizado de camperas? Y,

<sup>17</sup> Esta es una importante expresión de Adam Ferguson usada con frecuencia por Hayek. Véase al respecto al artículo de Ezequiel Gallo, "La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith", en *Libertas* 6, IV, 1987.

lo más importante de todo, no hay una oficina gubernamental en Nueva York —al menos, hasta ahora— que se ocupe de la producción, distribución y venta de camperas. Y tal es precisamente la causa de que no existan esos problemas: *hay un orden espontáneo en el mercado cuya coordinación de información a través de los precios resuelve lo que miles de agentes burocráticos no podrían resolver*. Esto que parece hoy, en términos popperianos, corroborado por el fracaso absoluto de las economías centralizadas fue perfectamente visto y previsto por Mises desde 1920 y por Hayek a partir de los años treinta.

Nuestro siguiente paso expositivo es explicar cuál es la relación entre el orden espontáneo y las premisas gnoseológicas anteriormente expuestas. La relación es la siguiente: las disposiciones innatas de conducta y habilidades abstractas, previas a lo concreto, son causa de que individuos con poca instrucción formal, y con conocimiento muy limitado y disperso del proceso en el que se encuentran, formen parte y participen de ese orden espontáneo, en el cual se conectan y coordinan una infinidad de elementos y variables —intenciones, planes y valuaciones humanas diversas— que son inabarcables para quien pretendiera planearlo deliberadamente.<sup>18</sup> Hayek agrega a esto otra premisa de tipo metafísico antes que gnoseológico: niega finalidad a los órdenes espontáneos.<sup>19</sup> La categoría de finalidad queda reservada en su pensamiento para una decisión racional de un orden deliberado. Esto es coherente con su agnosticismo metafísico que le impide afirmar un fin natural, fruto de la racionalidad Divina, a órdenes no planeados deliberadamente por el ser humano. Sobre el tema, como podrá imaginar el lector, deberemos hacer importantes comentarios más adelante.

Establecidas las líneas generales sobre la cuestión del OE (orden espontáneo) veamos sus aplicaciones particulares a los tres aspectos anteriormente referidos (economía, epistemología, filosofía política).

Sobre las aplicaciones a la teoría económica debemos decir, en primer lugar, que dos de ellas, a saber, la teoría del proceso de mercado y el debate del cálculo económico, ya han sido expuestas, porque era imposible explicar *in abstracto* la teoría del OE sin referir su origen *in concreto* en esas dos cuestiones. En segundo lugar, sobre las dos otras materias pendientes —a saber, la teoría monetaria y la teoría del ciclo— nuestras

<sup>18</sup> Véase Friedrich A. von Hayek, "La primacía de lo abstracto", *op. cit.*

<sup>19</sup> Véase Friedrich A. von Hayek, "La confusión del lenguaje en el pensamiento político", *Nuevos Estudios*, (*op. cit.*), p. 65.

referencias serán muy sintéticas, para no salirnos del ámbito de nuestra profesión, y, a la vez, serán referencias cuyo interés central consistirá en mostrar su conexión con el OE.

Como dijimos, no está en nuestro ámbito ni en nuestra intención hacer siquiera una síntesis de los aportes más específicamente técnicos de Hayek en relación a estos temas. Remitimos a la bibliografía correspondiente en cuanto a las fuentes.<sup>20</sup> Lo que debemos apuntar es que la teoría del ciclo económico a veces descrita como teoría Mises-Hayek<sup>21</sup> es un ejemplo claro del tema del orden espontáneo. Por obra de una difundida "vulgata" keynesiana, muchos economistas, y a veces el público interesado en la cuestión, están convencidos de que crisis como la de los años treinta en los EE.UU. surgen de un defecto intrínseco al sistema de libre mercado, el que las autoridades gubernamentales por medio de oportunas políticas de expansión y retracción monetaria en el mercado de capitales deberían estar permanentemente corrigiendo. Pero la verdad es estrictamente la contraria. Las crisis cíclicas son el resultado de la intervención gubernamental en el mercado de capitales, a través de la cual la tasa de interés de mercado es artificialmente rebajada por una expansión de la oferta monetaria por parte del Estado. De ese modo, la tasa de interés aparece en el mercado alejada artificialmente de la tasa de interés originaria, que, rápidamente descrita, es aquella que señala la cuantía de ahorro existente. La tasa de interés de mercado tiene otros elementos, como la influencia del poder adquisitivo de la moneda y el factor riesgo. Y uno de los ejemplos del OE en el proceso de mercado es que, mediante su dinámica permanente, la tasa de interés de mercado tiende a acercarse a la tasa de interés originaria. Los empresarios pueden equivocarse en cuanto a la estimación de rentabilidad que hacen de su proyecto de inversión, en la que deben tener en cuenta la tasa de interés de retorno (en breve: la posibilidad de que la rentabilidad de su proyecto cubra el costo de la tasa de interés). Pero, precisamente, en situación de libre entrada al mercado y

<sup>20</sup> Véanse al respecto las siguientes obras de Friedrich A. von Hayek, *The Pure Theory of Capital* (University of Chicago Press, 1941; Midway Reprint, 1975); *Profits, Interest and Investment* [1939] (Clifton: Augustus M. Kelly, Publishers, 1975); *La teoría monetaria y el ciclo económico* [1932] (Madrid: Espasa-Calpe, 1936); *Prices and Production* (Augustus M. Kelly, Publishers, 1931).

<sup>21</sup> Se puede considerar, en efecto, que hay una "teoría unificada" de Mises y Hayek al respecto, que es como una síntesis de sus respectivos aportes. La contribución de Mises puede verse perfectamente sistematizada en el capítulo 20 de su tratado de economía: *Human Action*.

ausencia de protecciones especiales sólo tienden a permanecer en el mercado aquellos que conjeturan exitosamente sobre la rentabilidad de su proyecto. Esta parte de la explicación es clave para entender por qué prevalece en el mercado libre una tendencia al ajuste entre oferta y demanda, y no lo contrario. Y, en el caso del mercado de capitales, en tanto éste sea libre y no sea perturbado por intervenciones especiales o protecciones, el ajuste entre "oferta de bienes futuros" (ahorro) y "demanda de bienes futuros" (inversión) se produce por el mismo motivo. Y lo que funciona allí como sintetizador y conector de información dispersa es la tasa *libre* de interés de mercado.

Si las autoridades gubernamentales deciden rebajar (habitualmente mediante un aumento de oferta gubernamental de moneda que hace las veces de aumento de la capacidad crediticia) la tasa de interés, lo que están haciendo es, en rigor, falsear la información que proporciona la tasa de interés respecto de la cuantía de ahorro disponible. Engañados por esa tasa que refleja una cuantía de ahorro adicional que en realidad no existe, los empresarios encaran proyectos de inversión adicionales a lo que un proceso de mercado hubiera señalado. Una vez que cesa la expansión, la tasa de interés sube reflejando la oferta real de ahorros existente. Los proyectos, en ese entorno, comienzan a quebrar. Es el momento de la crisis.

Volvemos a reiterar que no pretendemos explicar esta teoría en detalle. Nuestro propósito, en cambio, es mostrar de qué modo este aporte de Hayek —que refuta a Keynes— tiene totalmente implícita su tesis global del OE. La intervención del Estado en las tasas de interés cambia el OE del mercado libre por un desorden deliberado, fruto de la acción de aquellos que creen que están ordenando lo desordenado, y en realidad están haciendo exactamente lo contrario.

Las teorías monetarias de Hayek, íntimamente conectadas con lo anterior, transcurren por carriles parecidos. La moneda es uno de los ejemplos más claros de OE. Surge, precisamente, no como fruto de una invención deliberada, de una sola mente, sino como el resultado de un largo proceso en el cual oferentes y demandantes van pasando del trueque a formas más elaboradas —esto es, indirectas— de intercambio, mediante una mercancía demandada libremente, como medio de intercambio general, en competencia con otras mercancías. La cuantía de moneda circulante, así como su precio —su poder adquisitivo—, quedan determinados por su oferta y demanda en un mercado abierto a la competencia de otras monedas. Esto último —crónicamente impedido por los intervencionistas gubernamentales típicos del siglo XX— es lo que garantiza que no haya

inflación, pues un mercado libre deja naturalmente de demandar y utilizar una moneda cuyo precio (poder adquisitivo) comienza a bajar. Pero ese OE del mercado es quebrado cuando el Estado intenta monopolizar la moneda y regular su oferta, sea cual fuere el aspecto cuantitativo de esa regulación. Para la Escuela Austríaca —específicamente para Mises y Hayek— puede, en ese sentido, haber inflación aunque los precios se mantengan estables o bajen, porque en términos relativos la intervención del Estado los puede hacer más altos de lo que hubieran sido en un mercado libre de moneda.

No casualmente una de las últimas intervenciones técnicas de Hayek en este punto fue su propuesta sobre desnacionalización de la moneda,<sup>22</sup> la que consiste esencialmente en la eliminación del curso forzoso. Esta propuesta, que parece una locura a quienes consideran la intervención del Estado en la moneda como algo más o menos decidido por Dios desde toda la eternidad, es sin embargo volver simplemente al OE el aspecto monetario. No habrá desorden alguno, porque la demanda del mercado establecerá cuál es la moneda con mayor poder adquisitivo, de igual modo que en el mercado internacional de divisas, donde afortunadamente todavía no existe una autoridad gubernamental mundial en el tema monetario.

La conexión de este tema con el anterior es clara. En primer lugar, la expansión de la oferta estatal de moneda en el mercado de capitales es inflacionaria, porque inflacionario es, según hemos visto, cualquier expansión de moneda por parte del Estado. En segundo lugar, un mercado libre de monedas es claramente compatible con la no existencia de un banco central estatal, lo cual es, a la vez, compatible con la no intervención del Estado en las tasas de interés. Una baja de las tasas de interés de mercado, en tales condiciones, sólo puede provenir de un aumento de ahorro, para lo cual el mercado libre funciona como condición. En tercer lugar, la inflación resultante de la intervención gubernamental hace subir, a largo plazo, la tasa de interés, lo cual es lo contrario de lo que se quiere lograr. Y, en cuarto lugar, el aumento de la ocupación a la que se quiere llegar con la intervención tampoco se logra, dado que a la desocupación friccional, fruto de los proyectos quebrados de inversión, se agrega la "institucional", producto de los salarios mínimos fijados por el Estado. Conclusión general: las crisis cíclicas, la inflación, la desocupación, son

<sup>22</sup> Véase Friedrich A. von Hayek, *La desnacionalización de la moneda* (Buenos Aires: Fund. Bolsa de Comercio de Bs. As., 1980).

efectos de las intervenciones gubernamentales, y no del OE del mercado libre.

Finalizada esta breve descripción de los aportes técnico-económicos de Hayek, pasemos a su epistemología general.

En otra oportunidad hemos descrito esta cuestión, relacionándola también con la filosofía cristiana.<sup>23</sup> El tratamiento será ahora más general.

Los aportes epistemológicos de Hayek pueden encontrarse ante todo en estos tres importantes ensayos: "Scientism and the Study of Society" (1942); "Degrees of Explanation" (1955); y "The Theory of Complex Phenomena" (1964).<sup>24</sup> Aclaremos una vez más que hemos dicho "ante todo", puesto que no sólo estos aportes se encuentran desplegados en toda su obra, sino además varios de los artículos citados al principio son también en sí mismos contribuciones epistemológicas.

En "Scientism and the Study of Society" Hayek sistematiza cuatro cuestiones. En primer lugar, cuáles son los "hechos" en ciencias sociales. Destaca al respecto que las ciencias sociales no se manejan con objetos del mismo tipo físico que las ciencias naturales, sino con conceptos que emergen de las intenciones de las personas interactuando. Es decir, lo que a la economía interesa sobre la moneda no son las propiedades físicas del oro o la plata, sino que constituye un medio de intercambio general. Ahora bien, esa noción depende del "para qué" utilizan las personas esos elementos en una determinada interacción; y así con todas las demás cuestiones. Esto implica, en segundo lugar, una crítica al colectivismo metodológico, según el cual las ciencias sociales podrían estudiar agregados (o conceptos generales) que "no" se reduzcan en su origen a la interacción de determinadas personas individuales. Y ello no es así precisamente, dado el punto anterior. La moneda, por ejemplo, como concepto general, es inexplicable sin referir su origen a una interacción entre personas. Esto es lo que Hayek defiende como individualismo metodológico.

La perspectiva gnoseológica de Hayek para defender ambas cosas (cuáles son los "hechos" de las ciencias sociales y el individualismo metodológico) es nominalista y neokantiana. Esto es, Hayek relaciona el individualismo metodológico con el individualismo ontológico, según el cual sólo existen individuos, y las esencias universalizadas en nuestra

<sup>23</sup> En Gabriel J. Zanotti, "Caminos Abiertos", *op. cit.*

<sup>24</sup> El primero en Friedrich A. von Hayek, *The Counter Revolution of Science*, (*op. cit.*); los dos últimos en Friedrich A. von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (University of Chicago Press, 1967).

mente no tendrían fundamento real. La perspectiva neokantiana acompaña coherentemente a lo anterior. Los conceptos generales según los cuales estudiamos esas interacciones individuales no refieren a una esencia realmente existente, sino que son modelos generales mentalmente previos a cualquier observación (ya hemos visto este punto), lo cual Hayek relaciona, a su vez, con la limitación del conocimiento y el OE, tema que sería el tercer punto de este ensayo, y que ya hemos planteado.

El cuarto punto es uno de los más importantes de este ensayo. Hayek se ubica en una posición dualista metodológica en ciencias sociales, también sobre la base de los puntos anteriores. Para Hayek, siguiendo en esto la tradición de la Escuela Austríaca, las ciencias sociales tienen un objeto y método distintos a las naturales. No pueden utilizar el método inductivista de estas últimas. Al contrario, elaboran modelos generales de análisis de las interacciones sociales, a partir de los cuales se deducen determinadas consecuencias. Esas consecuencias son poco aptas para predecir el resultado preciso de una situación particular; no podrían ser verificadas según experimentos controlados, pero podrían ser desprobadas (falsadas) por la observación de eventos que serían imposibles según el modelo. Con ello Hayek se coloca en una posición totalmente antipositiva en ciencias sociales. En esto radica una de las consecuencias más importantes de esta concepción hayekiana: las ciencias sociales, y por lo tanto también la economía, no tienen por qué copiar el método de la física, o lamentarse por no haberlo alcanzado todavía, porque sus objetos y métodos de estudio son totalmente distintos. Analizaremos más adelante las consecuencias importantes de este punto desde una perspectiva ética y antropológica. Por ahora, destaquemos que Hayek tiene razón en que las ciencias sociales no usan el método inductivo; lo interesante es que Popper le señala, poco tiempo después,<sup>25</sup> que eso no es así no sólo respecto de las ciencias sociales, sino también con *toda* ciencia. Esto es: según Popper, *ninguna* ciencia utiliza el método inductivo y, en ese sentido, el modelo que Hayek propone para las ciencias sociales es el modelo que debe usar toda ciencia. Con lo cual, en la perspectiva popperiana, el dualismo metodológico hayekiano, correcto si lo comparamos con un monismo metodológico proveniente de un inductivismo rígido, se transforma en un monismo metodológico amplio, conforme al cual todas las ciencias, aunque con objetos diversos, tienen un método hipotético-de-

<sup>25</sup> En Karl Popper, *La miseria del historicismo* [1944] (Madrid: Ed. Taurus, 1961; Alianza ED., 1973), cap. IV.



ductivo según el cual se propone, previamente a la observación, una hipótesis o conjetura o modelo general del cual se desprenden ciertas consecuencias, no verificables, sino en todo caso falsables.<sup>26</sup>

Hayek aceptó, aunque con algunas restricciones, estas aclaraciones popperianas. Esto es lo que observa en su ensayo de 1955 "Degrees of Explanation". Cabe señalar que tal trabajo se encuentra en el libro *Studies in Philosophy Politics and Economics*, en cuyo prefacio, de 1966, afirma que Karl Popper —a quien dedica el libro— le ha enseñado que los científicos de las ciencias naturales no sólo no hacen lo que muchos de ellos dicen, sino que además instan a los representantes de otras disciplinas a imitar aquello que en realidad no hacen; pero que él va a seguir insistiendo en las peculiaridades de las ciencias sociales porque muchos de sus exponentes siguen tratando de imitar lo que erróneamente creen es el método de las ciencias naturales.<sup>27</sup>

En ese sentido, Hayek hace un reconocimiento general a los aportes metodológicos popperianos, pero advierte que su interpretación demasiado literal en las ciencias sociales puede llevar a confusión. No hay que olvidar, dice, en orden a su argumentación, que muchas veces son las ciencias sociales las que plantean permanentemente nuevas conjeturas para ser corroboradas; pero hay otras que toman esas conjeturas ya confirmadas y las aplican para la resolución de problemas más particulares (como la meteorología, por ejemplo). En ciencias sociales, continúa Hayek, esto implica que se puede usar una serie de hipótesis, en principio bien corroboradas, y deducir a partir de ellas, no recurriendo permanentemente a la verificación empírica, ni de los puntos de partida ni de las conclusiones. Evidentemente, Hayek piensa en el caso de la economía, donde se parte de principios básicos de la conducta humana y se infieren conclusiones a partir de ellos. Hayek no excluye, sin embargo, algún tipo de testeo empírico. Eso queda en principio aclarado en el ensayo "The Theory of Complex Phenomena" (1969) [*Studies in Philosophy Polines and Economics*, 1967].

En nuestra opinión, la parte más relevante de este ensayo es la explícita traslación epistemológica de la teoría del OE, especialmente en cuanto a sus posibilidades predictivas, cuestión que se preanunciaba ya en

<sup>26</sup> Véase Gabriel J. Zanotti, "Popper: Búsqueda con esperanza", obra inédita (1991) parte 1, punto 6.

<sup>27</sup> Friedrich A. von Hayek, *Studies in Philosophy, Polines and Economics*, (op. cit.), p. 3.

"Scientism and the Study of Society" (1942) [*The Counter Revolution of Science*, 1979]. Es la cuestión de la "predicción de modelos con información incompleta" (*pattern predictions*). Esto no es nada más ni nada menos que decir que la conjetura general que realizan las ciencias sociales implica un modelo sobre el OE en cuestión que se esté analizando. La limitación del conocimiento del OE no sólo queda entonces del lado de sus participantes, sino también del dentista social que está elaborando el modelo. El resultado global del OE es la predicción general prevista por el investigador, quien, por supuesto, no conoce la totalidad de factores que entran en juego en un proceso tan complejo, implicado esto, además, por el indeterminismo intrínseco a la conducta humana, como agregaría Popper, o por su libre albedrío, como diría Santo Tomás. Pero eso significa que la capacidad predictiva de las ciencias sociales es restrictiva: son predicciones generales, no particulares y específicas. Y, en principio, la única posibilidad de testeo empírico sería la observación de acontecimientos que, de acuerdo al resultado general previsto, serían imposibles. Obviamente, esto no entraña una falsación segura de la conjetura —como tampoco lo hace en ciencias naturales—. <sup>28</sup> Sólo implica la advertencia de que hay algún problema; eso es todo.

Así como la teoría del OE tiene una aplicación en economía, epistemología y filosofía política, esta teoría epistemológica tiene una aplicación reduplicativa, a su vez, en economía y filosofía política. La teoría del proceso del mercado es en sí una *pattern prediction*, y la teoría de la evolución de los sistemas políticos por las tradiciones institucionales en competencia es otra *pattern prediction*.

Esto último nos sirve como introducción al tercer aspecto del pensamiento hayekiano que intentaremos brevemente describir: su filosofía política.

Este tercer aspecto se encuentra sistematizado, sobre todo, en dos tratados: *Los fundamentos de la libertad* (1960) y *Derecho, legislación y libertad* (1974). <sup>29</sup> También puede accederse más resumi-

<sup>28</sup> Es a partir del debate Popper-Lakatos que sabe que así como no hay verificaciones con *certeza*, tampoco hay falsaciones con *certeza*. Lo que es falsado es un conjunto compuesto por las múltiples partes de la conjetura en cuestión más la multiplicidad de condiciones iniciales conocidas. La falsación no puede establecer qué parte de ese conjunto es el que está fallando.

<sup>29</sup> Véase Friedrich A. von Hayek, *The Constitution of Liberty* (Londres: Routledge and Kegan Paul, University of Chicago Press, 1960); y Friedrich A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (University of Chicago Press, 1973), tomo I; (1976) tomo II; (1979) tomo III. [Traducción castellana: *Los fundamen-*

damente a sus principales ideas en la segunda parte de *Nuevos estudios*.

En nuestra opinión, la filosofía política de Hayek podría sistematizarse en los siguientes puntos: a) el sistema de normas en el orden político; b) el *common law*; c) el sentido de la división de poderes en el ideal de gobierno limitado; d) la crítica al racionalismo constructivista; e) la evolución del sistema político.

Hayek realiza una distinción de normas en el sistema político-institucional sobre la base de su distinción entre el orden espontáneo y el deliberado. Del orden espontáneo surgen las normas tipo "nomos", y del orden deliberado, las normas tipo "tesis".

Las primeras emergen de una evolución no deliberada, según la cual el sistema judicial ha ido estableciendo las libertades y garantías individuales en la resolución de casos concretos. Estas normas, que estructuran el eje central del derecho, son normas "generales de conducta justa", aplicables después a todos por igual, y son ellas, en sí mismas, el fundamento de que el poder del Estado debe ser limitado.

Las normas tipo "tesis", en cambio, son deliberadas, esto es, planeadas para el logro de un fin específico relacionado con la administración concreta de un poder estatal. Normas tales como el presupuesto de un municipio, el monto y el tipo de impuesto y/o la administración de algún bien público a su cargo (que Hayek no descarta) constituyen ejemplos de este tipo.

Como puede observarse, esta teoría política de Hayek no es un modelo abstracto, si por tal entendemos elaborado con independencia de una situación histórica concreta y su contexto cultural. Está pensada desde la base de la evolución del *common law* inglés, sistema judicial que, por medio de la resolución de casos concretos, fue descubriendo las libertades individuales desde mucho antes de lo que habitualmente se denomina la modernidad.<sup>30</sup>

La evolución de las instituciones políticas que limitan los poderes estatales en función de esas libertades está planteada sobre las mismas bases. El establecimiento de un "poder legislativo" no fue, en Inglaterra, el resultado de una concepción según la cual el derecho se planifica

*tos de la libertad* (Madrid: Unión Ed., 1975); y *Derecho, legislación y libertad* (Madrid: Unión Editorial, 1978), tomo I; (1979) tomo II; (1982) tomo III.]

<sup>30</sup> Véase al respecto el artículo de Ricardo Rojas, "El orden jurídico espontáneo", *Libertas* 13 (mayo 1990).

deliberadamente por un poder colegiado, sino un intento teórico-práctico para limitar los poderes del monarca. La división de dos Cámaras, la de los Lores y de los Comunes, respondió al mismo espíritu. La primera era un elemento aristocrático que defendía el derecho, no sancionado por esa Cámara, sino ya existente en el *common law*. La segunda tendría por función ocuparse de aquellas normas tipo *taxes* que son precisamente lo que Hayek llama "legislación", a diferencia del derecho. El poder "legislativo", pues, no elabora el derecho; éste se encuentra ya existente en el *common law*. Aunque este espíritu degeneró posteriormente, por influencia de la concepción roussoniana, muestra claramente una noción donde las libertades individuales son máximamente autónomas de las voluntades arbitrarias de los poderes del Estado, ya sea un solo gobernante o una cámara colegiada. Ni uno, ni una minoría, ni una mayoría, tienen en esta concepción poder decisorio alguno sobre el derecho, cuyo eje central son las libertades individuales.

Cuando Hayek habla del aporte norteamericano, esto es, el constitucionalismo,<sup>31</sup> se observa claramente esta concepción. La Constitución federal norteamericana —en cuyas ventajas y desventajas no nos detendremos ahora—<sup>32</sup> no tuvo al principio la necesidad de declarar expresamente un cuerpo de derechos individuales. El sistema institucional no los estaba introduciendo en el contexto cultural, sino que *ya estaban allí*. Y era así porque vivían según el *common law* que habían llevado desde su contexto cultural británico. Los ingleses y norteamericanos no planearon, y después intentaron aplicar, un sistema de libertades individuales. Simplemente, un orden espontáneo las plasmó en su contexto cultural, las vivieron y después reflexionaron sobre ellas. La importancia de la tradición cultural en el pensamiento hayekiano es sencillamente vital.

Esta es la razón por la que Hayek critica tan intensamente el constructivismo racionalista en el orden político.<sup>33</sup> Esta corriente, que Hayek identifica con lo que él denomina liberalismo francés o continental, proviene del Iluminismo racionalista dieciochesco aplicado al orden

<sup>31</sup> En Friedrich A. von Hayek, *Los fundamentos de la libertad* (op. cit.), cap. XII.

<sup>32</sup> Véase al respecto Alberto Benegas Lynch, "Los papeles antifederalistas", *Libertas* 10 (mayo 1989).

<sup>33</sup> Especialmente en *Nuevos estudios* (op. cit.), segunda parte, y en *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (op. cit.), caps. 5 y 6.

político,<sup>34</sup> y da como fruto la concepción roussoniana del orden político y democrático. Según esta concepción (independientemente del problema de la exégesis de los textos de Rousseau), la sociedad y su orden serían fruto de un planeamiento deliberado de la inteligencia humana, con independencia de las tradiciones culturales existentes. Esta concepción puede estar mezclada con muchos elementos, de diversos orígenes, tales como una idea positivista de la ley, o una idea donde la ley es el resultado de la voluntad general, o una noción donde hay un derecho natural racionalísticamente concebido como una deducción *in abstracto* e independiente de circunstancias históricas, lo cual puede ser concomitante con sistemas de codificación al estilo francés; también puede estar ligada a una noción donde el "Estado-nación" unifica culturalmente a las personas por medio de políticas educativas estatales y, además, cubre a las personas en los aspectos de salud y seguridad social. E, incluso, el racionalismo constructivista está ligado, según Hayek, al origen del socialismo y los diversos totalitarismos. Todos estos elementos, obviamente, no son compatibles con la tradición de las libertades individuales tal cual habían sido concebidas en la "tradición del orden social espontáneo",<sup>35</sup> según la cual las instituciones humanas son fruto —como dice reiteradamente Hayek, citando a Ferguson<sup>36</sup>— de la acción humana pero no del designio humano.

Observemos lo que hemos dicho recién. Ello introduce a uno de los aspectos más complejos del pensamiento de Hayek. Las instituciones protectoras de las libertades individuales "también" han surgido de la evolución de un orden espontáneo. ¿Qué está diciendo Hayek con esto? ¿Que las instituciones políticas del gobierno limitado surgen necesariamente de una evolución social? ¿Que la razón humana nada tiene que hacer en cuanto a propuestas institucionales concretas?

<sup>34</sup> Empero, opinamos que tanto Hayek como varios tomistas se equivocan al colocar en R. Descartes el origen de ese racionalismo. El racionalismo cartesiano era un sistema "metafísico", actitud que nada tiene que ver con el cientificismo positivista del racionalismo criticado por Hayek. Por otra parte, consideramos falsa la tan extendida opinión de que el sistema de Descartes es idealista, como también consideramos falso que su *cogito* tiene implícito un principio de inmanencia que después concluye en Hegel. Pero sobre estas cuestiones no nos podemos extender en este momento y, además, las tenemos recién en la etapa de su primera investigación.

<sup>35</sup> Véase el artículo de Ezequiel Gallo, "La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith", *Libertas* 6, IV, 1987.

<sup>36</sup> *Ibíd.*

En nuestra opinión, ninguna de las dos cosas; aunque reconocemos que los textos hayekianos al respecto son de hermenéutica compleja. Hayek toma una tradición de pensamiento<sup>37</sup> en la cual la naturaleza humana es una mezcla de sentimientos altruistas y egoístas *razonables*. Habitualmente, en la mayor parte de los seres humanos, que no son ni santos ni criminales absolutos (el criminal absoluto sería el egoísta irracional), la preocupación por los demás está balanceada por una preocupación por el bienestar propio y el de la familia, lo cual lleva a buscar relaciones pacíficas con el vecino. Esto no es necesariamente así, pero explica el surgimiento de ciertas instituciones que paulatinamente van definiendo los derechos de cada persona, garantizando así un libre intercambio en paz, y, al mismo tiempo, ciertas limitaciones a los poderes públicos en función de esos derechos. Una tradición cultural con dicha tendencia va maximizando las posibilidades de libertad individual, que para Hayek sería el valor moral fundante. Ahora bien, esa tradición cultural se encontrará en competencia con otras tradiciones que posiblemente fueron por el lado contrario. La paz y mayor productividad de las primeras contrastarán con la violencia y miseria de las segundas. Ese contraste, debido a dicha naturaleza humana, que es mezcla entre altruismo y egoísmo razonable, provocará, conjeturalmente, una tendencia a la imitación del primer tipo de tradición cultural.

Epistemológicamente, se observa que hemos descrito un modelo general, conjetural en sí mismo, del orden espontáneo en materia político-institucional. Hayek no dice, pues, que la evolución cultural que plantea sea necesaria, sino que establece el resultado *conjetural* de una competencia de tradiciones. A su vez, no es verdad que en este proceso la inteligencia humana nada tenga que proponer. Al contrario, este proceso se nutre de las variadas propuestas de reforma institucional que diversos seres humanos hayan realizado; pero cada una de esas propuestas no es en sí misma el sistema social perfecto y definitivo, sino una parte de esa información dispersa que el orden espontáneo conduce a un resultado institucional que en su globalidad no podría haber sido diseñado enteramente por ninguna mente aislada de la tradición cultural en cuestión.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> *Ibíd.* Véase asimismo el artículo de Ezequiel Gallo, "La Ilustración escocesa", *Estudios Públicos* 30 (otoño 1988), Santiago de Chile.

<sup>38</sup> Véase al respecto E. Zimmermann, "Hayek, la evolución cultural y sus críticos", *Libertas* 6 (mayo 1987).

#### 4. Análisis comparativo con la filosofía cristiana fundamental

No vamos a aclarar nuevamente el significado de "filosofía cristiana fundamental" (FCF), ni tampoco el método de análisis que utilizaremos a continuación, pues tales cosas fueron aclaradas al principio. El análisis comparativo será realizado según el orden de los temas planteados.

En primer lugar, comenzaremos con la fundamentación filosófica que Hayek da a su posición sobre el conocimiento limitado, que es esencial para la tesis del OE. Recordemos que Hayek fundamentaba su posición gnoseológica en un neokantismo *sui generis*, según el cual hay en la persona disposiciones cognoscitivas innatas que le permiten, consiguientemente, participar de órdenes sumamente complejos sin necesidad de instrucción formal. Eso estaba rodeado también por un nominalismo ontológico y gnoseológico y, además, la negación de la causa final para los OEs (órdenes espontáneos).

Nuestra tesis será la siguiente: las cuestiones que Hayek explica mediante su teoría del conocimiento —a saber, la existencia de un OE fundado en el conocimiento limitado de sus participantes—, *no implican necesariamente* la posición filosófica que Hayek sostiene. Dicho de otro modo: *que el conocimiento humano es limitado —premisa básica para el OE— puede ser explicado perfectamente por el realismo moderado de Santo Tomás de Aquino.*

Al comparar algunas posiciones popperianas con Santo Tomás, habíamos hecho un trabajo similar.<sup>39</sup> En primer lugar, Santo Tomás da gran importancia a la cuestión de los "sentidos internos",<sup>40</sup> entre los cuales, en los animales, se destaca —mediante un incipiente análisis "etológico"— el papel de la "estimativa", la capacidad interna que permite al animal la distinción entre lo útil y lo inútil a efectos de su supervivencia. En el ser humano, el sentido interno más alto es el *cogitativo*. La capacidad cogitativa sintetiza en una unidad todo el conocimiento sensible, lo cual permite a la inteligencia tanto la abstracción de la imagen como el conocimiento indirecto de lo singular material.<sup>41</sup> Ahora bien, todas las potencias, tanto sensibles como intelectuales, están unificadas por su origen

<sup>39</sup> Véase Gabriel J. Zanotti, "Popper: Búsqueda con esperanza", inédito (1991), parte I 1.

<sup>40</sup> Véase Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q. 78, a. 3 y 4.

<sup>41</sup> Véase C. Fabro, *Percepción y pensamiento* (Pamplona: Eunsa, 1979).

"ontológico", a saber, lo que en Santo Tomás es el principio organizativo último del ser humano, que es su forma sustancial racional, de tipo espiritual. Esto implica dos cosas: a) las vidas vegetativa, sensitiva y racional se encuentran *unificadas* por la forma sustancial: b) la vida racional humana *integra*, por medio de ese principio unificador, a las demás capacidades,<sup>42</sup> y esa unificación e integración han "espiritualizado" a capacidades que en el mundo animal se encontraban no espiritualizadas, esto es, no humanas, lo cual incluye a las capacidades innatas de la estimativa animal.

Luego, que los seres humanos cuenten con ciertas disposiciones innatas que, espiritualizadas, son útiles para su supervivencia, no es ningún problema para la filosofía de Tomás. El hecho de que digamos "espiritualizadas" nos lleva al tema de la potencia de conocimiento intelectual, no sin hacer aclaraciones para evitar confusiones habituales. Como estaba implícito en la explicación anterior, el "espíritu" no es de modo alguno, en Santo Tomás, una especie de sustancia angelical pegada y/o metida y/o encerrada en un cuerpo que nada tiene que ver con ella, sino, al contrario, alma y cuerpo conforman en Tomás *una sola sustancia*, donde el alma es el principio organizante y el cuerpo el principio organizado.<sup>43</sup> Luego, "espíritu" hace referencia al principio organizante de una sustancia *corpórea* que tiene una capacidad de conocimiento racional propia que necesariamente deriva de su esencia, y esa racionalidad implica —gnoseológicamente— la espiritualidad de esa forma sustancial.

La potencia de conocimiento intelectual, a su vez, en cuanto potencia es innata y en cuanto tal implica el *intelectus*, esto es, el hábito sobrenatural innato de los primeros principios.<sup>44</sup>

Puede hablarse en ese sentido de disposiciones innatas de conocimiento intelectual, pero no en el sentido de categorías kantianas *a priori*, sino en cuanto a la disposición natural para captar *limitadamente* lo existente y el modo de ser de lo existente, y ambos aspectos de las cosas —su existir y su modo de existir— son *dados* a la inteligencia y no *puestos* por ella. Y eso "dado" a la inteligencia es una implicación necesaria de una posición realista asumida, incluso en términos popperianos.<sup>45</sup>

Esto nos lleva, en tercer lugar, al tema del conocimiento de las esencias. Hayek y Popper parecen haber absorbido un ambiente cultural

<sup>42</sup> Véase Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (pp. cit.).

<sup>43</sup> Véase Sto. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, libro II. cap. 56.

<sup>44</sup> Véase Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 79.

<sup>45</sup> Véase Gabriel J. Zanotti, "Popper: Búsqueda con esperanza", inédito (1991), parte II, 4.



donde el término "esencias" haría referencia a un esencialismo de tipo platónico que evidentemente coloca al conocimiento humano más allá de sus posibles límites. Pero el realismo de Santo Tomás nada tiene que ver con ello. El encuentro de la inteligencia humana con la cosa existente implica a su vez el encuentro con "algo" del modo de ser de esa cosa existente, modo de ser que nos permite manejarnos en nuestra vida cotidiana y distinguir una cosa de otra. No implica de ningún modo un conocimiento total, completo y absoluto de ese modo de ser, y, menos aún, un conocimiento científico-positivo de la cosa. Como vemos, se trata de un conocimiento "esencialmente limitado de la esencia" de las cosas. Además, la esencia de la cosa se encuentra realmente existente en cada cosa que existe, y en cuanto universal y por ende predicable de varios individuos se encuentra en la mente humana. Por eso el concepto universal, aunque como tal es mental, tiene sin embargo un fundamento en la realidad: el modo de ser realmente existente en la cosa existente.

Por lo tanto, las disposiciones innatas de conocimiento *limitado* son *perfectamente explicables en la filosofía de Santo Tomás*. Lo "innato" no implica en ese contexto, empero, una negación del encuentro de la inteligencia con algo "dado" a ella misma, y, menos aún, un innatismo clásico al estilo racionalista, sino el despliegue de las capacidades cognitivas que surgen del conjunto de las potencias humanas de conocimiento.

Luego, tanto el neokantismo gnoseológico como el nominalismo ontológico y el gnoseológico —que negarían la existencia y conocimiento de las esencias— quedan descartados como posibilidad única de fundamentación de la limitación del conocimiento humano.

A partir de aquí, el orden espontáneo puede ser explicado a la luz de lo expuesto, incluyendo la causa final. Esto es, puede ser explicado *sin contradicción* con la filosofía realista moderada de Santo Tomás.

(Si bien ya hemos aclarado suficientemente este punto, volvemos a reiterar que la expresión "no contradecirse con", que en diferentes tiempos y modos verbales usaremos reiteradamente, quiere evitar la confusión de pensar que si el elemento A no se contradice con B, el elemento A está necesariamente incluido de modo deductivo directo en B. Esto es importante porque nuestro ensayo no aspira a demostrar que un tomista "deba" aceptar el eje central del pensamiento hayekiano, sino que "puede", sin contradicción, aceptarlo, lo cual implica que puede no aceptarlo por motivos intrínsecos y autónomos a ese eje central, pero no porque sea intrínsecamente contradictorio con la filosofía de Santo Tomás.)

Un orden espontáneo implica que personas interactuando entre sí, con conocimiento limitado, producen un resultado global tal que no podría haber sido planeado deliberadamente por sólo una mente humana. *En cada caso* hay que elaborar una explicación sobre cómo ese conocimiento disperso produce ese resultado global, ya sea el caso del mercado, ya sea el caso jurídico-político. Ahora bien, es claro que el mismo planteamiento del asunto puede fundarse en los siguientes supuestos filosóficos de tipo tomista: a) la limitación del conocimiento con el que actúan las personas en su vida cotidiana; b) la capacidad —no especificada en qué grado— de aprender de sus errores y corregirlos, derivada del ejercicio *no* científico de la capacidad intelectual; c) el libre albedrío,<sup>46</sup> el cual implica que las valoraciones de las personas en el proceso no son ontológica, gnoseológica y epistemológicamente predecibles con certeza (esto es, una mente humana no puede predecir con certeza cuál será una determinada valoración, porque ésta *es* libre), aunque puedan ser conjeturalmente predecibles (esta es otra de las razones básicas de la limitación del conocimiento de los OEs); d) la causa final, implícita en el resultado global del proceso.

Hayek, recordemos, negaba que un cosmos u OE tuviera objetivos, porque relaciona a éstos con un sujeto individual inteligente que los establece. Como en un OE cada persona se plantea individualmente sus fines, pero no hay quien establezca un objetivo común a todos, entonces no habría finalidad intrínseca al proceso. Por otra parte, es obvio que en un esquema *neokantiano* la causa final no es algo realmente existente, sino un modelo mental que explica factores de otro modo inexplicables.

Es coherente afirmar que un orden determinado, si es espontáneo, no puede tener un fin previamente asignado si no hay un ser inteligente que lo planeó. En el agnosticismo metafísico de Hayek, ese ser inteligente no puede afirmarse. Pero, como se podrá suponer, en la filosofía de Santo Tomás eso no presenta ningún inconveniente. El resultado global del orden espontáneo no puede ser planificado previamente por ningún ser humano, pero sí por Dios. Y dado que nos movemos en un contexto cultural en el cual la existencia de Dios parece ser un tema específicamente religioso, hay que repetir hasta el cansancio que la existencia de Dios es en Santo Tomás una cuestión filosófica. Obviamente, muchos estarán en desacuerdo con la demostración de la existencia de Tomás (que no pasa sólo por las cinco vías, como a veces se supone),<sup>47</sup> *pero el plano*

<sup>46</sup> Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 10, a. 2.

<sup>47</sup> Véase E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (op. cit.) y C. Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios* (Madrid: Rialp, 1977).

*del debate es filosófico*. Y, obviamente, Dios puede conocer ilimitadamente lo que el ser humano no, lo cual no implica que el resultado global del OE sea necesario, aunque su "planificador" sea Dios. Dios es también el creador de la libertad humana. Y la respeta, más que nosotros.<sup>48</sup> Dios no "predice". Dios conoce, en un eterno presente, lo que cada ser humano *libremente* decide.

Hayek no puede evitar relacionar la noción de fin en su concepción de orden, aunque expresamente trate de evitarlo.<sup>49</sup> No puede hablarse de OE sin aludir al resultado global de las interacciones sociales, resultado que precisamente es el no planificable por alguien *humano* en particular. Y ese resultado es, en la filosofía tomista, la causa final del OE. Causa final establecida por Dios, no por algún ser humano en particular. Sin la noción —que responde al orden real— medio/fin, no hay noción de orden. Justamente, el eje central de la quinta vía en Santo Tomás de Aquino parte de la constatación de órdenes naturales cuyos agentes carecen de conocimiento racional. Exactamente lo mismo se aplica a aquellos OEs donde el conocimiento racional es limitado.

Ahora bien, hay que distinguir dos órdenes de análisis. Con lo anterior hemos demostrado que las bases filosóficas de la teoría del OE pueden ser tomistas. No hemos pasado de allí, ni pretendemos hacerlo. Más allá de esto, cada caso de OE debe demostrarse con niveles de análisis más autónomos de ese nivel. Por ejemplo, debe demostrarse de qué modo, en caso del proceso de mercado, los precios son sintetizadores de información dispersa. Ello implica agregar premisas adicionales y autónomas de los principios filosóficos aludidos. Esto es: el debate de cada OE correrá por algunos carriles relativamente autónomos de la fundamentación filosófica general.

En ese sentido, los aportes técnicos de Hayek a la economía, que ya hemos descrito, tienen dos niveles de discusión: uno, en qué medida es verdad que partiendo del error, la incertidumbre y el conocimiento disperso de los agentes en el proceso de mercado, y suponiendo condiciones jurídicas de propiedad y libertad de entrada al mercado, la oferta de recursos escasos tiende a acercarse a las necesidades señaladas como prioritarias por la demanda. Ese es el nivel específicamente económico del debate. El otro nivel de discusión es en qué medida la afirmación de

<sup>48</sup> Véase Sto. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles* (Madrid: BAC, 1967), libro m, caps. 72 a 75 .

<sup>49</sup> Véase Friedrich A. von Hayek, *Derecho, legislación y libertad* (op. cit.), tomo I, p. 74.

ese OE presenta contradicción con la filosofía cristiana fundamental. Allí nuestra respuesta ha sido: ninguna. Un subnivel de este análisis es si el tomismo fundamenta mejor, filosóficamente, la teoría del orden espontáneo. Nuestra respuesta ha sido allí afirmativa.

Todo esto implica que nadie por ser tomista deducirá directamente la teoría del proceso de mercado como OE, pero alguien sí puede sostener esto último sin contradicción con el tomismo.

Lo mismo cabe afirmar de los niveles técnicos de explicación de la teoría del ciclo y las tesis monetarias, anteriormente descritas. Alguien puede diferir con ellas en *cuanto economista*, pero no se puede aludir ninguna contradicción con la filosofía cristiana fundamental.

Dicho lo anterior, estamos en condiciones de profundizar en los análisis epistemológicos de Hayek.

Recordemos que en el primer ensayo citado al respecto ("Scientism and the Study of Society"), Hayek se refería principalmente a cuatro aspectos: los "hechos" en ciencias sociales, el individualismo metodológico, el OE y el dualismo metodológico.

Sobre cuáles son los particulares objetos de estudio entre las ciencias sociales, opinamos que es uno de los casos donde más claramente se observa una no contradicción con la filosofía cristiana, y, al mismo tiempo, un enriquecimiento de lo que el mismo Hayek quiere decir. Las ciencias sociales estudian interacciones entre personas caracterizadas por la intención de los sujetos interactuantes. Pues bien: veamos la multiplicidad de elementos tomistas que pueden fundamentar y enriquecer esta concepción.

En primer lugar, una interacción entre personas nos habla de una relación real entre dos sustancias racionales. El fundamento de esa relación es cada acción en particular; la relación real en cuanto tal es una realidad accidental (en el sentido tomista del término) que como tal no supera la realidad sustancial de las personas que la componen, aunque en cuanto tal dice más que una mera suma de términos. A su vez, cada interacción entre personas se define por el fin, lo cual nos da la posibilidad de conocer *in abstracto* "la esencia" de cada relación. Esa esencia puede ser universalizada en la inteligencia, pero tiene como fundamento real la esencia objetivamente existente en cada interacción concreta.

Cuando la inteligencia define cada interacción (por ejemplo, "el precio es...", "la moneda es...") no está realizando un modelo mental independiente de la realidad, sino que, al contrario, está colocando universalmente —previa abstracción— a un modo de ser que en sí mismo

existe en cada interacción concreta, y que ha podido conocer esencialmente —a diferencia de las ciencias naturales— porque puede conocerse el fin de cada interacción. El carácter conjetural del modelo no radica, pues, en este punto, sino en que se le agregan hipótesis auxiliares que ya no dependen de un análisis esencial de la interacción. Tanto Bostaph<sup>50</sup> como Uskali Maki<sup>51</sup>, dos importantes epistemólogos, han investigado este aspecto en Carl Menger, quien así trataba los objetos de estudio de la economía, aunque desde una perspectiva más aristotélica.

La refutación al colectivismo metodológico puede hacerse claramente, desde esta perspectiva, sin recurrir a un fundamento nominalista ontológico que afirme que sólo existen individuos. Al contrario, las esencias de las interacciones tienen existencia real, aunque en sí no sean individuales —ni universales—, y además, la relación entre los individuos es un "algo más" que ellos mismos, aunque accidental y no sustancial. Precisamente, el individualismo metodológico queda implicado a partir de esto: si las ciencias sociales estudian interacciones entre personas (habitualmente llamadas "individuos"), es obvio que no puede hablarse de cada interacción sin hacer referencia a las acciones de las personas que generan esas relaciones.

No reiteraremos el punto siguiente, a saber, la cuestión del OE. Pero sí nos referiremos al cuarto punto. Un dualismo metodológico como el que Hayek plantea, filosóficamente rodeado de un realismo moderado, no presenta contradicción con la filosofía cristiana. Principalmente, porque esta posición hayekiana se opone a una positivización de las ciencias sociales que olvide al elemento humano presente en las mismas.

Ya hemos visto que los modelos en ciencias sociales pueden definir determinadas interacciones con conocimiento de su esencia. Ese es un aspecto no conjetural (no hipotético). Ahora bien, se agregan a estos modelos hipótesis auxiliares de tipo conjetural, tales como la "comprensión" (cómo actuarían determinadas personas ante determinadas circunstancias) y el análisis de la acción racional.<sup>52</sup> Ambos aspectos conjeturales

<sup>50</sup> Véase S. Bostaph, "The Intellectual Context of Carl Menger's Research Efforts", inédito, Dallas University.

<sup>51</sup> Uskali Maki, "Carl Menger's Conception of Economics as an Exact Science", trabajo presentado en el symposium "The Methodology of Carl Menger: A Symposium on The Philosophical Foundations of Austrian Economics", en King's College, Londres, 20 de enero de 1990.

<sup>52</sup> Véase Gabriel J. Zanotti, "Popper: Búsqueda con esperanza", inédito (1991), parte 1. 6.

respetan plenamente una antropología filosófica de origen tomista con afirmación del libre albedrío. Es obvio que la conjetura general sobre cómo se comportarán determinadas personas ante tales circunstancias es de este tipo. El segundo aspecto, también, tanto si se trata de un criterio restringido de racionalidad, como amplio. El primero supone conocimiento perfecto y eficiencia en la noción de racionalidad. Siempre que se tenga en cuenta que un modelo armado bajo tal supuesto es siempre un paradigma conjetural aproximado (J. Stuart Mill tenía más conciencia de ello de lo que habitualmente se supone),<sup>53</sup> entonces estamos respetando, epistemológicamente hablando, la esencia de lo que el ser humano es. Ahora bien, lo interesante es que los modelos de Hayek, desde el principio, utilizaron un criterio amplio de racionalidad, donde la conducta racional incluye el error y la incertidumbre desde el inicio mismo del modelo (recordemos que éste era uno de los puntos de partida del OE). Esto no sólo es adecuado a la inteligencia limitada y al libre albedrío humanos, sino que permite plantear modelos epistemológicos cuyo nivel de realismo —esto es, incorporación de presupuestos reales, aunque abstractamente considerados— es mayor. Es más, se puede decir que, por ejemplo, el modelo del proceso de mercado, al incorporar desde el principio el error y la incertidumbre en su planteo, *parte de lo que el mercado es en sí mismo*. La no-contradicción con un realismo tomista es, en este caso, evidente. Y este es un detalle que no han advertido quienes, con claridad, captan lo inadecuado de un tratamiento positivista de las ciencias sociales y de la economía en particular. Esto es, no advierten que tienen en Hayek un aliado natural, y que sus aportes epistemológicos al respecto son separables del contexto filosófico no-tomista con el que los rodeaba.

Un caso similar presenta la cuestión de la predicción en las ciencias sociales, que Hayek soluciona con su tesis de las *pattern predictions*. Como se recordará, se trata de una predicción más cualitativa que cuantitativa (pues se trata del resultado global del OE), y eso aleja nuevamente a las ciencias sociales de la pretensión neopositivista de predicciones medibles, cuantificables y exactas. El factor humano es, pues, tenido en cuenta enfáticamente. Pero no por una imposibilidad epistemológica (esto es, como si se afirmara que la conducta humana individual y social está determinada, pero que por la limitación de nuestro conocimiento es

<sup>53</sup> Véase J. S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* [1874] (Clifton: Augustus M. Kelly Publishers, 1974), ensayo V. Hemos comentado esta cuestión en Gabriel J. Zanotti, "Caminos abiertos", *op. cit.*

impredecible, sino por un error e incertidumbre intrínsecos a la conducta humana perfectamente fundamentables en la antropología tomista.)<sup>54</sup>

No nos extendemos más en este punto para no adentrarnos en cuestiones más técnicas y específicas de la epistemología que escapan al objetivo de este ensayo, esto es, la demostración de la no-contradicción. En ese sentido, queremos aclarar que una parte de esta cuestión, a saber, si las ciencias naturales pueden recurrir a la inducción o, al contrario, como dice Popper,<sup>55</sup> seguido en cierta medida por Hayek en sus otros ensayos, a la falsación y corroboración, es una cuestión más técnico-metodológica que tiene sus caniles autónomos de discusión. Existe una escuela tomista de filosofía de naturaleza (De Koninck, Simard)<sup>56</sup> que ha demostrado la ausencia de contradicción entre una versión inductivista amplia de las ciencias naturales con el tomismo. Nosotros coincidimos con que esa ausencia de contradicción existe, pero además tenemos razones metodológicas adicionales para preferir la versión popperiana del método hipotético-deductivo de las ciencias, también con una demostración de ausencia de contradicción con la filosofía cristiana. Remitimos a nuestro trabajo ya citado al respecto.<sup>57</sup>

Siguiendo el orden establecido, estamos ahora en condiciones de analizar la ausencia de contradicción en los aspectos filosófico-políticos.

En primer lugar, es claro que Hayek liga la noción de derecho al aspecto normativo de la ley humana derivado del *common law*. Esto tiene dos aspectos muy interesantes no contradictorios con la noción tomista clásica de ley natural y de derecho natural (esto es, la parte de la ley natural referida a la virtud de la justicia).

El primero consiste en que aleja la concepción hayekiana de una noción más bien racionalista del derecho natural, como ya habíamos visto. Esta noción trataría de deducir *in abstracto*, a partir de una naturaleza

<sup>54</sup> Hemos desarrollado esta relación entre la antropología tomista y la cuestión del error y la incertidumbre en la racionalidad humana en nuestra tesis "Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología", citada en nota 1.

<sup>55</sup> Véase Karl Popper, *La lógica de la investigación científica* [1934] (Madrid: Tecnos, 1985).

<sup>56</sup> Véase al respecto la obra de E. Simard, *Naturaleza y alcance del método científico* (Madrid: Gredos, 1961). Sobre De Koninck véase la tesis de licenciatura de Oscar Beltrán "El conocimiento de la naturaleza en la obra de Ch. de Koninck", presentada a la Universidad Católica de Argentina en diciembre de 1991.

<sup>57</sup> Véase Gabriel J. Zanotti, "Popper: Búsqueda con Esperanza", inédito (1991).

humana abstractamente considerada, el conjunto del derecho. Los sistemas codificados tienen mucho que ver con esta actitud. Esta noción racionalista del derecho natural olvida el necesario componente de prudencia en la elaboración del derecho, que en nuestra opinión está presente en la noción de ley humana en Santo Tomás,<sup>58</sup> lo cual es perfectamente adecuado a una noción de los derechos individuales donde éstos van surgiendo de sentencias judiciales concretas en un proceso de evolución histórica. Así, cada derecho individual tendría un aspecto más abstracto y universal, esto es, lo que se puede inferir directamente de lo que es la naturaleza humana en cuanto tal (que es la parte formal y perfecta de cada persona humana, metafísicamente hablando), y un aspecto más *in concreto*, relacionado necesariamente con un acto de prudencia que en cuanto tal tiene presentes ciertas circunstancias particulares de lugar y tiempo; aspecto, este último, necesario para la especificación final de los límites de cada derecho individual.

Como puede observarse, no decimos que de la noción tomista del derecho se deduce necesariamente el sistema del *common law*, pero sí que éste es plenamente no-contradictorio con dicha noción.

En segundo lugar, esta noción del derecho que tiene Hayek lo separa totalmente de cualquier concepción positivista de la ley.<sup>59</sup> Si el derecho no es producto de un orden deliberado (no espontáneo), entonces jamás podrá identificarse exclusivamente con un acto voluntarista, explícito y planeado por un legislador.

Adicionalmente, podríamos observar aquí lo que ya hemos sugerido anteriormente: la noción hayekiana del derecho, al ligar el surgimiento de las libertades individuales a la evolución espontánea de un sistema judicial *que es temporalmente anterior* al protestantismo, es uno de los elementos que quiebran totalmente la inútil dialéctica entre "cristiandad católica y modernidad protestante", tan usada por aquellos que, sin hacer ningún tipo de distinciones, ven contradicción entre "el" liberalismo y el catolicismo romano.

Ahora bien, debemos analizar si en la mente de Hayek hay compatibilidad entre la noción tomista de ley natural y su concepción del derecho. Por un lado, Hayek parece referirse con elogio a la concepción

<sup>58</sup> Véanse Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, 95, 2, ad 3, y M. Vilely, *El pensamiento ius-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás* (Buenos Aires: Gherzi, 1981), p. 127.

<sup>59</sup> Véase Friedrich A. von Hayek, *Derecho, legislación y libertad* (pp. cit.) tomo II, cap. VII.



tomista de ley natural, que influye en la segunda escolástica.<sup>60</sup> Pero, por otro lado, hay una parte del segundo tomo de *Derecho, legislación y libertad* donde explícitamente afirma que su concepción se aleja tanto de una visión positivista de ley como de otra en la cual se coloque el origen último de la ley en algún legislador suprahumano omnisciente,<sup>61</sup> lo cual, en nuestra opinión, es incompatible con la noción tomista de ley natural, en la que, si bien la naturaleza humana como tal es causa segunda y próxima del derecho natural, Dios, como creador de cada ser humano y su naturaleza, es causa "primera" y remota del derecho natural. Y volvemos a decir que la noción de Dios creador es en Santo Tomás una noción "filosófica" (si bien no sólo filosófica). No puede, por ende, calificarse esa noción de derecho natural como exclusivamente religiosa.

Es obvio, entonces, que el agnosticismo metafísico de Hayek implica en este punto una contradicción entre los fundamentos filosóficos últimos del derecho natural en Santo Tomás y los fundamentos filosóficos últimos que Hayek quiere colocar en el orden espontáneo del cual emerge el *common law*: *pero nosotros ya hemos explicado que esos fundamentos filosóficos últimos hayekianos forman parte de un protoplasma cuya prescindencia no afecta a lo esencial del eje central de su teoría del orden espontáneo, cuya posibilidad de fundamentación última en una concepción creacionista cristiana ya hemos visto.*

Sobre la concepción institucional de Hayek, digamos que más que nunca debemos tener en cuenta lo que significa "ausencia de contradicción", pues es obvio que de una metafísica y gnoseología creacionista y realista como la de Tomás no puede deducirse directamente *ninguna* forma *concreta* de gobierno. Empero, es obvio que la noción de ley moral objetiva de Tomás lo separa *ipso facto* de cualquier concepción voluntarista del poder humano, donde la legislación no tenga otra limitante que la voluntad de la mayoría (o de quien fuere). De ese modo, la contradicción manifiesta entre la concepción democrática rousseauniana del poder político y la noción tomista de ley acerca indirectamente a esta última a una concepción hayekiana, donde el derecho y la justicia son máximamente independientes de la arbitrariedad de los poderes gubernativos humanos. El término "acerca" debe entenderse como "hace más visible la ausencia de contradicción".

<sup>60</sup> Véase Friedrich A. von Hayek, *Nuevos estudios* (op. cit.), cap. IX, punto 2.

<sup>61</sup> Véase Friedrich A. von Hayek, *Derecho, legislación y libertad* (op. cit.), tomo II, cap. VII, p. 105.

Por otro lado, si vamos a cuestiones filosófico-políticas más concretas, debemos observar que, una vez más, la noción hayekiana de evolución institucional quiebra la dialéctica entre "monarquías absolutas cristianas medievales" y "democracias modernas no cristianas o anticristianas", si con ello se está haciendo referencia a la evolución de las instituciones inglesas y norteamericanas. Hayek —acertadamente, a nuestro juicio— no tiene una noción dialéctica de la historia, tan cara a ideologías cerradas y simplistas. La misma noción de evolución del sistema institucional implica que cada institución, teoría y/o autor no es juzgada como buena o mala en absoluto, como de este lado o del otro, sino en cuanto a su acercamiento —imperfecto en cuanto tal, y siempre inacabado— o no a sistemas institucionales respetuosos del derecho. En ese sentido, puede decirse que Santo Tomás no fue un reformador social ni planteó sistemas institucionales nuevos en relación a su época. Cuando defendía la monarquía como mejor forma de gobierno, lo hacía bajo el sencillo argumento de que eso favorece la unidad de mando<sup>62</sup> y evita las dificultades de lo que hoy llamaríamos poder ejecutivo colegiado. De ningún modo pensaba en una especie de déspota, ilustrado o no. Pero en la parte más evolucionada de su pensamiento político, contesta que el mejor gobierno es el mixto,<sup>63</sup> que combina la unidad de mando de la monarquía con la calidad de mando de la aristocracia y la participación popular de la democracia. Y coloca como ejemplo a determinada etapa del gobierno judío, detalle interesante para aquellos que, intensamente confundidos, ligan a Santo Tomás con el antisemitismo, este último, por definición, esencialmente anticristiano.

Desde esta perspectiva, querer encontrar en Tomás una defensa directa de la democracia constitucional al estilo anglosajón es una vana tarea, pero tan vana como encontrar una contradicción con ella. Santo Tomás no plantea límites institucionales específicos a los poderes del rey, pero plantea premisas generales que, enunciadas en la teoría del gobierno mixto, "van hacia" una concepción no-contradictoria con esos límites institucionales. Una concepción liberal clásica de la limitación del poder, al estilo inglés o norteamericano, integra los elementos de un gobierno mixto, especificando concretamente a cada elemento. El logro de este ideal no fue, obviamente, perfecto, pero sí evidentemente mejor que

<sup>62</sup> Véase Sto. Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, traducido por C. I. González, s. j., (México: Ed. Porrúa, 1975), cap. II.

<sup>63</sup> Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I - II, Q. 105, a. 1c.

la contradicción manifiesta con Tomás de Aquino que implican los sistemas totalitarios tales como la democracia ilimitada al estilo rousseau-niano, el nazi-fascismo y el comunismo.

No debe olvidarse, por otra parte, la concepción de naturaleza humana que hay detrás de esta concepción evolutiva, proveniente de la escuela escocesa, como habíamos visto. El ser humano es, en general, una mixtura entre elementos altruistas y egoístas razonables. Estos últimos —la preocupación por el bienestar propio y el de la propia familia, sin "molestar al vecino"— no son un mal moral, sino sólo cuando se los integra con la voluntaria omisión de la preocupación por las necesidades ajenas que vayan más allá de la estricta justicia.

En este sentido, una concepción institucional como la que Hayek propone está concebida *para seres humanos corrientes*. La evolución del sistema político hacia progresos institucionales, en tanto que "progreso" implique un mayor respeto por una justa libertad, está planteada bajo el supuesto de que los seres humanos no son, en general, ni santos ni criminales absolutos. Ahora bien, lo mismo pensaba Santo Tomás sobre la ley humana, la cual:

[S]e 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 no se podría conservar, como son los homicidios, hurtos, y otros vicios semejantes.<sup>64</sup>

De este modo, el planteamiento de Hayek sobre la evolución del sistema político no presenta, ni política ni epistemológicamente, ninguna contradicción con la filosofía cristiana fundamental. Su crítica al racionalismo constructivista coincide, por otra parte, con la crítica al iluminismo racionalista, común a todo el pensamiento tomista.<sup>65</sup> Ahora bien, como programa de investigación —cuyo núcleo central hemos sintetizado en el punto anterior—, esto es, como un programa que presente a la

<sup>64</sup> Sto. Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes* (*op. cit.*).

<sup>65</sup> Reiteramos en este punto la aclaración hecha en la nota 34.

evolución del sistema político hacia la libertad individual como un fruto de la competencia de tradiciones culturales, tiene en sí mismo dificultades metodológicas como cualquier programa de investigación. Sus anomalías no lo anulan,<sup>66</sup> sino que, en todo caso, hay que ver de qué modo lo hacemos empíricamente progresivo. Y, en ciencias sociales, esto es sumamente elástico. Pensamos que cuanto mejor planteadas están las bases filosóficas del núcleo central del programa, más corroborable será éste frente a la multiplicidad de circunstancias históricas. En ese sentido, es una ayuda la demostración de que ese núcleo central no es contradictorio con Santo Tomás.

## ANEXO

### Hayek y algunas cuestiones básicas de ética social católica

Algunos opinan que el pensamiento de Hayek presenta una total y completa contradicción con los principios básicos de la ética social católica que conforman el eje central de la doctrina social de la Iglesia. Aunque consideramos secundario este problema, vamos a analizar en qué medida es real. Aclaremos que lo consideramos secundario porque, aun cuando fuera manifiesta una oposición total y completa de Hayek a la ética social católica, la reelaboración del eje central de su pensamiento a la luz de la filosofía cristiana fundamental —como hemos dicho— haría desaparecer *ipso facto* ese problema, aun cuando el mismo Hayek estuviera en desacuerdo con nuestra reelaboración. (Si bien, lamentablemente, ya no le podríamos preguntar.)

Vamos a dividir esta sección en tres grandes cuestiones, en las cuales creemos se concentran los problemas: a) la cuestión del principio del bien común; b) la justicia distributiva o "social"; c) el principio de subsidiariedad.

Aclaremos que, de ningún modo, vamos a repetir lo que ya hemos dicho sobre estas cuestiones en otro ensayo.<sup>67</sup> Simplemente vamos a exponer sólo lo necesario con el fin de analizar estas cuestiones en relación al pensamiento hayekiano.

<sup>66</sup> Véase I. Lakatos, *La metodología de los programas de investigación científica* (Madrid: Alianza Ed., 1983).

<sup>67</sup> Gabriel J. Zanotti, *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia* (Buenos Aires: Ed. de Belgrano, 1985).

Sobre la cuestión del bien común, vamos a hacer algunas aclaraciones previas. En el pensamiento pontificio, el bien común ha sido habitualmente caracterizado como aquellas condiciones de vida social que facilitan el desarrollo y progreso de la persona humana. También, y sobre todo a partir de Pío XII, ha quedado claramente establecido que los derechos de la persona son un elemento esencial del bien común. En nuestro libro *El humanismo del futuro*<sup>68</sup> hemos hecho al respecto mayores especificaciones que no es necesario reiterar en esta oportunidad. La cuestión clave es la siguiente: aquellos que, de un lado o del otro, contraponen el bien común con los derechos personales, o no saben lo que es el bien común o no conocen lo que son los derechos personales, o ambas cosas.

El pensamiento hayekiano no maneja la categoría escolástica tradicional de "bien común", sino la más contemporánea de "bien público", que no es lo mismo, pero pueden ser conceptos análogos. Es claro, además, que en la medida que el pensamiento de Santo Tomás incorpora la causa final en la noción de bien común de la sociedad, eso será extraño a los fundamentos filosóficos hayekianos, donde la causa final no entra en los órdenes espontáneos. Pero ya vimos que esa misma causa final, desde el punto de vista de una filosofía cristiana creacionista, admite con plena coherencia ser utilizada en la noción de bien común anteriormente descrita. El bien común es, precisamente, un fin común a todos los integrantes del marco social, y ese fin común es un conjunto de condiciones que facilitan el desarrollo de cada persona. En ese conjunto de condiciones, el ejercicio de las libertades individuales es parte esencial. Luego, ese fin común es plenamente compatible con la diversidad de fines personales que el ejercicio de las libertades individuales permite desplegar. Cabe agregar a esto que quienes consideran contradictorios los derechos personales con el bien común confunden a éste con el bien del Estado, una raza, una supuesta nación o una supuesta clase —o alguna espantosa combinación de todo ello— y/o ignoran sencillamente lo esencial del pensamiento pontificio.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Gabriel J. Zanotti, *El humanismo del futuro* (Buenos Aires: Ed. de Belgrano, 1989).

<sup>69</sup> Véanse al respecto los siguientes documentos: *Pacem in Terris* (1961), de Juan XXIII; *Nous avons lu* (1927), *Non abbiamo bisogno* (1931), *Mit brennender Sorge* (1937), *Divini redemptoris* (1937), de Pío XI; *Summi Pontificatus* (1939) y el discurso "La Iglesia Católica y el nacionalsocialismo", del 2/6/45, de Pío XII. Excepto el primero, todos en *Doctrina Pontificia* (Madrid: BAC, 1958).

Hayek estaba plenamente consciente de esta relación entre el "conjunto de condiciones" y el despliegue de la libertad personal. "El más importante de los bienes públicos —afirma— para los cuales el gobierno es requerido es, por ende, no la satisfacción directa de algunas necesidades particulares, sino la provisión de condiciones en las cuales los individuos y grupos pequeños tienen oportunidades favorables de ayudarse mutuamente en sus respectivas necesidades".<sup>70</sup>

Alguien me podría decir que esto no soluciona la cuestión por cuanto los derechos individuales en los cuales Hayek piensa no son los mismos en los que lo hace el Magisterio, pues éste incluye los derechos "positivos" tales como "derecho a la alimentación, salud, etc.", enfáticamente negados por Hayek.

Esto nos hace pasar al siguiente tema: la cuestión de la justicia distributiva.

En primer lugar, es cierto que Hayek y, en general, toda la tradición liberal clásica a la cual él pertenece, niega tales derechos "positivos".<sup>71</sup> Nosotros ya hemos argumentado, empero, en otras oportunidades,<sup>72</sup> que el Magisterio no afirma que tales derechos lo sean *en sentido propio*, sino en sentido analógico. No creemos estar solos en esta opinión. J. M. Ibáñez Langlois, en su libro *Doctrina social de la Iglesia*, afirma:

[C]iertas enumeraciones de los derechos humanos, en exceso lineales por una parte y demasiado extensas por otra, pueden dar una idea equivocada de su naturaleza y provocar un desgaste en su sentido mismo. La propia Declaración de la ONU incurre en este defecto al incluir, junto a los que llama "derechos políticos y civiles" —derechos más propiamente naturales—, aquellos que llama "económicos y sociales", algunos de los cuales —v. gr., el derecho a "vacaciones periódicas con goce de sueldo"— no son derechos naturales en sentido estricto, sino aspiraciones más o menos universales a diversas formas de bienestar que resultan muy deseables, pero que no responden a la categoría lógica de "derecho": más bien son "ideales" o *desiderata*, que dependen en gran medida de la circunstancia económico-social. Un derecho propiamente dicho es tal, que nadie puede verse privado de él sin grave *iniuria*.

<sup>70</sup> Friedrich A. von Hayek, *Derecho, Legislación y libertad* (op. cit.), tomo II, p. 7 (p. 2 en el original inglés).

<sup>71</sup> Ibídem, apéndice al cap. IX, p. 172.

<sup>72</sup> Véanse de Gabriel J. Zanotti, *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia* (op. cit.) y *El humanismo del futuro* (op. cit.).

sin afrenta a la justicia misma. Es la justicia, pues, la que debe imponer un límite y una jerarquización a los "derechos humanos" si se quiere evitar la retórica al respecto y conservar su sentido fuerte de derechos naturales.<sup>73</sup>

Por otra parte, cuando Hayek se opone, tanto a esa conceptualización de derechos como a la cuestión de la "justicia social"<sup>74</sup> se está refiriendo *en parte* a la extensión del *Estado providencia*, que indebidamente monopoliza funciones respecto de la seguridad social, salud, educación, etc. Nosotros ya hemos dicho que la ética social católica de ningún modo defiende ese tipo de Estado<sup>75</sup> y la encíclica *Centesimus annus* de Juan Pablo II así lo confirma.<sup>76</sup> Ahora bien, hemos dicho "en parte", porque no se trata sólo de un problema terminológico, sino también conceptual. Hayek niega que exista distribución en el mercado,<sup>77</sup> y en ese sentido no podría haber ningún tipo de "justicia distributiva" si por tal origen entendemos "justicia social". Y esa negación tiene un origen que estamos en plenas condiciones de entender: Hayek liga el concepto de "distribución" a un orden *deliberado*, que, como tal, obviamente no existe en el orden espontáneo del mercado, en el cual no hay *alguien* que distribuya.

En primer lugar, y como ya ha dicho Alejandro Chafuén,<sup>78</sup> en un gobierno liberal clásico hay justicia distributiva en sentido propio y estricto cuando los agentes gubernamentales reparten con justicia el fruto de los impuestos hacia las funciones específicas del Estado. Pero, en segundo lugar, nosotros hemos explicado ya la noción de distribución *analógica* en el mercado: no hay una *persona* que distribuye, sino un *proceso* que asigna los recursos de acuerdo a la productividad de quienes participan en el mercado. En ese sentido, el proceso de mercado distribu-

<sup>73</sup> Véase José Miguel Ibáñez, *Doctrina social de la Iglesia* (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1986), p. 94.

<sup>74</sup> Precisamente, todo el tomo II de *Derecho, legislación y libertad* (*op. cit.*), está dedicado a esta cuestión. Una versión más resumida de esta idea puede encontrarse en el cap. 5 de la 1ra. parte de *Nuevos Estudios* (*op. cit.*).

<sup>75</sup> En Gabriel J. Zanotti, *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia* (*op. cit.*), anexo 3.

<sup>76</sup> En su Nro. 48.

<sup>77</sup> Véase Friedrich A. von Hayek, *Nuevos Estudios* (*op. cit.*), parte 1, cap. 5. punto 7.

<sup>78</sup> Véase Alejandro Chafuén, "Justicia distributiva en la escolástica tardía", en *Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres*; varios autores (Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 1988).

ye analógicamente recursos, aunque Hayek no haya manejado ese concepto.

Para nosotros, la asignación de recursos de acuerdo a la productividad es conforme a la *justicia legal* (aquella que va de los particulares al bien común) por cuanto cada uno recibe en tanto que *da* a aquella *parte* del bien común que es la economización de recursos. En otra oportunidad ya hemos dado nuestra opinión respecto de qué ocurre con aquellos que *no pueden* participar en este proceso.<sup>79</sup> También hemos opinado allí respecto de esta posible objeción: la productividad marginal como criterio distributivo, aunque análogo, no es siempre justa, pues la asignación de recursos de acuerdo con dicha productividad es óptima sólo en situación de competencia perfecta. Pero, como ya hemos visto, la noción de proceso de mercado de la Escuela Austríaca, a la cual contribuyó tanto el pensamiento de Hayek, nada tiene que ver con el modelo de competencia perfecta. Al contrario, supuestas las condiciones jurídicas del mercado libre, el precio de los factores de producción *tiende* a acercarse asintóticamente a su productividad marginal. Luego, las intervenciones del Estado, tendientes a "mejorar" el mercado, sólo quiebran las condiciones jurídicas que funcionan como condición (no única) para dicha tendencia. Y, en ese sentido, el resultado será menos justo, y no más, de lo que se pretendía.

Pasemos por último a la cuestión del principio de subsidiariedad. Volvemos a aclarar que no reiteraremos en esta oportunidad todas nuestras opiniones al respecto vertidas en *Economía de mercado y Doctrina social de la Iglesia* y *El humanismo del futuro*. Lo que ahora nos corresponde afirmar es lo siguiente: teniendo en cuenta que, *in abstracto*, el principio de subsidiariedad afirma que el Estado no debe hacer lo que los particulares pueden, Hayek afirmó explícitamente tal principio, e incluso asignó funciones "supletorias" al Estado que dejarían muy disconforme a más de un liberal clásico menos dadivoso en esta cuestión. Hayek afirmó explícitamente que ciertos bienes públicos "pueden" ser proporcionados por el Estado, *pero* con las siguientes restricciones que lo alejaban por completo del Estado benefactor: a) que el Estado no monopolice tales bienes y deje abierta la posibilidad de su posesión privada; b) que sean proporcionados por autoridades locales más que centrales, y financiadas también por impuestos locales.<sup>80</sup> Y, afirma esto —tégase en cuenta—

<sup>79</sup> En Gabriel J. Zanotti, *El humanismo del futuro* (op. cit.), cap. 3, punto 6.

<sup>80</sup> En Friedrich A. von Hayek, *Nuevos Estudios* (op. cit.), cap. IX, punto 14.



pero habiendo dicho antes que el más importante bien público a proporcionar es ese "conjunto de condiciones" que permiten a las personas lograr la satisfacción de sus necesidades por sí mismas.

Para dejar bien claro este punto, es interesante esta cita textual del tomo II de *Derecho, legislación y libertad*: "Mientras que el orden espontáneo global que la ley procura es condición imprescindible para el éxito de la mayor parte de los comportamientos privados, los servicios facilitados por el gobierno —aparte de garantizar el respeto a las normas de recta conducta— deben tener, desde luego, mero carácter colateral o subsidiario en relación con la provisión de las necesidades básicas normalmente atendidas por el sector privado". Y lo más interesante es que a renglón seguido escribe una nota a pie de página, donde afirma lo siguiente: "En este sentido, el principio de subsidiariedad suele ser ampliamente utilizado por la doctrina social de la Iglesia Católica".<sup>81</sup>

A partir de este momento, sólo quedaría un comentario interesantísimo, pero que nos abre a un panorama en el cual, tal vez, no sea el momento de introducirnos. Algún libertario podría decir: muy bien, hay similitudes y no contradicción entre las propuestas prácticas de Hayek y la doctrina social de la Iglesia, *pero ambos se equivocan*. Esto es: alguien podría afirmar que son erróneas las teorías que afirman la existencia del bien común, de los bienes públicos, de la justicia distributiva, del principio de subsidiariedad, y que, por lo tanto, muy bonita será nuestra demostración de que muchos aspectos de las propuestas de Hayek no se contradicen con la doctrina social de la Iglesia, pero eso, en todo caso, demuestra que él estaba tan equivocado como "ella".

Otra vez: no es el caso de que repitamos aquí *in extenso* nuestras opiniones sobre esos temas.<sup>82</sup> Sólo quisiéramos aclarar dos aspectos: uno de moral fundamental, y otro de carácter epistemológico.

Respecto de lo primero, debemos decir: estamos convencidos, por argumentos de filosofía moral, *no* conjeturales, de que existe en la sociedad un bien común verdaderamente tal, que es la justicia, y que tiene primacía sobre cualquier otro bien personal que se le contradiga; estamos convencidos también de que, en caso de haber una autoridad legítima, debe haber una correcta distribución de los bienes que ella administra hacia los gobernados, lo cual es la justicia distributiva; y estamos también

<sup>81</sup> Friedrich A. von Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, (op. cit.), p.13.

<sup>82</sup> Hemos tratado estas materias en Gabriel J. Zanotti, *El humanismo del futuro*, (op. cit.).

convencidos de que esa autoridad no debe hacer lo que las personas pueden por naturaleza realizar por sí mismas. Y todo esto, dicho *in abstracto*, sin considerar circunstancias particulares de lugar y tiempo, que entrañan una aplicación prudencial concreta de dichos principios.

En la medida en que la doctrina social de la Iglesia y las propuestas concretas hayekianas no presenten contradicción con esos principios, no es verdad que ambos estén equivocados, sino, al contrario, ambos están en la verdad.

Ahora bien, lo que muchas veces no se tiene en cuenta, tanto por muchos partidarios de la doctrina social de la Iglesia como por muchos liberales clásicos o libertarios, es que cuando se pasa a un nivel más concreto de discusión, donde entran necesariamente a jugar circunstancias históricas específicas y determinado desarrollo de ciertas ciencias sociales, el debate se mueve en un nivel conjetural que, si se tiene conciencia de él, impide que pretendamos hacer de nuestras opiniones al respecto verdades del mismo nivel de certeza que las anteriores consideradas *in abstracto*. Y esto que digo es un resultado directo de la concepción popperiana-hayekiana de la epistemología de las ciencias sociales, que pocos tienen en cuenta al presentar su opinión como una verdad con un nivel similar de certeza a lo que puede ser una demostración metafísica (de la existencia de Dios, por ejemplo) o praxeológica (de la utilidad marginal, por ejemplo), para dar dos casos que cubran el espectro dual de lectores de este ensayo.

Así, yo, personalmente, estoy totalmente abierto hacia una conjetura que me explique de qué modo el mercado libre puede solucionar todas las externalidades negativas, internalizándolas, y de qué modo el mercado libre puede ir privatizando todos los bienes públicos (es más, nosotros mismos, en *El humanismo del futuro*, hemos realizado una conjetura de ese tipo); estoy enteramente abierto también a que *conjeturalmente* me demuestren que incluso la administración de justicia puede privatizarse. Creo que Hayek también estaría totalmente abierto a ello. Lo que él seguramente contestaría es que sería una pretensión constructivista afirmar tales programas de investigación como demostraciones necesarias y estrictas, que puedan hacer abstracción de todas las variables de la naturaleza humana, de la historia y de la evolución posible de las ciencias sociales —entre ellas la economía—, que no son cerradas, acabadas y perfectas como la lógica que Kant deseaba.

Por lo tanto, no es cuestión de cuál es el contenido concreto de la propuesta teórica y práctica que se afirme —por ejemplo, que la justicia puede ser privada—, sino la actitud *epistemológica* con que se la afirma.

Quien lo haga con la misma certeza que deben manejarse principios morales básicos e intemporales, cae sin darse cuenta en el constructivismo criticado por Hayek y desconoce la limitación del conocimiento que el dentista social tiene.

Aclarado esto, pasemos a nuestra reflexión final.

### Reflexión final

Con este trabajo cerramos una especie de ciclo, en el cual hemos demostrado la ausencia de contradicción entre el eje central del pensamiento de tres autores liberales clásicos —Mises, Popper y Hayek—<sup>83</sup> y la filosofía cristiana fundamental.

Estas demostraciones no constituyen el eje central de nuestra vida contemplativa. Surgen, más bien, de una preocupación moral: estamos convencidos —como Popper—<sup>84</sup> de la responsabilidad moral del intelectual sobre su prójimo. Las aparentemente inocentes lucubraciones abstractas tienen consecuencias muy directas sobre la vida de cada persona.

Los aportes del eje central del pensamiento de Hayek tienen, en nuestra opinión, una importancia básica para la paz y para el bienestar de todos los hombres. No porque sus propuestas signifiquen aquellas promesas de paraísos terrenales que concluyen en infiernos, sino porque postulan un sistema social posible, perfeccionable, que no produce un paraíso, pero que puede implicar el mejoramiento progresivo de instituciones que impidan que este mundo ya difícil se convierta en un total infierno.

En este sentido, cabe recordar la enorme cantidad de seres humanos que, debido a ideas equivocadas, *mueren* debido a inhumanas condiciones de vida, o terminan sus días en la cárcel de algún delincuente autodesignado jefe de Estado que se creyó el salvador del mundo. La

<sup>83</sup> El trabajo respecto de Mises lo hemos hecho en la tesis citada en la nota 1 (Gabriel J. Zanotti, "Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología", *Libertas*, 13); en "La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises", *Libertas* (5 octubre 1986), y en "Ludwig von Mises y la filosofía cristiana". *Estudios Públicos* 21 (verano 1986). Respecto de Popper, lo hemos hecho, en parte y muy resumidamente, en "Epistemología contemporánea y filosofía cristiana", *Sapientia*, 180 (1991), UCA, Buenos Aires; y, más extensa y detalladamente, en el libro "Popper: Búsqueda con esperanza", inédito (1991).

<sup>84</sup> Véase la conferencia de Karl Popper, "Tolerancia y responsabilidad intelectual" [mayo 1981] en el libro *Sociedad abierta, universo abierto* (Madrid: Tecnos, 1984).

correcta fundamentación última de los aportes de Hayek en la filosofía cristiana fundamental ayudará a mostrar el error de aquellos creyentes que piensan encontrar una imagen del paraíso en utopías totalitarias (y esto, en 1993 de ningún modo ha concluido). Eso no impedirá absolutamente que las atrocidades referidas sigan ocurriendo.

Simplemente, habremos hecho algo para enfrentarlas. □