

CRÍTICAS COMUNES
DEL PENSAMIENTO MISEANO (II).^{*}
Individualismo y aspectos particulares
de su visión económica.

COMMON OBJECTIONS
TO MISES' THOUGHT (II).
Individualism and particular aspects
of his economic vision.

RUY MONTEALEGRE C.

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2019

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2020

Resumen: Este artículo se propone examinar algunas de las objeciones más comunes al pensamiento miseano desde una perspectiva teológica católica. Se iniciará con un análisis de las críticas más frecuentes sobre su racionalismo, para, luego, analizar las dirigidas contra su concepción de la libertad y del individualismo, respectivamente. Se abordarán ulteriormente las críticas más relevantes que han sido dirigidas contra la moralidad de algunos aspectos de su visión económica. En las siguientes páginas, no se pretende descender hasta las profundidades, más o menos conscientes, de todos los presupuestos filosóficos, culturales, psicológicos o, incluso, religiosos del pensamiento miseano, tamizando, de esta manera, completamente sus fundamentos ontológicos o morales. Su alcance es mucho más modesto. Pretende un análisis de estas objeciones desde una perspectiva praxeológica, limitándose a señalar la posible incompatibilidad o incongruencia, si es que existen, del pensamiento miseano con la libertad y la razón.

Palabras claves: Mises, teología, críticas, libertad, razón.

^{*} Inicialmente, este artículo surgió como parte del capítulo III de la tesis doctoral, que estoy actualmente escribiendo, en teología dogmática para la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma.

Clasificación JEL: A13, B53, P16, P16, Z12, Z13.

Summary: In this article, some of the most common objections to Misesian thought will be assessed from a Catholic theological perspective. Beginning with an analysis of the most frequent criticisms advanced against his rationalism, it will proceed to examine those directed against Mises' conception of liberty and individualism. Finally, a review and evaluation of some of the most relevant objections to his economic understanding will be presented. Dwelling into the, more or less conscious, depths of all the philosophical, cultural, psychological or, even, religious assumptions of Mises' vast thought, in order to fully tease out his ontological or moral foundations, would probably be not only beyond the reach of the present article but of any one single article, and hence is not attempted. Its scope is much more modest. It pretends to analyze these objections from a praxeological perspective, limiting itself to bring into better focus the possible incompatibility or incongruity, if these indeed exists, of Mises' thought with freedom and reason.

Keywords: Mises, theology, objections, freedom, reason.

JEL Classification: A13, B53, P16, P16, Z12, Z13.

“Freedom really means the freedom to make mistakes”.¹

La sacudida social provocada por la pandemia del COVID-19 ha expuesto más claramente la cruda realidad del fenómeno de la escasez, obligando a muchos a reconocer las consecuencias indeseadas de sus elecciones. «Mientras nuestro mundo no se transforme en el país de Jauja, el hombre habrá de hacer frente a la escasez y, por tanto, habrá de economizar; será preciso optar entre satisfacer antes o después las necesidades, pues no se puede dejar atendidas plenamente ni las presentes ni las futuras» (1949, 627-8). Inicialmente, la mayoría aplaudieron complacientes las drásticas medidas adoptadas por los Estados para mitigar la amenaza del contagio, pero, al pasar el tiempo y serenarse las mentes, otros tantos empezaron a reconocer el drástico costo, tanto para la economía como para la libertad individual, que tales acciones pueden haber comportado. Para muchos, la aparente habilidad de producir enormes sumas de

¹ (Mises 1979, 22).

dinero, destinadas a socorrer las penurias de la población y sofocar sus dudas, con tan solo un plumazo del poder gubernamental, pronto perdió su encanto a medida que creció la sospecha sobre tan prolija regalía. Toda crisis puede ser un punto de inflexión como reza el viejo refrán: «a río revuelto, ganancias de pescadores.» Desgraciadamente, parece que los oportunistas que más le han sacado provecho han sido los políticos, que han afianzado el poder estatal, reduciendo las opciones de sus conciudadanos, y han promovido con su adulterada liberalidad la irresponsabilidad fiscal, premiando con prestaciones sus grupos de poder. En la argumentación para justificar estas medidas, como es de esperar, los políticos y los medios de información han utilizado un simplista recurso moral. Lo primero, dicen, es salvar vidas, y cualquiera que ose cuestionarlos debe ser insensible al dolor humano o preocupado únicamente por el dinero. En realidad, como subraya Mises, todos coinciden en que lo esencial es salvar vidas, pero el verdadero problema es cómo, cuándo y quiénes. Aunque no todos quieren darse cuenta del costo y consecuencias de los compromisos adoptados, la realidad es que todo tiene un precio. Nadie puede escoger algo, sin rechazar, al mismo tiempo, otras avenidas de acción. La lección de Mises es clara: todo argumento verdaderamente moral debe reconocer los límites praxeológicos de la acción.

En el presente ensayo, se procurará ultimar el análisis de las objeciones más comunes al pensamiento miseano desde una perspectiva teológica católica, iniciada anteriormente por mismo autor (Montealegre 2020), enfocándose, esta vez, en aquellas derivadas de su individualismo y en las críticas más relevantes en contra de la moralidad de algunos aspectos particulares de su visión económica. Es menester señalar, como se indicó en el anterior artículo, que este análisis no pretende descender hasta las profundidades, más o menos conscientes, de todos los presupuestos filosóficos, culturales, psicológicos o, incluso, religiosos del pensamiento miseano. Además de exceder los límites del presente trabajo, tal zambullida para descubrir completamente sus fundamentos ontológicos o morales, probablemente, sería imposible. Su alcance es mucho más modesto. Pretende un análisis de estas objeciones desde una perspectiva praxeológica, limitándose a señalar la posible incompatibilidad o incongruencia, si es que existen, del pensamiento miseano con la libertad

y la razón. Finalmente, antes de proseguir con este análisis, no se debe omitir la advertencia del mismo Mises de saber distinguir las consecuencias o implicaciones derivadas de la teoría propiamente científica de Mises, es decir, sus postulados praxeológicos o económicos positivos, de su más amplia y no desdeñable visión filosófica, cultural o ideológica (Cfr. 1949, 185).

1. El individualismo

En el primer capítulo de su autobiografía, la santa de Lisieux describe la gran consternación que experimentaba al tratar de comprender la desigual y, aparentemente, leonina distribución de las gracias divinas concedidas a los hombres.² Luego, el Señor le mostró una visión de un bellissimo jardín, salpicado de una increíble diversidad de flores, arregladas todas intrincada y sabiamente, aliviando, así, sus dudas. Muchos, angustiados por este mismo atolladero, se atascan permanentemente, a diferencia de la Doctora del Amor,³ en tan manifiesto enigma de la vida. Estas torturadas almas, especialmente, las más sensibles a la injusticia tanto propia como ajena, padecen, a lo largo de su vida, de un tipo de miopía espiritual. Laca, a veces, alimentada por no pocos rencores y desaires, que desfiguran su visión sobre el rol de la libertad individual y la finalidad de las descollantes diferencias entre los hombres.⁴ Lo

² «Durante mucho tiempo me he preguntado por qué tenía Dios preferencias, por qué no recibían todas las almas las gracias en igual medida» (De Lisieux 1957, 7).

³ El 19 de octubre de 1997, durante las celebraciones del primer centenario de su muerte, el papa San Juan Pablo II la proclamó Doctora de la Iglesia Universal, concediéndole el título de «*Doctora Amoris*» (Doctora del Amor). En esta ocasión, en la plaza de san Pedro, el santo Padre se refirió a ella, diciendo: «Parmi les “Docteurs de l’Église”, Thérèse de l’Enfant-Jésus et de la Sainte-Face est la plus jeune, mais son itinéraire spirituel ardent montre tant de maturité et les intuitions de la foi exprimées dans ses écrits sont si vastes et si profondes, qu’ils lui méritent de prendre place parmi les grands maîtres spirituels» (1997, no. 4).

⁴ Los argumentos en pro de la intervención estatal toman, con frecuencia, por sentido como injusto o indeseable cualquier desigualdad no trivial de las rentas y capital de los miembros de la sociedad. No es del todo temerario, pienso, descubrir en esta actitud algo más que una simple sensibilidad por los pobres porque, aún en el caso hipotético de la inexistencia de la pobreza, la desigualdad manifiesta tiende a ser vista negativamente. Tampoco, creo, brota únicamente de un entendimiento viciado de los

que, inicialmente, inclinó la sensibilidad por la justicia de santa Teresa del Niño Jesús a considerar odioso, su madurez y sabiduría espiritual, luego, la reconocieron como manifestación de la infinita y misericordiosa providencia de Dios. La perfección de la justicia no es una aplanadora de la diversidad o niveladora automática de toda desigualdad,⁵ sino que respeta la singularidad de cada uno de los individuos del grupo, es decir, la vocación única a la cual cada uno ha sido llamado.

La imagen de la sociedad miseana se acerca más a la de un vergel, donde cada persona es un individuo irrepetible e irremplazable porque su contribución al bien común es única. Cada vida perdida o desaprovechada, en otras palabras, merma, al fin de cuentas, la riqueza social. Aunque, Mises, por supuesto, no compartió la Fe trascendente de santa Teresita, habría podido, al menos, reconocer, en la visión narrada en la *«La historia de un alma»*, un eco de su propia convicción sobre el potencial social escondido en cada hombre, que solo la cooperación social puede hacer florecer, y un reflejo de su profundo respecto por individualidad de cada alma. La perfección de la sociedad, para Mises, no se mide por la uniformidad de la distribución de la renta,⁶ sino por la capacidad de cada individuo de escoger su propia

procesos económicos, es decir, un entendimiento de la economía libre como un juego de suma cero (*zero-sum game*), o, en otras palabras, como un sistema en el cual el aumento de la riqueza de un individuo o grupo implica necesariamente una pérdida, al menos, proporcional en los demás. Como lo intuyó Mises, pienso que contiene un alto contenido emocional, a saber, la envidia o algún tipo de indignación, principalmente, por parte de ciertos intelectuales, que se sienten ofendidos porque su contribución social no es estimada por los consumidores tan altamente como la de otros actores del mercado. Estos, con frecuencia, tienden a reducir los argumentos económicos de Mises, como la de otros defensores del libre mercado, a meras apologías a favor de los poderosos. Así, por ejemplo, lo cree Sibley: «To put it bluntly. Austrianism is an ideology that permits the richest individuals to justify their gargantuan incomes and wealth, and their favorable tax status, in high-sounding intellectual terms» (2011, 145).

⁵ San José María Escrivá de Balaguer, pienso, capta bien el peligro de este, desgraciadamente, común error. En el primer capítulo de su famoso libro, *Camino*, advierte, preguntando: «¿No crees que la igualdad, tal como la entienden, es sinónimo de injusticia?» (1939).

⁶ En realidad, asumir la igual distribución de las rentas como máxima social no es solamente injusto, sino que amenaza la misma convivencia social y supervivencia del mercado libre. «La desigualdad de renta y riqueza», recuerda Mises, «es un rasgo característico de la economía de mercado. Su supresión implicaría la quiebra del sistema» (1949, 993).

vida libre y humanamente y asumir las consecuencias que sus actos provocan en el entramado social. Tampoco, ve al otro como un contrincante ni considera las diferencias de los individuos como una amenaza para la economía de mercado, sino, al contrario, lo ve como un potencial colaborador y como una oportunidad para ampliar, recíprocamente, las relaciones.⁷ En realidad, una economía libre provee un ambiente propicio para canalizar constructivamente y voluntariamente la diversidad en los individuos. «Una de las características de la economía de mercado es la forma específica en que aborda los problemas que presenta la desigualdad biológica, moral e intelectual de los hombres» (Mises 1962, 170).

1.1. *Sociabilidad y razón*

Con frecuencia Mises, junto otros proponentes del libre mercado, es acusado de un individualismo exacerbado, de una visión antisocial del hombre.⁸ Este individualismo extremo se funda sobre una forma de racionalidad deficiente que «no deja lugar a un completo desarrollo de la libertad» (Crespo 2000, 18). Pese a que Mises, algunas veces, parece negar la innata sociabilidad humana, en realidad, lo que refuta es parangonarla a un fenómeno natural, es decir, biológico, como el de las colonias o aglomeraciones de los llamados «animales sociales» en la naturaleza (Cfr. 1949, 175). La tendencia a la asociación no es sencillamente el producto de ciegos impulsos biológicos que surgen de las entrañas humanas, es decir, no es el producto de una serie de comportamientos que se van ejecutando según un programa almacenado en los recovecos de su DNA (Mises 1949, 199-202). Mises reconoce la sociabilidad del hombre como un dato fácilmente constatable, y el hombre plenamente autárquico como una mera idealización. «El hombre aislado, insociable, no es más que una construcción

⁷ «La filosofía comúnmente denominada individualismo es una filosofía que propugna la cooperación social y la progresiva intensificación de los lazos sociales» (Mises 1949, 184).

⁸ Así, por ejemplo, lo piensa Sibley. «The cult of excessive individualism implies that every individual should be independent or “self-sufficient”, rejecting the notions of interdependence and solidarity» (2011, 195).

arbitraria» (Mises 1949, 197). El hombre es social, afirma Mises, porque es libre y porque puede actuar racionalmente. La sociedad, a su vez, es expresión de su voluntad y racionalidad⁹ y no un fenómeno automático o instintivo (Cfr. Mises 1949, 199). Sin descuidar las limitaciones que el cuerpo humano y el ambiente imponen en el desarrollo de la sociedad, el sostenedor de la libertad económica enfatiza su origen racional y libre. La «sociabilidad» del hombre y la sociedad son primordialmente expresiones del espíritu del hombre, una consecuencia de sus acciones libres y conscientes. «La sociedad, en definitiva, es un fenómeno intelectual y espiritual» (Mises 1949, 175). Esta le es tan natural para el hombre como lo es la ciencia o el arte. «El hombre es, como Aristóteles lo formulara, *zoon politikón*, el animal social, pero es “social” no por su naturaleza animal, sino por su cualidad específicamente humana» (Mises 1962, 160).

Hablar de la perfección del hombre es hablar de la vida en sociedad. «El hombre moderno es un ser social... porque únicamente la sociedad ha hecho posible el desarrollo de sus facultades intelectuales y de percepción. El hombre es inconcebible como ser aislado... El hombre se eleva por encima del animal en la medida en que se hace social» (Mises 1922, 290). A pesar de que considera la sociedad como irremplazable, Mises claramente la desmitifica, descubriendo su carácter de medio para el hombre y no de fin propio.¹⁰ La sociedad no es simplemente «el instrumento más idóneo para conseguir los objetivos que el hombre persigue» (Mises 1949, 216), le es, sobre todo, indispensable para su humanización y perfección.¹¹ A pesar de su gran importancia e influencia, la sociedad no supera al individuo ni puede adscribirse naturaleza personal alguna. Esto, precisamente, constituye uno de los más graves peligros para la vida en común y la libertad personal, a saber, la tentación de otorgar a la sociedad una realidad separada y superior a la de las personas que la componen (Cfr. Mises 1962, 160). Ceder a esta tentación de hipostatizarla,

⁹ «La sociedad es fruto de la acción humana» (1949, 177).

¹⁰ «[L]a sociedad no es un fin, sino un medio, un medio al servicio de cada uno de los asociados para alcanzar sus propios objetivos» (1922, 295).

¹¹ «[L]a sociedad constituya para todos el instrumento fundamental en orden a la consecución de los fines propios de cada uno, cualesquiera que éstos sean» (Mises 1949, 216). Cfr., también, (Mises 1949, 197).

que conlleva graves errores epistemológicos y antropológicos, abre las puertas al despotismo y terror totalitario. Mises insiste sobre el individualismo porque considera su aceptación como el único camino disponible para el estudio acertado del comportamiento y garantía de la salud social. El individualismo misesiano no disminuye en un ápice la centralidad de la sociedad para el hombre, ni, mucho menos, la convierte en un simple espejismo de la acción individual, afirmando que la «sociedad es algo más que los individuos que la componen» (Mises 1922, 290). La sociedad, «ese complejo de relaciones mutuas creado por la acción recíproca de los individuos» (Mises 1949, 173), posee una realidad que trasciende cada individuo, en lo particular, y posee una enorme capacidad de influir y formar a sus miembros a través del lenguaje, del mercado, de las leyes y de otras instituciones socio-culturales.¹² «El ser humano nace siempre en un ambiente que halla ya socialmente organizado... en tal sentido puede afirmarse que —lógica o históricamente— la sociedad es anterior al individuo» (Mises 1949, 173).

No son pocos, sin embargo, los que valoran este individualismo misesiano como nocivo para la vida en común, y consideran sus defensores como sacerdotes de una hipertrofiada absolutización del individuo.¹³ En Mises, en realidad, no existe, ningún culto excesivo del individualismo que contraponga el individuo a la sociedad, ni predique la autarquía personal como el ideal humano. El autor de *La acción humana* podría, más bien, clasificarse como un economista social, es decir, un economista que reconoce el insustituible valor de las relaciones humanas¹⁴ y la complejísima red de conexiones inter-subjetivas que tal cooperación social produce.¹⁵ Su individualismo, contrario

¹² «Las fuerzas sociales que obran sobre el individuo son la lengua, la posición que ocupa en el proceso de trabajo y de los cambios, la ideología y las compulsiones externas: compulsiones sin regla y compulsiones ordenadas» (Mises 1922, 312).

¹³ Sibley, por ejemplo, quien identifica a Menger, Mises, Hayek y Rothbard con esta postura, parece asociarla con cierto tipo de fanatismo. «The cult of excessive individualism implies that every individual should be independent or 'self-sufficient', rejecting the notions of interdependence and solidarity» (Sibley 2011, 195).

¹⁴ «La sociedad implica acción concertada y cooperativa en la que cada uno considera el provecho ajeno como medio para alcanzar el propio» (Mises 1949, 202).

¹⁵ Apenas ahora la ciencia ha comenzado a estudiar la complejidad de este tipo de redes. Complejidad que, aún en los sistemas inorgánicos más simples, puede generar comportamientos inimaginablemente sofisticados e impredecibles. Esta nueva ciencia

a una percepción común, no implica la reducción atomista de las relaciones interpersonales, ni tampoco aboga por la independencia absoluta de los individuos. Es plenamente consciente de que la economía, al igual que la sociedad, significa intercambio, relación y cooperación, es decir, una acción conjunta y compleja (Cfr. Mises 1949, 203). «[N]unca debe olvidarse que lo que caracteriza a la sociedad humana es la cooperación deliberada; la sociedad es fruto de la acción, o sea, del propósito consciente de alcanzar un fin» (Mises 1949, 175). Acción humana y sociedad son dos caras de una misma moneda, a saber, el hecho que el hombre es un animal social porque es racional. «La sociedad es división del trabajo y combinación de esfuerzos. Por ser el hombre un animal que actúa se convierte en animal social» (Mises 1949, 173). El hombre se asocia porque busca su propio bien de una manera, valga la redundancia, humana. «[Sirviéndose de la razón, el individuo advierte que como mejor cuida de su bienestar personal es recurriendo a la cooperación social y a la división del trabajo» (Mises 1949, 210).¹⁶ La libre iniciativa y la libertad personal no son un peligro para la vida en común, sino su fulcro seguro, cuando va iluminada por la razón. «El liberalismo es racionalista. Cree en la posibilidad de llevar a la inmensa mayoría al convencimiento de que sus propios deseos e intereses, correctamente

se interesa por las relaciones entre individuos, o entidades claramente distintas, también, llamados «nodos», y con sus patrones de interacción. Mises, con su intuición sobre la naturaleza del conocimiento empresarial y la especulación, anticipó, con claridad, el abrumador desafío para la ciencia que implica la reducción positivista de la economía, previendo la imposibilidad de predecir, con suficiente exactitud, el desarrollo concreto del mercado, y de explicitar y codificar plenamente la información sobre el mercado. Para una sumaria y general descripción de este tema, cfr. el capítulo 9, «Small-World Networks», del ilustrativo libro de Strogatz (2003) y, para una versión con un alcance más limitado, pero un poco más detallado, el artículo de Newman (2003). Este nuevo paradigma, algunas veces no claramente diferenciado del paradigma evolutivo, se ha extendido, en la actualidad, utilizándolo como clave interpretativa para una gran variedad de fenómenos, como, por ejemplo, en la comprensión de los ecosistemas naturales. Cfr. (Lamey 2015). En particular, para fenómenos sociales, cfr. (Dale 2018; Skoble 2014; Sandefur 2009; DiZerega 2010) y, finalmente, para una interesante reseña histórica sobre este concepto en las ciencias económicas, cfr. (Barry 1982).

¹⁶ Este juicio es el resorte motivacional fundamental que desata las energías creativas del espíritu humano contenidas en las relaciones interpersonales. Obviamente, la comprensión de esta conveniencia no implica la capacidad de prever plenamente todas las consecuencias de sus acciones.

entendidos, se verán favorecidos en mayor grado por la pacífica cooperación humana dentro de la sociedad que recurriendo a la lucha intestina y a la desintegración social. Confía en la razón» (Mises 1949, 189).

1.2. *El problema del orden social*

El afán por procurarse un rey, acuciado por la creencia sobre la imperiosa necesidad de un líder supremo para poder dirigir y salvaguardar la vida en común, no es un fenómeno reciente. Se puede entrever ya, por ejemplo, en la conocida parábola del bosque de Jotán en la Sagrada Escritura,¹⁷ donde, astutamente, se ilustra la polivalente problemática aprendida, a punta de espinazos, por los árboles. En primer lugar, que conjuntamente con el engrandecimiento y la exaltación pública suele aumentar también la propensión a abusar el poder; segundo, que el apresto para asumir cargos de responsabilidad parece moverse en dirección contraria a su capacidad de ejercerla, y, por último, que la aceptación popular no es barómetro fidedigno de la integridad moral o intelectual del elegido. Experiencias todas, íntimamente, vividas por Mises, y, desgraciadamente, abundantemente corroboradas por la historia.

La tragedia central de esta apetencia no radica, primordialmente, en la deficiente calidad del ungido o en su abrazadora y oprimiente naturaleza,¹⁸ sino, utilizando esta misma metáfora, en el erróneo discernimiento, a pesar de su unanimidad, de los mismos árboles¹⁹ que desestiman el orden natural de las relaciones de

¹⁷ Jueces 9.8-16. En esta conocida fábula, no hay, curiosamente, indicio alguno de caos o desorden entre los árboles que haya servido como acicate para la elección real. Más bien, esta búsqueda se presenta como un tipo de ceguera o capricho, opuesto al orden natural. La culminación de tal aspiración real, sin embargo, trajo la ruina del bosque. Todo este elocuente pasaje bíblico es una crítica del rechazo israelí de reconocer la suprema soberanía divina, y el peligro latente de entregar todo poder en manos de un megalómano, como Abimélec, que ignora la justicia divina.

¹⁸ Recuérdese que, después de todo, no solo eligieron a una maleza sino que, para colmo, a una que amenaza todo lo que enreda.

¹⁹ Este tema lo comprende muy bien Mises. «[P]or grandes que sean, no debe olvidarse que las mayorías no están menos expuestas al error y al fracaso que los reyes y los dictadores. El que la mayoría crea que una cosa es verdad, no prueba que lo sea. El

la floresta, ignorando las leyes divinas.²⁰ La desdicha es todavía mayor en el campo económico. No comprenden que, sin importar quién sea el elegido para planearla, que tan bueno y sabio, nunca podrá organizar, con tanto eficacia y belleza, ni, mucho menos, superar, el orden espontáneo que surge de las ínsitas leyes del universo.²¹ Desgraciadamente, esta ilusión sigue embelesando los corazones hodiernos con sus tentaciones pseudo-mesiánicas. No escasean caudillos, dispuestos a vender, ante los ojos anhelantes de sus víctimas, idilios de un mundo perfecto, un maná capaz de hartar, con un mínimo de esfuerzo y sacrificio social, todas sus aspiraciones, sin otro costo que la entronización de los iluminados planes y estrategias de estos salvadores.

El génesis de este lamentable error es la incomprensión de la naturaleza íntima de la sociedad. Esta antigua ceguera cultural, que es un tipo de antropomorfismo social, ve la sociedad como una simple organización, un ente sin vida, un completo artificio

que la mayoría crea que una política es oportuna, no prueba que lo sea. Los individuos que forman la mayoría no son dioses, y sus conclusiones de conjunto no son necesariamente divinas» (Mises 1944a, 82).

²⁰ El genio de los padres fundadores de los E.E.U.U, por ejemplo, fue plasmar en una constitución suficientemente sólida, pero viable, los derechos inalienables del hombre, y diseñar, en la práctica, un sistema de gobierno resistente contra las tentaciones propias de la concentración del poder (i.e., la división de los poderes, propuesta por Montesquieu, con un mecanismos de controles y equilibrios mutuos, etc.), y contra el populismo (el colegio electoral, el congreso bicameral, federalismo, etc.). Tarea, ciertamente, imperfecta, pero práctica y útil, aunque siempre inacabada y frágil. James Madison comprende bien el dilema sobre la constitución de toda autoridad pública. «But what is government itself, but the greatest of all reflections on human nature. If men were angels, no government would be necessary. If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary. In forming a government which is to be administered by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable government to control the governed; and in the next place oblige it to control itself» (Hamilton –Jay – Madison 2001, 269).

²¹ La razón por lo que el sueño de la planificación centralizada de la economía es una mera quimera, en último análisis, no se reduce a una simple cuestión psicológica sobre el papel de los incentivos en la economía. Se debe a una limitación epistemológica, a saber, que ninguna mente o grupo de mentes finitas, sin importar cuan bien intencionadas o sabias, tiene la capacidad de anticipar la información futura del mercado necesaria para tomar las decisiones adecuadas. En particular, Mises demostró la imposibilidad del cálculo económico en una economía desmonetizada, es decir, una economía en la cual la voluntad central reemplaza las fuerzas del mercado. Cfr. el capítulo 26 de (Mises 1949).

del ingenio humano, plenamente maleable a sus decretos.²² La sociedad, empero, no es un mero grupo de individuos unidos por una autoridad externa, es un organismo. «Una organización es una asociación que se funda en la autoridad; el organismo, una asociación que se funda en la mutualidad. El pensamiento primitivo considera siempre las cosas como si hubiesen sido organizadas desde fuera y nunca como si hubiesen sido formadas por dentro, orgánicamente» (Mises 1922, 294). El orden, según este modo de pensar tradicional, solo puede nacer del diseño voluntario y consciente, esfera propia de las realidades producidas por la acción humana, o de una programación determinada completamente por las leyes físicas. Aún hoy, este atavismo dominante, indispuerto a ampliar sus conceptos tradicionales para acomodarlos más coherentemente con la la realidad, despotrica contra todo aquel que ponga en tela de juicio este dogma sociológico. Toda institución humana, reza este credo, es el producto de una construcción consciente y deliberada, y, por consiguiente, ninguna sociedad es capaz de progresar sin una dirección concertada. En otras palabras, excluyendo tajantemente cualquier otra alternativa, se obceca ante otra posible opción, a saber, el orden sin plan.

En cambio, el nuevo entendimiento reconoce la sociedad, como otras de sus más preciadas instituciones, como un complejísimo organismo, fruto de innumerables relaciones interdependientes y libres, pero invariablemente sujetas a las leyes propias de la acción. Este tipo de organización espontáneamente manifiesta una estructura propia y un orden que no depende enteramente de ninguna intención humana en particular. En esta dinámica configuración social se condensan e incorporan tanto las elecciones libres de cada uno de sus miembros como las limitaciones y condicionamientos impuestos por la naturaleza de las leyes naturales y praxeológicas.²³

²² Infantino, estudioso del pensamiento miseano, por ejemplo, ve un ejemplo de estos prejuicios acrícos, en lo que llama la «doble presunción» del constructivismo, típico de cierta sociología. Este «[c]onsiste en pensar que es imposible un orden inintencionado y que, en cambio, es perfectamente posible la organización consciente de una sociedad compleja» (Infantino 2000, 29).

²³ Para Mises, estar vivo es estar en cambio continuo, por lo que la vida del individuo, como la de la sociedad, es siempre un proceso dinámico, que jamás está en equilibrio perfecto, cuyo futuro no puede preverse plenamente. Sin embargo, existen

El descubrimiento de este orden inintencionado ha abierto un nuevo camino en la comprensión del orden social, explicando como «una “sociedad abierta” o “extensa”, es tal sólo si se basa en» este orden (Infantino 2000, 23). Parte de esta comprensión de la sociedad, Hayek posteriormente bautizó con el nombre de «orden espontáneo».²⁴ Hayek se refiere a aquellos procesos sociales en el que interactúan una cantidad indeterminada de individuos, cada uno siguiendo fines particulares, que, a pesar de no estar sujetos a la dirección de ninguna persona en particular, están constreñidos por ciertas normas de carácter abstracto y universal, que permiten la coordinación mutua, apoyándose en el principio de la división del trabajo. Este orden así surgido es mucho más benéfico para el conjunto del que resultaría de otros esquemas de planificación centralizada. En otras palabras, Hayek y, anteriormente, Mises, entre otros, afirman la existencia del orden no planeado, y, además, que este orden, al menos en el caso de algunos fenómenos sociales, como la economía, es el más eficiente socialmente y, probablemente, más congruente con la dignidad humana. Existen, pues, leyes de la acción social, radicadas en la naturaleza humana, allende a su autoridad humana, que el hombre no puede ajustar a su capricho, si desea gozar de una paz y prosperidad social duradera. Algunos pensadores y visionarios, al romper los esquemas mencionados anteriormente, han dado la oportunidad de vislumbrar una sociedad, al mismo tiempo, libre y conforme a las

constantes (causalidad, naturalezas, leyes tanto espirituales como físicas) que la cohesionan, dándole orden y estructura.

²⁴ El «orden espontáneo» es la aparición espontánea, es decir, sin intención consciente, de orden del aparente caos, a través de la auto-organización. Este fenómeno, hasta hace poco insospechado, se ha descubierto en diversos fenómenos del mundo inorgánico, biológico y humano, como, por ejemplo, en los láseres, el supermagnetismo, el destellar de las luciérnagas, el vuelo de las aves y los patrones de tráfico urbano. Aplicada a la teoría social económica, describe la aparición del orden social del mercado a partir de la interacción libre de personas guiadas por su propio bienestar, sin intención ni dirección consciente. Por supuesto, esto no implica la imposibilidad de imponer, al menos en parte y por un cierto tiempo, un cierto orden externo (Cfr., por ejemplo, el apartado 2 del capítulo X sobre la sociedad hegemónica en *La acción humana*), pero parece advertir que esta imposición producirá siempre una organización económica menos racional y, por lo tanto, menos eficiente. Este orden, es menester enfatizar nuevamente, no es estático, sino una realidad dinámica que continuamente responde a las nuevas circunstancias económicas.

ansias más nobles del hombre²⁵ Mises, sin embargo, piensa que, mientras persistan mayoritariamente estos prejuicios culturales, los hombres están condenado a seguir recorriendo el camino de la servidumbre.

La teoría del orden espontáneo no rechaza la participación racional en la economía, ni invoca misteriosas deidades para mantener el caos social a raya.²⁶ ¡Es, precisamente, todo lo contrario! El orden en la sociedad es decididamente el resultado de la razón, pero no responsabilidad de nadie en particular, es decir, no es por azar que surge, sino por su naturaleza fundamentalmente racional. Entonces, se preguntarán, ¿cómo surge la cooperación social espontánea y ordenada? ¿Cuál es el resorte que motiva a los seres humanos a cooperar, asociándose para ayudarse mutuamente, sin la necesidad de una fuerza coercitiva externa? La respuesta es simple. ¡Claramente la razón! Debido a su inteligencia, el hombre descubre que la manera más eficaz de colmar su innato deseo de felicidad, es decir, su constante búsqueda por mejorar sus posibilidades de supervivencia en un mundo marcado por la escasez, es aunando racionalmente sus esfuerzos con otros. Este proceso de descubrimiento continuo tiende a erradicar, con el tiempo, aquellos patrones de comportamiento ineficientes, favoreciendo, así, el desarrollo inintencionado de aquellas normas o costumbres que aumentan los costos de descuidar los quehaceres mutuos. Su sorprendente capacidad adaptativa, sin embargo, no es instantánea por lo que, en ocasiones, nuevas e imprevistas circunstancias pueden ocasionar desfases y lagunas normativas.²⁷

Si bien es cierto, como lo sostiene Mises, que la acción humana, aún la inmoral o equivocada, está siempre estampada de un cierto

²⁵ En la historia del pensamiento, «fueron sus principales artífices», según Mises, «los creadores de la economía clásica y los precursores inmediatos a éstos» (1922, 294).

²⁶ Así lo explica Infatino: «No se trata de una fuerza misteriosa; expresa simplemente el hecho de que, para alcanzar sus propias finalidades, cada uno debe cooperar (a menudo inintencionalmente) en la persecución de las finalidades ajenas. Lo cual conduce a resultados superiores a los que se obtienen cuando se intenta “voluntariamente” promover el interés social, por la sencilla razón de que la responsabilidad individual impulsa a cada uno a utilizar del mejor modo los recursos y las informaciones de que dispone» (2000, 60).

²⁷ La tipificación de algunos nuevos delitos, en el ámbito legal, o la existencia, en la economía, de las llamadas externalidades podrían servir como posibles ejemplos.

tipo de racionalidad, esta dimensión racional no exenta la sociedad de la necesidad de la acción concertada de los ciudadanos para protegerse de las amenazas de sus agentes anti-sociales.²⁸ Ser hombre significa vivir en sociedad, es decir, someterse a las costumbres, reglas sociales y culturales, en general, que hacen posible la convivencia pacífica. El orden no intencionado en la sociedad manifiesta el carácter propiamente humano de la acción propiamente conjunta.

La visión miseana no promulga una sociedad sin dirección alguna, dejada, por así decirlo, a la buena de Dios. Existen espacios genuinos en la sociedad, cuyas tareas requieren planificación responsable, donde la autoridad y las leyes son indispensables, pero, igualmente, la prudencia demanda suprimir las ínfulas de los que no saben o desean reconocer los límites de la autoridad y del poder humano. El orden dinámico de la sociedad es el resultado no intencionado de esas innumerables decisiones racionales, que cada miembro del cuerpo social toma, a cada instante, buscando guiar sus actos y los de los demás, en la promoción del propio bien. Es lógico, para Mises, que, en la economía de libre mercado, es decir, aquella que respeta fundamentalmente la naturaleza del hombre y de sus actos, y, por lo tanto, reconoce sus limitaciones, el beneficio propio, a la larga, solo puede construirse sirviendo, al mismo tiempo, los intereses ajenos. No se trata, pues, de si existe dirección, planificación o guía en la economía, claramente la hay,²⁹ sino quién debe y puede guiar estas decisiones. Enfáticamente, Mises responde: cada individuo está llamado a decidir responsablemente por sus propias acciones. Mises, más que demostrar la idoneidad económica de dejar la planificación económica en las manos de los ciudadanos, prueba la hibris de presumir abrogarse tal privilegio.³⁰ La planificación *racio-*

²⁸ «Donde no hay gobierno, cada individuo se encuentra a merced del vecino más fuerte. La libertad únicamente puede lograrse dentro de un Estado organizado, que esté dispuesto a impedir que el malhechor mate y robe a sus prójimos más débiles» (Mises 1922, 556).

²⁹ «Todo lo que el hombre hace debe ser planificado, es la realización de sus planes» (Mises 1944a, 346).

³⁰ En la actualidad, se comienza a estudiar recatadamente desde la psiquiatría y psicología la patología del poder. Cfr. el revelador artículo de González García (2019). Mises, como buen liberal, tiende a pensar que las conductas antisociales, es decir, las que van contra la cooperación social, son producto principalmente de la ignorancia,

nal centralizada de la economía no es meramente una arrogancia fatal, es un oxímoron.³¹ «Pretender organizar la sociedad es tan quimérico como querer desmenuzar una planta para obtener de sus partes muertas otra planta nueva. Una organización de la humanidad no sería concebible sino a condición de destruir primero el organismo social existente» (Mises 1922, 294). Libertad y orden, ya lo había visto Proudhon,³² como la voluntad y razón, no son realidades opuestas, sino complementarias. El orden económico no es el resultado del azar, sino del constante y consciente esmero de incontables personas que continuamente se esfuerzan por construir relaciones estables de intercambios mutuamente beneficiosos al menor costo posible para todos. No es nada enrevesado de comprender, sino una consecuencia que respeta el espíritu empresarial de cada hombre y su derecho a buscar la felicidad pacíficamente.

1.3. *El bien común y beneficio propio*

Los últimos dos temas tratados, a saber, la sociabilidad humana y la naturaleza del orden social, son indispensables para la recta comprensión del bien común y su compaginación con los intereses individuales rectamente entendidos en el pensamiento miseano.³³ El orden dinámico, que estructura los procesos sociales del mercado libre, configura una realidad estable no a pesar del perenne desequilibrio creado por los constantes cambios introducidos por la función empresarial, sino gracias a él. La iniciativa individual, motivada por el deseo del beneficio propio, dentro del marco de la

menospreciando, usualmente, otros factores. «Esta conducta antisocial,» por ejemplo, escribe, «que pone en peligro los propios fundamentos de la cooperación humana, no es, sin embargo, fruto de una mentalidad patológica. Se debe, por el contrario, a ignorancia e impericia que impiden a la gente comprender cómo funciona la economía de mercado» (1949, 386). Sin desdeñar, sin embargo, la importancia de la educación, no cree que sea una panacea automática para todos los males sociales.

³¹ «La disyuntiva es: o capitalismo [libre mercado] o caos» (Mises 1949, 800).

³² «[L]a liberté non pas fille de l'ordre, mais MÈRE de l'ordre» (Proudhon 1848, 108).

³³ Algunos autores, como Crespo, consideran el concepto del bien común, *strictu sensu*, extraño al pensamiento liberal. «El planteamiento liberal individualista desconoce, en teoría, al bien común» (Crespo 2000, 196).

cooperación social no desestabiliza la cohesión y armonía de la sociedad, como piensan algunos, convirtiéndola en un insostenible polvorín pronto a desmoronarse, que debe ser contenida constantemente por la aplicación o amenaza de una fuerza externa. Los avances en la comprensión de los fenómenos sociales lo han ampliamente corroborado. A pesar de todo, muchos desconfían de la sociedad, considerándola como un batiburrillo volátil, agitada continuamente por las nocivas e imprevisibles consecuencias de la libertad individual, facultad que debe ser guiada o, al menos, resguardada por una mente o plan superior.³⁴ Esta visión autoritaria tiende a comprender la sociedad como una construcción artificial y plenamente plástica, plasmada, principalmente, por el diseño humano deliberado.³⁵ Diseño que debe reprimir y canalizar las supuestas fuerzas ciegas y automáticas, generadas por el mercado y la sociedad, para encauzarlas constructivamente.³⁶

³⁴ Obviamente, el orden espontáneo puede ser destruido por la violencia social (interna o externa), pero esta tiene su origen, por decirlo así, fuera de los procesos de intercambios voluntarios. Sin la intervención de esas fuerzas anti-sociales, el orden espontáneo continuamente se recompone. No es competencia del Estado, según Mises, construir el orden social, sino fomentarlo y defenderlo. «El liberalismo aspira a implantar un sistema político que permita la pacífica cooperación social y fomente la progresiva ampliación e intensificación de las relaciones entre los hombres. El principal objetivo del liberalismo es evitar el conflicto violento, las guerras y revoluciones, que pueden desintegrar la humana colaboración social, hundiendo a todos de nuevo en la primigenia barbarie, con interminables luchas intestinas entre tribus y grupos políticos» (Mises 1949, 185).

³⁵ Cfr. las precisiones sobre el orden espontáneo estudiadas en el apartado anterior. Mises rotundamente niega la posibilidad de organizar la sociedad libre, de una manera efectiva, de acuerdo a un diseño preestablecido, bien sea por una sola mente o por un comité, y afirma su radical ilación con los intereses de sus miembros. Las fuerzas sociales del mercado, por ejemplo, no son ciegas, sino que reflejan los intereses de los individuos. El dilema principal es, entonces, respetar los procesos que provienen de los actos de todos los individuos, o buscar como restringirlos según los dictámenes de tan solo una reducida, pero, supuestamente, «iluminada», élite. «Nos hallamos ante una precisa alternativa: o la asociación de los individuos se debe a un proceso humano puesto en marcha porque con él se sirven mejor los deseos personales de los interesados, quienes comprenden las ventajas que derivan de adaptar la vida a la cooperación social, o un Ser superior [el Estado] impone a unos reacios mortales la subordinación a la ley y a las autoridades sociales.» Nota número 3 a pie de página en (Mises 1949, 178).

³⁶ «El intervencionista plantea la disyuntiva entre unas «fuerzas ciegas y automáticas» y una «planificación consciente». Es evidente, deja entender, que confiar en procesos irreflexivos es pura estupidez. Nadie en su sano juicio puede propugnar la

El autor de *La acción humana*, por el contrario, ve la libre y espontánea cooperación de los individuos como consecuencia natural de la inteligencia humana, como un proceso reforzado perennemente por las inherentes limitaciones del universo. Tampoco piensa que sea anómalo que, al asociarse para ayudarse mutuamente, se vaya formando paulatinamente un entramado, cada vez más complejo, de relaciones interdependientes, a medida que se intensifican y multiplican. Estos patrones y hábitos de comportamiento socio-culturales, impelidos por el espíritu empresarial y la ley de la división de trabajo, incentivan las acciones que facilitan la cooperación y disuaden aquellas que la amenazan. Este conjunto de condiciones y mecanismos que hacen posible y estimulan la vida en común entre personas libres redundan en beneficio de cada uno de los miembros de la comunidad. Proveer el máximo beneficio posible personal, compatible con la vida comunitaria, es la razón de ser de la sociedad, y no un resultado aleatorio o no intencionado de la cooperación social.³⁷ La sociedad «[e]s el instrumento más beneficioso y más útil que ha encontrado el hombre en sus esfuerzos para promover la felicidad y el bienestar de la humanidad. Pero es únicamente un instrumento, un medio, no un fin» (Mises 1944a, 81). Lo inesperado en la vida social libre es el caos y la coartación de las libertades intersubjetivas por encima de las reglas asumidas voluntariamente por sus miembros. El estado natural de la sociedad libre, en otras palabras, es la armonía y el progreso porque, por principio, la oposición entre el beneficio propio, que mana de relaciones voluntarias y morales, y el bien común no es inevitable.³⁸ Malinterpretarla como una relación

inhibición; que todo siga su curso sin que intervenga ninguna voluntad consciente. Cualquier ordenamiento racional de la vida económica será siempre superior a la ausencia de todo plan...Es este un planteamiento falaz. El argumento a favor de la planificación deriva exclusivamente de una inadmisible interpretación de una metáfora» (Mises 1949, 861).

³⁷ El gran exponente del humanismo cristiano, J. Maritain, reflejando el pensamiento de santo Tomás, también reconoce la utilidad de la sociedad para el individuo. Escribe: «[T]he end to which [social life] tends is to procure the common good of the multitude in such a way that the concrete person gains the greatest possible measure, compatible with the good of the whole, of real independence from the servitudes of nature» (1942, 54).

³⁸ Cfr. el apartado 4, «La rectitud como norma suprema de comportamiento individual», del capítulo 27 de (Mises 1949, 854-60). Mises no es ni el primero ni el único en

beligerante erosiona, según Mises, la confianza necesaria para cimentar los intercambios mutuos en la sociedad, y finaliza debilitando las libertades civiles.³⁹

Ciertas personas se lamentan de la economía de libre mercado porque creen que fomenta el egoísmo en los individuos, y rarifica tanto la realidad social hasta el punto de imposibilitar el bien común. La postura individualista miseana, sostienen, es incapaz de crear vínculos duraderos y caminos de comunicación suficientemente sólidos porque, supuestamente, «procede de la ausencia de valores universalmente reconocidos» (Crespo 2000, 19).⁴⁰ El

reconocerlo. El caso más divulgado, probablemente, es el del economista A. Smith, con su metáfora de la mano invisible, pero existen muchos otros pensadores. Maritain, por ejemplo, sostiene que «[there is nothing more illusory than to pose the problem of the person and the common good in terms of opposition. In reality, it is posed in terms of reciprocal subordination and mutual implication» (1942, 65).

³⁹ Esta renuencia a reconocer la correspondencia inherente entre individuo y sociedad puede, bajo ciertas circunstancias, incurrir, incluso, en una falta moral. La profesora Frey, oportunamente, recuerda que, «[f]or Aquinas, to sin is to fail to transcend the self. More specifically, it is to fail to perceive one's own life in relation to the greater whole in which one's own perfection lies, which leads to a failure to desire to participate in that greater whole with others. This is a failure of self-knowledge, to be sure—a failure to see that one is a political animal whose happiness is shared in common with others» (2019, 87).

⁴⁰ El doctor Crespo, por supuesto, a mi parecer, correctamente señala una verdad trascendental, quizás, no explícita o suficientemente considerada por Mises, a saber, la necesidad de un acuerdo sobre un núcleo de valores sociales fundamentales mínimos para asegurar el progreso y la convivencia pacífica. «A civil society cannot survive without some shared ideas about the human Good» (Crespo 2016, 31). Mises, pienso, es consciente de esta importancia, pero titubea sobre como aproximarse a este espinoso tema porque reconoce que en sí trasciende el ámbito de la praxeología y de la economía. La problemática no es solo cuáles deben ser estos valores indispensables de la comunidad política, cuestión tanto práctica como teórica, sino como lograr y mantener este consenso social en una sociedad pluralista. Mises, no tan solo como liberal sino como ciudadano de la civilización europea, ofrece una modesta, si bien incompleta, respuesta. «El liberalismo es, podría decirse, el esfuerzo científico-intelectual por detectar, destacar y recuperar los valores y principios propios de la civilización occidental» (Mises 1927, 14). La respuesta constitucionalista, por ejemplo, otrora propuesta como baluarte para los derechos humanos, como, también, el parlamentarismo, desgraciadamente, no han prevenido las grandes injusticias. La vocación del hombre es su perfección en Dios, camino que requiere el ejercicio pleno de todas las virtudes, pero, para los fines más modestos de la comunidad política, no es así. Como lo explica Jensen, parafraseando un documento eclesial, «in the theology of the Church, the state exists “not to turn the world lying in evil into the Kingdom of God, but to prevent it from turning into hell”» (2015, 16).

mercado, dicen, reduce todas las relaciones interpersonales a meros intercambios amorales donde lo único que reina es el apetito insaciable del beneficio propio. Este *homo oeconomicus* de la economía clásica,⁴¹ cuya única motivación es su propio interés, es una aplanadora moral que arrasa el justo orden de la escala de los valores. En la metáfora de la mano invisible de Adam Smith,⁴² ven la ilustración más acabada de esta visión egoísta de la humanidad. La búsqueda del beneficio propio, motor de los procesos del mercado, inevitablemente implica la erosión del bien común, y el deterioro del talante moral de la persona. Connotan acriticamente la búsqueda del bien personal con la avaricia o la envidia.⁴³ Con esta visión reduccionista del bien o beneficio propio, insertan el ser humano en una dicotomía irremediable: elegir entre su propio bien, es decir, para estos, el egoísmo, o el altruismo.⁴⁴ «Contra la economía suele dirigirse el reproche de individualismo, en razón

⁴¹ Mises considera esta figura como una abstracción o idealización antropológica, que si bien puede ser útil para analizar ciertas condiciones particulares, bloquea el progreso científico al absolutizarla, y advierte contra los que desean «ocuparse tan sólo de la imaginaria figura del hombre impelido, de manera exclusiva, por motivaciones “económicas”, dejando de lado cualesquiera otras, pese a constarles que la gente, en realidad, actúa movida por numerosos impulsos de índole “no económica”» (1949, 76). La ciencia económica se ocupa de la efectiva actuación del hombre tal como este opera en el mundo. Sus teoremas jamás se refieren a tipos humanos ideales o perfectos, a un fabuloso hombre económico (*homo oeconomicus*), ni a abstracciones estadísticas tales como la del hombre medio (*homme moyen*). Cfr. (Mises 1949, 769).

⁴² Esta es el párrafo que contiene la famosa frase del renombrado economista escocés: «The rich ... consume little more than the poor, and in spite of their natural selfishness and rapacity, though they mean only their own conveniency, though the sole end which they propose from the labours of all the thousands whom they employ, be the gratification of their own vain and insatiable desires, they divide with the poor the produce of all their improvements. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessaries of life, which would have been made, had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants, and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of the society, and afford means to the multiplication of the species» (Smith 1982, 184-85).

⁴³ Contra esta fácil y común asociación, advierte, también, el padre Jensen. «Especially in the popular imagination, we are used to speaking about self-interest in terms of greed, and certainly greed is something that we need to guard against. However, we need to also guard against reducing self-interest to greed» (Jensen 2015, 69).

⁴⁴ Mises rechaza esta simplista dicotomía. «[N]o hay conflictos irreconciliables entre el egoísmo y el altruismo, entre la economía y la ética, entre las preocupaciones del individuo y las de la sociedad» (Mises 1957, 72).

de un supuesto conflicto inconciliable entre los intereses de la sociedad y los del individuo» (Mises 1933, 84). Con esta percepción dicromática de la elección económica, que implica que optar por el beneficio propio excluye consciente y automáticamente el bien ajeno, las acciones pueden ser virtuosas, únicamente, deseando explícitamente la felicidad de los demás. Por ejemplo, Christian Felber, destacado crítico de la globalización, ve en el deseo de hombre por mejorar su situación económica, en su ambición por el beneficio y en la competencia, es decir, en la economía del libre mercado, la raíz común de prácticamente todos los males del mundo. «La actual forma de la economía, la economía de mercado capitalista,» escribe, «ha creado un peligroso escenario de crisis: burbujas económicas, desempleo, repartos desiguales, crisis climáticas y de energía, hambruna, crisis de consumo, de identidad y de la democracia» (Felber 2013, 25).⁴⁵

Este tipo de argumentación se basa en una comprensión incompleta del bien común y de su relación con la estructura misma de la acción humana.⁴⁶ Deficiencia que inevitablemente contrapone el bien común, como se vio más arriba, a la iniciativa privada y la búsqueda del propio bienestar.⁴⁷ Esta contraposición, en última

⁴⁵ La falacia de este radical dualismo entre los intereses particulares y, por ende, supuestamente, egoístas y el bien común ha sido expuesto, en numerosas ocasiones, por Mises. Ironiza, por ejemplo, contra los que sostienen que «[los procesos del mercado] no pueden quedar en manos del egoísta particular interesado sólo en su propio enriquecimiento y el de su familia; las autoridades se ocuparán de estos asuntos y los abordarán con la vista puesta en el bien común» (1949, 1002).

⁴⁶ Esta inclinación a ver una tensión antagónica inherente, pronta a explotar, entre el beneficio propio y el bien común, se alimenta, frecuentemente, de un malentendido sobre los procesos creadores de riquezas en el mercado. Equívoco que concibe el mercado como un sistema cerrado con recursos finitos, donde la abundancia de unos significa necesariamente la escasez de otros. Por consiguiente, buscar el beneficio propio más allá de lo juzgado como «éticamente» correcto, es decir, acaparando más de lo que se debe, conlleva un mayor daño de lo necesario para los demás. La economía se reduce a una mera re-distribución de los recursos existentes, acarreado, así, la necesidad de una autoridad central que determine cuál debe ser esta supuesta medida justa. Este dilema sobre la distribución, sin embargo, como lo indica Mises, no es, en realidad, un problema económico. « Los problemas referentes a la... distribución... escapan al ámbito de la teoría de la acción humana» (Mises 1949, 713).

⁴⁷ Mises da crédito del recto entendimiento del concepto de bien común a la economía moderna. «La idea de bien común, en el sentido de armonía de los intereses de todos los miembros de la sociedad, es una idea moderna y que debe su origen

instancia, vulnera la natural bondad de la sociabilidad humana. La concepción miseana del bien común temporal,⁴⁸ al subsanar este error, evita este tipo de dualismo, acercándose a la doctrina católica.

En la encíclica *Pacem in Terris*, el Papa Juan XXIII asevera que «el bien común abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección» (Juan XXIII 1963, no. 58). G.J. Zanotti, precisando ulteriormente este concepto, elabora:

“Todas las personas tienen actividades y vocaciones diversas, y en ese sentido, fines distintos; pero todas las personas necesitan un ámbito social adecuado para el desarrollo de su persona a través de sus diversas vocaciones, y ese ámbito social adecuado es el bien común; y «común» significa... que cuando se realiza, todas las personas participan al unísono de ese bien” (2007, 69).

Salvaguardar el bien común implica procurar la justicia y la paz social. Al vulnerar estos fundamentos mínimos de la cooperación social, se lesiona a cada miembro de la sociedad.⁴⁹ El planteamiento liberal miseano no confunde el bien común con el cálculo utilitario del mayor bien para el mayor número, ni está dispuesto a sacrificar los derechos y responsabilidades individuales, es decir, las condiciones comunes necesarias para el florecimiento civil de los ciudadanos.⁵⁰ La sociedad, sostiene Mises en concordancia con la

justamente a las enseñanzas de los economistas clásicos» (Mises 1957, 80). Esta observación, pienso, muestra una indisposición hacia el concepto tradicional del bien común de la moral cristiana por su percibida carga dogmática. Mises, puede admitirse, no yerra al afirmar que la economía moderna ha contribuido a comprender, más científicamente, una dimensión de esta principio moral, que es, sin embargo, más amplio que el bienestar temporal, pero se equivoca al confinarlo a la economía moderna.

⁴⁸ Mises, evidentemente, cuando habla del bien común, se refiere más propiamente a lo que sería el bien común temporal en la doctrina católica.

⁴⁹ «La justicia es la virtud social por excelencia. Y la justicia, cuando impera, es el único bien que por naturaleza solo puede ser común» (Zanotti 2007, 71).

⁵⁰ «Los liberales ni divinizan a la mayoría ni la consideran infalible; no sostienen que el simple hecho de que los más la apoyen sea prueba de la bondad de una política en orden al bien común. Los liberales jamás recomendaron la dictadura mayoritaria ni la opresión violenta de la minoría disidente» (Mises 1949, 185).

Doctrina Social de la Iglesia, está en función de cada persona concreta y no al contrario.⁵¹ Lo que no implica, por supuesto, que el bien común sea inferior al bien particular, al contrario, el bien de la persona misma reclama su supremacía, como lo ha ya bien señalado Maritain.⁵² Es decir, el bien común se construye sólo cuando los derechos de las personas (vida, libertad, propiedad, justicia, etc.) son respetados y fomentados.⁵³

Cada hombre, como ser libre y responsable, busca naturalmente su propia perfección en la sociedad a través de la satisfacción de sus necesidades y deseos más profundos.⁵⁴ Para satisfacer sus necesidades, debe apropiarse de los medios o recursos tanto materiales (alimento, vestido, vivienda, seguridad, etc.) como espirituales (conocimiento, libertad, fe, amor, etc.)⁵⁵ que le son indispensables para su bienestar. La perfección del hombre en la tierra, en la medida de lo posible, es el propósito del bien común. Su desarrollo, por lo tanto, contribuye siempre al perfeccionamiento humano.⁵⁶ Buscar el auténtico beneficio, es decir, uno sujeto a la justicia y a la paz, es contribuir al bien común. Pero, ¿cómo puede el hombre procurarse los bienes materiales necesarios para su perfección? En

⁵¹ «Una sociedad que, en todos sus niveles, quiere positivamente estar el servicio del ser humano es aquella que se propone como meta prioritaria el bien común, en cuanto bien de todos los hombres y de todo el hombre» (Pontificio Consejo Justicia y Paz 2005, 106-7).

⁵² «El adagio sobre la superioridad del bien común se entiende en su verdadero sentido sólo en la medida que el bien común mismo implique una referencia a la persona humana» (Maritain 1942, 29-30).

⁵³ Las políticas, por ejemplo, que vulneran los derechos de algunos sectores de la población en favor de otras, jamás favorecen «eso que suele denominarse bien común o bienestar público» (Mises 1949, 506-507).

⁵⁴ Cfr. (Pontificio Consejo Justicia y Paz 2005, 96-97). Mises, también, entiende que la sociedad es el único camino abierto para la perfección humana. «[E]l hombre es un animal social, que sólo prospera dentro de la sociedad» (Mises 1949, 221).

⁵⁵ No es siempre tarea fácil separar los medios materiales de los espirituales en la práctica. No solo porque existen muchos bienes espirituales que, a su vez, solo pueden obtenerse con la ayuda de bienes materiales, sino porque, en ocasiones, tal distinción conllevaría una reducción materialista del hombre. Todo bien, tanto material como espiritual, conlleva un costo para el adquirente. Una buena educación, por ejemplo, necesita de numerosos medios materiales (edificios, recursos educativos, salarios, etc.), además de tiempo y dedicación.

⁵⁶ «El bien común corresponde a las inclinaciones más elevadas del hombre» (Pontificio Consejo Justicia y Paz 2005, 108).

el mercado libre, como describió tan polémicamente Adam Smith⁵⁷, se hace a través del extraordinario proceso de la división del trabajo que produce beneficios sociales tanto intencionales como no intencionales. «Con el trabajo y la laboriosidad, el hombre, partícipe del arte y de la sabiduría divina, embellece la creación,... suscita las energías sociales y comunitarias que alimentan el bien común» (Pontificio Consejo Justicia y Paz 2005, 166-67). La Iglesia ve el trabajo como un deber, querido por Dios, pero, al mismo tiempo, como una vocación, que permite al hombre desarrollar su misma humanidad, sirviendo a su prójimo. De acuerdo a la comprensión miseana de los procesos catalácticos, la única manera de obtener lo que se desea voluntariamente, de adquirir un beneficio sin coacción, es ofreciendo a otros algo que estiman valioso, es decir, sirviendo sus necesidades.⁵⁸ Este intercambio voluntario, a su vez, se efectúa, con mayor éxito, en la medida que la persona se esmere por responder a los deseos del otro. Así, en el ámbito del mercado, el hombre consigue su propio beneficio al mismo tiempo que contribuye al bienestar de los demás. En otras palabras, según Mises, la búsqueda del propio beneficio, en cuanto sea justo, es decir, conforme al derecho, no implica menosprecio o inquina

⁵⁷ «In civilised society he stands at all times in need of the cooperation and assistance of great multitudes, while his whole life is scarce sufficient to gain the friendship of a few persons. In almost every other race of animals each individual, when it is grown up to maturity, is entirely independent, and in its natural state has occasion for the assistance of no other living creature. But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and show them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this. Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages» (Smith 1981, 166-67).

⁵⁸ Mises, como un mantra, lo repite, prácticamente, en todas sus obras. Mediante el trabajo libre y cooperativo, se va construyendo paulatinamente una civilización que sirve y ennoblece a los hombres. En *Los fundamentos últimos*, escribe, por ejemplo, que en «la cooperación social, al servir sus propios intereses, todos sirven los intereses de los demás. Guiados por la urgencia de mejorar las condiciones propias, el hombre mejora las condiciones de otras personas» (1962, 138).

hacia el otro ni, mucho menos, menoscabo de los derechos ajenos. Al contrario, lo incluye, porque el «individuo que forma parte de una sociedad contractual es libre por cuanto sólo sirviendo a los demás se sirve a sí mismo» (Mises 1949, 344).

La ciencia económica moderna ha demostrado la solidez, a largo plazo, de esta constatación miseana, evidenciando que la sociedad es «un juego que no suma cero.»⁵⁹ Es decir, en la economía libre, el hecho de que alguien gane, no implica necesariamente que otros deben perder.⁶⁰ La economía revela una situación de «win/win».⁶¹ La gran esperanza, que la ciencia económica moderna ha revelado, es que el único recurso indispensable y, por lo tanto, el más valioso, para producir abundancia económica no son las cosas, sino las personas. El poder creativo del hombre es capaz de transformar la escasez en fuente de nuevas riquezas para todos. Este innovador descubrimiento desmiente los antiguos paradigmas sobre la escasez⁶², y revela que el verdadero dilema de la

⁵⁹ Este es el argumento central que M. Ayau, discípulo de Mises, desarrolla en su libro (2006).

⁶⁰ Este prejuicio, tildado como el dogma de Montaigne por Mises, sigue, desgraciadamente, tan vivo hoy como Mises lo creía en su tiempo. Todo el capítulo 24 de su obra maestra, *La acción humana*, puede considerarse como una refutación de la afirmación del intelectual francés del siglo decimosexto.

⁶¹ El término «win/win» o, traducido al español literalmente, «ganar/ganar», hace referencia a un juego competitivo donde todos los agentes pueden ganar, sin ningún perdedor absoluto. Este llamado juego «win/win» o juego que no suma cero, en la teoría de juegos, es una situación en la cual, a través de relaciones mutuamente ventajosas de cooperación, entendimiento o participación de grupo, todos los participantes se benefician. El término se puede aplicar a muchos aspectos de la vida cotidiana, y se contrasta con el juego de suma cero o el de una situación «win/lose» o, en español, «perder/ganar», donde el hecho predominante es que para ganar alguien debe perder. Una situación «win/lose», por ejemplo, se da en la mayoría de juegos de mesa entre dos personas, descontando, por supuesto, otros factores externos al mismo juego como el placer de pasar un rato agradable entre amigos. Por ejemplo, un juego de ajedrez es un juego que suma cero. El ganador, +1, se suma al perdedor, -1, dando como resultado un total de cero.

⁶² Según las teorías apocalípticas, por ejemplo, del clérigo inglés Thomas Robert Malthus, en su *An Essay on the Principle of Population*, al final la población mundial sería controlada por la enfermedad y el hambre. El creía que el aumento de la población excluía el avance hacia una sociedad perfecta. Al final, cada persona extra era solamente una boca más para alimentar, que significaba menos recursos para los demás. El ser humano, desde el punto de los recursos, según Malthus, es sólo un consumidor neto de recursos escasos.

humanidad es: pocos y pobres o muchos y ricos. ¡Cada ser humano es un potencial creador de riquezas para la sociedad!⁶³ La concurrencia entre el bien común y el beneficio propio, como se ha enfatizado reiteradas veces, depende de que el hombre actúe conforme el derecho, es decir, respetando la paz social y las reglas del juego social, y no de que el hombre siempre tenga una intención explícitamente altruista en todos sus actos.⁶⁴ En realidad, beneficio propio y bien común divergen solo cuando el individuo utiliza medios injustos, como el engaño o la intimidación, para alcanzar sus fines.⁶⁵ Es obligación de los ciudadanos, favorecer y no entorpecer su natural confluencia, obstaculizando o desvirtuándola con la adopción de políticas o acciones contrarias a las normas fijadas por

⁶³ Como bien lo resume el profesor Huerta de Soto, en su estudio preliminar de *La acción humana*: «Esta idea seminal [miseana] es la que ha sido desarrollada por Friedrich A. Hayek, especialmente en su último libro *La fatal arrogancia*, en donde argumenta que, al no ser el hombre un factor homogéneo de producción y estar dotado de una innata capacidad creativa de tipo empresarial, el crecimiento de la población, lejos de suponer un freno para el desarrollo económico, es a la vez el motor y la condición necesaria para que el mismo se lleve a cabo. Además, se ha llegado a demostrar que el desarrollo de la civilización implica una siempre creciente división horizontal y vertical del conocimiento práctico que sólo se hace posible si en paralelo al avance de la civilización se produce un incremento en el número de seres humanos que sea capaz de soportar el volumen creciente de información práctica que se utiliza a nivel social» (Mises 1949, lxvii).

⁶⁴ Así, explica Frey este obvio, pero, desgraciadamente, frecuente malentendido. «[I]n order for an agent to be called an egoist, he must not only be able to take account of the good of others over against his own, but also have a steady disposition to reject the good of others in favor of what he takes to be his own, private good... Insofar as we tend to think of altruism as disinterested love of the other, Aquinas is no altruist either. Participation in common goods is not disinterested. The virtuous person sees that her happiness is with others. Aquinas would never suggest that one is disinterested in one's own happiness or perfection» (Frey 2019, 87).

⁶⁵ Aunque el análisis praxeológico no emite juicios de valor, limitándose a criterios técnicos de eficiencia o eficacia, no les es incompatible. Mises, por ejemplo, lo utiliza en su análisis para recomendar políticas económicas guiadas por sus valores liberales. «El liberalismo, en su sentido actual, es una doctrina política. No es una teoría científica, sino la aplicación práctica de los descubrimientos de la praxeología... El liberalismo, como doctrina política, no se desentiende de las valoraciones y fines últimos perseguidos por la acción» (Mises 1949, 185). Con referencia, por ejemplo, al engaño o la violencia, todo lo que el análisis praxeológico puede decir es que no son propicios para la libre cooperación social, y, por lo tanto, tienden a hacia la desintegración social y su pauperización de la sociedad, pero, sobre su moralidad, debe callar, para escuchar otras voces más sabias.

su naturaleza. «El orden social será tanto más sólido cuanto más tenga en cuenta este hecho [el misterio de la libertad] y no oponga el interés individual al de la sociedad en su conjunto, sino que busque más bien los modos de su fructuosa coordinación» (Juan Pablo II 1991, no. 25).

Mises, por supuesto, no es un soñador utópico que piensa que el mercado por sí mismo puede garantizar el bien común y la paz social. La economía humanizante, abogada por la Iglesia, sólo puede funcionar en este mundo caído, lleno de hombres «frágile[s] y sujeto[s] al error» (Mises 1949, 117), dentro de un marco legal justo, dentro de un Estado de Derecho, que vele por la armonía y la paz social. Mises, que reconoce la falibilidad y debilidad humana, como una realidad perenne,⁶⁶ cree en la necesidad de defender la sociedad de sus elementos anti-sociales y anti-rationales.⁶⁷ «El estado es una institución cuya función esencial estriba en proteger las relaciones pacíficas entre los hombres. Ahora bien, para preservar la paz, ha de hallarse siempre en condiciones de aplastar las acometidas de los quebrantadores del orden» (Mises 1949, 180). La competencia propia del Estado es velar por el bien común, principalmente, por medio de sus estructuras jurídicas y, de ser necesario, utilizando la fuerza, pero, por su propia naturaleza, el ámbito de la legislación positiva, como lo demuestra el Aquinate, no puede ni debe coincidir con la protección de todo el bien común⁶⁸.

⁶⁶ Cfr. (Mises 1949, 25, 82, 84, 85, 88, 107, 112, 112, 223, 231, 770, 784 y 1020). Esta constatación es un hecho último para la praxeología, cuya génesis y polifacéticos mecanismos no le compete indagar. Cfr. (Mises 1949, 108).

⁶⁷ Por supuesto, la noción de pecado es extraña a Mises y su ciencia (no podía ser de otra manera), sin embargo, no cree que la conducta amoral sea únicamente producto de la ignorancia. De hecho, critica a los que así piensan: «El anarquismo cree que mediante la educación se podrá hacer comprender a la gente qué líneas de conducta le conviene adoptar en su propio interés... Los anarquistas pasan por alto alegremente el hecho innegable de que hay quienes son o demasiado cortos de entendimiento o débiles en exceso para adaptarse espontáneamente a las exigencias de la vida social» (1949, 179-80).

⁶⁸ Cfr. (Aquino 2001, I-II.q96.a3.co) Mises comparte, substancialmente, esta opinión tomista sobre los límites de la ley civil y su relación a la ley moral. «La opinión liberal entiende que el fin perseguido por la ley moral estriba en inducir a los hombres a que ajusten su conducta a las exigencias de la vida en sociedad, a que se abstengan de incurrir en actos perjudiciales para la pacífica cooperación social y en procurar el máximo mejoramiento de las relaciones interhumanas» (Mises 1949, 188-89).

“Ahora bien, la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquéllos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir” (Aquino 2001, I-II.q96.a2.co).

Además del pecado, los límites del conocimiento humano pueden introducir también distorsiones odiosas en las decisiones y actividades económicas. Los recursos, como se vio, anteriormente, no son una realidad fija o estática, sino que están en continuo desarrollo, parte del proceso dinámico de la actividad empresarial, continuamente, en guardia de nuevas oportunidades (Cfr. Kirzner 2016, 10-14). En inusuales, pero importantes, ocasiones, los límites del derecho de propiedad de estos novedosos bienes, pueden no evidenciarse inmediatamente, necesitando tiempo para ser precisados por el mercado. El derecho de la propiedad de las redes sociales o el de los recursos genéticos, ámbitos desconocidos hasta hace poco y que siguen evolucionado en la actualidad, ejemplifican estas zonas grises. Fuera del caso de leyes o acciones patentemente contrarias a la ley natural,⁶⁹ los conflictos entre el bien común y el beneficio propio en el mercado libre se deberían confinar a estas provisionales dificultades. Desgraciadamente, el adagio de la aparente e inevitable tensión entre el beneficio propio y el bien común, repetidamente, se utiliza por grupos de poder político, supuestamente al servicio del bien común, para justificar acciones injustas en detrimento de la libertad y del desarrollo económico en numerosos países. Lo ha resumido muy bien el educador guatemalteco, Manuel Ayau, capturando la preocupación del padre de la praxeología moderna:

“Con frecuencia se oye decir: el interés general prevalece sobre el interés particular. Y, ciertamente, es un principio rector tratándose

⁶⁹ Mises se mostraría reacio a utilizar el lenguaje de la ley natural, sin embargo, considera, claramente, una serie de acciones como contrarias al hombre por motivos allende, aunque no contrapuestos, a la cooperación social. Enumera, entre estos, el asesinato, la esclavitud, la tortura, etc.

de intereses (aunque no está claro quién define el interés general). Por más que se cite ese precepto, mal nos sirve cuando se usa para legalizar cualquier arbitrariedad. Por eso, y para que no quede cojo el precepto, debe complementarse así: el interés general prevalece sobre el interés particular, pero no sobre los derechos individuales; porque es de interés general que prive el derecho individual... Las sociedades que no han respetado los derechos individuales y la igualdad ante la ley lo han pagado caro, con endémica pobreza. Si bien los países que hoy son ricos van poco a poco abandonando el precepto isonómico, se hicieron ricos cuando éste predominó y así es como lograron su infraestructura y su cultura productiva. No sabemos qué les espera en el futuro. El hecho es que la democracia no da frutos de cualquier manera que se practique: si no se basa en el respeto a los derechos individuales, nunca funcionará. Por ello, respetar los derechos individuales es de prioritario interés general... La economía no es un juego de suma cero, sino de saldo positivo y expansivo, salvo si el Estado genera sustraendos aún mayores. La tarta no está dada, sino que crece arrojando unas porciones cada vez mayores para todos, salvo si el Estado se come de un bocado al horno y al panadero" (2006, 37).

Recapitulando: la concepción praxeológica del bien común no encuentra ninguna puga irremediable ni duradera entre el beneficio propio y el bien común temporal, mientras se respete el marco legal e institucional. El individuo es libre de perseguir aquellos bienes que estime convenientes, actuación incapaz de vulnerar directamente los derechos del resto de los miembros en una sociedad, siempre y cuando se abstenga de aquellos actos que amenazan la paz y cooperación social. «El economista utilitario no dice *fiat justitia, pereat mundus*, sino, al contrario, *fiat justitia, ne pereat mundus*. No pide al hombre que renuncie a su bienestar en aras de la sociedad. Le aconseja que reconozca sus intereses rectamente entendidos. La sublime grandeza del Creador no se manifiesta en la puntillosa y atareada preocupación por la diaria actuación de príncipes y políticos, sino en haber dotado a sus criaturas de la razón y depositado en ellas el inmarcesible anhelo de la felicidad» (Mises 1949, 178). Guiados por su propia conciencia, cada persona puede crear un espacio genuino para buscar la verdad, como la perciba, y modelar su propia vida, libremente, según estos

preceptos. El bien común, político y temporal, en definitiva, se construye, se sostiene y se fortalece óptimamente con las acciones virtuosas de los individuos que conforman la sociedad, pero también pueden contribuir aquellas menos perfectas que, sin embargo, no atentan directamente contra el florecimiento del prójimo.⁷⁰

2. Economía

La economía es una dimensión esencial del hombre y expresión de su vida espiritual ya que el «hombre llega a ser “alguien” y “alguno”, ante todo por sus acciones, por su actividad consciente» (Wojtyła 1969, 162). La coincidencia con la acción humana no se limita únicamente al ámbito económico, sino que abarca otros aspectos, no menos importantes, de su existencia como la ética y la religión. En el hombre, todas sus diversas capacidades se materializan en su unidad existencial, adquiriendo, de esta forma, consistencia y finalidad. Esta unidad personal, sin embargo, no suprime la esencial diferencia de las distintas esferas del actuar humano. Para obrar rectamente, conforme a la razón, es menester reconocer y respetar la autonomía de cada una y las particulares leyes que surgen de la caleidoscópica realidad humana.⁷¹ Ignorar, por ejem-

⁷⁰ La capacidad de los procesos de cooperación social de reconducir y amortiguar, hasta cierto punto, las consecuencias de las acciones humanas, incluso las menos virtuosas, en favor del bien ajeno, y el daño social proveniente de su exagerada tutela y control han estado ya en la mira de algunos grandes intelectuales como santo Tomás de Aquino. Dario Antiseri, por ejemplo, escribe: «Fu Mandeville a proporre in modo paradossale l'idea che le azioni umane intenzionali hanno conseguenze inintenzionali. E qui sta il valore teorico della sua scandalosa favola. Sia detto di passaggio: che i vizi privati possono produrre pubblici benefici è un'idea davvero tanto scandalosa? *“Multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur”*: si impedirebbe molto di ciò che è utile se tutti i peccati fossero severamente vietati. Questo ha detto non Mandeville, ma san Tommaso d'Aquino, ben prima di de Mandeville nella sua *Summa Theologiae* (II,II, qu. 78,1)» (2003, 96).

⁷¹ Así, la actividad económica, por ejemplo, posee una realidad esencialmente distinta, con una consistencia particular, aunque no independiente, de otros aspectos de la vida del hombre. «La teoría económica pretende ser y es, antes que útil, un conocimiento verdadero de un aspecto *real* de la conducta humana, y si *realmente* tiene una utilidad es porque en *realidad* es verdadero y porque versa sobre la índole *real* del aspecto en cuestión» (Millán-Puelles 1974, 244).

plo, que las exigencias económicas son tan reales como las éticas, pretendiendo enterrar las primeras en una avalancha de excusas moralizantes, equivale a desvirtuar ambas.⁷² No se ayuda, por ejemplo, a humanizar el hombre, enseñándole a destruir o menospreciar el valor económico para perseguir lo ético.

En todas sus tareas, el hombre debe ajustarse correctamente, tanto desde la perspectiva económica como moral, a las exigencias de la razón en su búsqueda del bien.⁷³ En particular, como bien señala Millán-Puelles, esta «distinción entre la economía y la ética no corresponde a dos clases de actividades, sino a dos formas o tipos de valor que pueden dar juntos, con signo positivo o negativo, en una misma actividad humana» (1974, 229).⁷⁴ Entre la economía y la ética debe, pues, existir, como entre las restantes dimensiones humanas, una justa y recta relación, respetuosa de la naturaleza y competencia propia de cada ciencia, y no una simple y llana subordinación. La moral no impone ningún programa económico. Tampoco se limita a señalar, simplemente, lo que nadie debe transgredir, a saber, el bien honesto, sino que despliega, para cada hombre concreto, el arreglo virtuoso de todas las implicaciones de la acción. Lamentablemente, no son pocos los que intentan moralizar sobre valores y planes económicos, esquivando, imprudentemente, informarse sobre la naturaleza y consecuencia sociales de tales recomendaciones. El resto de este capítulo buscará explorar el posicionamiento de ciertos temas controvertidos o malentendidos del pensamiento miseano con el afán de aclarar su posible compatibilidad o relevancia moral.

⁷² «La economía posee sus propias leyes, y los moralistas debe respetarlas... Ni la economía es competente para hacerle sus leyes a la ética, ni la ética para hacérselas a la economía» (Millán-Puelles, 1974, 231).

⁷³ Comentando sobre las fuentes de la filosofía aristotélica, K. Wojtyła señala que el «objeto hacia el que el hombre tiende en su actividad es el triple bien: el honesto, el útil y el deleitable; en cambio, evita el triple mal que es contrario a cada uno de esos bienes, evita lo deshonesto, lo inútil (aunque no sea francamente molesto) y lo desagradable. Pero solo el hombre bueno se comporta bien respecto a cada uno de esos bienes» (2014, 172).

⁷⁴ Agradezco al Dr. Millán-Puelles por el apartado 2 del su séptimo capítulo, «El problema de la relación entre la economía y la ética», en (1974, 221-241), que ha servido como base para esta exposición, y al cual refiero, encarecidamente, al lector para una exposición completa.

2.1. *Neutralidad valorativa*

Hilary Putnam y Vivian Walsh achacan la tradicional tozudez sobre la necesidad de perseguir la neutralidad valorativa en la economía, que ha caracterizado las principales corrientes de esta ciencia hasta hoy, a la influencia del positivismo lógico.⁷⁵ Este enfoque filosófico, preponderante en las ciencias hasta hace poco, como es sabido, descarta como un sinsentido cualquier ponderación sobre la normatividad moral. Ambos autores vaticinan, con el eclipse de esta supuesta artificiosa e insostenible brecha entre el ser y el deber ser, una nueva era en los estudios económicos, una etapa con cabida para una economía más humana y más cercana a los problemas de las poblaciones marginadas del mundo. De esta forma, cuestionan aquellos economistas que pretenden extirpar los juicios de valor del estudio científico de los procesos del mercado, actitud, según Putnam y Walsh, principalmente sustentada por un deficiente conocimiento filosófico.⁷⁶ Uno de los más grandes y preclaros proponentes, no solo de la conveniencia de tal neutralidad valorativa, sino de su perentoriedad, es, sin duda, Ludwig von Mises. Sin embargo, ninguno de los ataques anteriormente lanzados por estos distinguidos filósofos anglo-americanos, pueden atribuírsele. Mises, por ejemplo, es plenamente consciente de que «[L]os postulados del positivismo y de escuelas metafísicas afines resultan... falsos» (Mises 1949, 38), pero explícitamente enfatiza, en su obra principal, *La acción humana*, al menos 10 veces, la incompatibilidad entre los juicios de valor y el estudio científico de la economía.⁷⁷ «[U]n tratamiento científico del problema... necesariamente debe

⁷⁵ «The fundamental positivist notion which had survived in economics... [was] that *sciences* were value-free» (Putnam – Walsh 2014, 3). Vale la pena notar que los autores aquí citados no parecen distinguir entre diversos tipos de valores, a saber, económicos, técnicos, artísticos, o morales. Por lo tanto, no sorprende que parezcan aglomerar toda normatividad indistintamente, sin distinguir las normas técnicas de las morales, por ejemplo.

⁷⁶ «This [value-freedom] was possible because mainstream economists had not undertaken a systematic investigation of the logical nature of scientific claims in general» (Putnam – Walsh 2014, 3).

⁷⁷ Tan solo en *La acción humana*, además de numerosas alusiones a través del texto, Mises directamente aborda el tema repetidamente. Cfr. (Mises 1949, 27, 35, 58, 114, 115, 206, 846, 1043 y 1045).

ser neutral respecto a todos los juicios de valor» (Mises 1949, 846), y explica que «[l]a posición de nuestra ciencia es totalmente neutral ante todo género de juicio valorativo y la elección de los fines últimos. La misión de la praxeología no es aprobar ni condenar, sino describir la realidad. La praxeología pretende analizar la acción humana. Se ocupa del hombre que efectivamente actúa» (Mises 1949, 35).

El *Wertfreiheit* o neutralidad valorativa miseana puede entenderse no como una manifestación metafísica, sino como un exigencia metodológica del proceso científico.⁷⁸ El objetivo de la ciencia económica rectamente entendida, como la de cualquier otra ciencia, es simplemente describir la realidad tal cual es, en la medida de lo posible para el ser humano. «Lo que cuenta para la praxeología y la economía no es lo que el hombre debería hacer, sino lo que, en definitiva, hace» (Mises 1949, 116). En definitiva, «el tema de la economía», como bien lo ha dicho el profesor Crespo, «es la acción dada, no la deseable» (Crespo 2000, 88). Insistir sobre la importancia del *Wertfreiheit*, por lo tanto, puede significar sencillamente limitarse a detallar sistemáticamente y razonablemente cómo funcionan las cosas. Lo que presupone una vigilancia constante del análisis científico para evitar cualquier distorsión de la realidad que las proclividades, intereses, o prejuicios del investigador puedan introducir. En otras palabras, busca crear las condiciones necesarias para comprender el mundo con claridad, independientemente de que tan ofensivo o repugnante pueda ser a las susceptibilidades o a la cosmovisión del estudioso.⁷⁹ Invita a la modestia y autoconocimiento del científico a la hora de tratar de entender su entorno concreto, recordándole que es imprescindible analizarlo esmera-

⁷⁸ Mises, pienso, de hecho, así considera la neutralidad valorativa. Otro tema aparte, pero relacionado, que bien pudo incidir en esta actitud, fortaleciéndola, sin embargo, es el problema de la substantividad y racionalidad de los valores en Mises.

⁷⁹ Mises usa la siguiente ilustración para aclarar este punto. «No se perjudica la exactitud y certeza de un tratado de bacteriología porque su autor, desde un punto de vista humano, considere fin último la conservación de la vida y, aplicando dicho criterio, califique de buenos los acertados métodos para destruir microbios y de malos los sistemas en ese sentido ineficaces. Indudablemente, si un germen escribiera el mismo tratado, trastrocaría esos juicios de valor; sin embargo, el contenido material del libro sería el mismo en ambos casos» (1949, 65).

damente antes de juzgar. Mises, así, parece hacer, en líneas generales y aplicándolo al concurso científico, eco inconscientemente del sabio consejo de Aquel que ya había advertido sobre la utilidad, si no el deber, de fijarse primero en lo que puede deformar la propia visión antes tratar de corregir la del prójimo.⁸⁰

El concepto del valor es tan central en la ciencia económica que se desploma sin este, pero la neutralidad valorativa, abogada por Mises, concierne, en realidad, la honestidad intelectual de la ciencia, es decir, la nitidez de la lente intelectual utilizado para estudiar los procesos del mercado.⁸¹ Esta actitud miseana no conlleva ninguna ingenuidad epistemológica. El reconocimiento de la estrechez del conocimiento humano, abundantemente evidenciado en sus obras, es precisamente lo que le motiva a no escatimar esfuerzos para reducirlo al máximo dentro de lo posible. Consciente de la inmensa disparidad entre la realidad y su percepción intelectual, discrepancia, por lo demás, infranqueable para la inteligencia humana, sabe, igualmente, que es menester aguzar la razón contra los impedimentos u obstáculos de la verdad que los hombres genuinamente pueden batir.⁸² Claramente, quienes asumen inconscientemente, en la investigación descriptiva de las ciencias,

⁸⁰ Lc 6, 41-42.

⁸¹ Esta neutralidad de los juicios normativos es indispensable para toda ciencia, tanto la natural como la humana. «El postulado de la Wertfreiheit puede fácilmente respetarse en el campo de la ciencia apriorística — es decir, en el terreno de la lógica, la matemática o la praxeología—, así como en el de las ciencias naturales experimentales» (Mises 1949, 58). Esta necesidad, sin embargo, aunque más difícil, es igualmente imprescindible para las ciencias históricas. «No es lícito, desde luego, al manejar la comprensión [histórica], recurrir a la arbitrariedad o al capricho» (Mises 1949, 68). Mises no niega la necesidad de hacer juicios, tanto en las ciencias que llama *apriori* como en las históricas. Este sería el caso, por ejemplo, de los juicios sobre que fenómenos históricos considerar o cómo ponderar las diversas variables de un sistema natural, pero, «naturalmente, estos no son juicios de valor ni reflejan las preferencias del historiador. Son juicios de relevancia» y no normativos o éticos (Mises 1949, 69).

⁸² Mises muestra especial sensibilidad ante el peligro de pasar por alto los inevitables límites epistemológicos de la mente humana, y piensa que tratar de salvarlos solo puede generar confusión y vanagloria. La perenne brecha entre la teoría y la historia, por ejemplo, crea ocasiones para desaciertos y, algunas veces, hasta para fantasías. Errores imposibles de prevenir a menos que se reconozca esta división, que fundamenta los dos modos del saber humano: la comprensión o *Verstehen* de la concepción. Cfr. (Mises 1949, 58-65). La parcialidad de todo conocimiento, por supuesto, no implica su falsedad, sino que indica el modo propio del conocer humano.

valoraciones normativas, es decir, reglas o preceptos de lo que debe ser, tanto técnicas como morales, corren el riesgo de trastornar la justa y necesaria diferencia entre lo que, de hecho, está delante de sus ojos, de lo que estos mismos quieren ver. Este error, que enturbia la capacidad intelectual del hombre de conocer el mundo tal como es, conlleva, particularmente, en el área de la economía, graves consecuencias sociales.⁸³

2.2. *El subjetivismo miseano y ética social*

Deducir la postura miseana sobre el relativismo moral de su reiterado aserto sobre la importancia de la neutralidad valorativa sería inexacto. En realidad, no existe vinculación necesaria entre la postura sobre la neutralidad valorativa, defendida por Mises, y el subjetivismo o relativismo moral. Mises, como se vio en el apartado anterior, piensa que esta neutralidad es indispensable. Condición sin la cual no es posible garantizar o evaluar con propiedad la utilidad de cualquier juicio valorativo, posterior al análisis propiamente científico, que se desee efectuar en una determinada situación. Independientemente de la postura miseana sobre la sustancialidad de los valores, la carente o deficiente aplicación de la neutralidad valorativa al abordar los problemas sociales, surgidos de la cooperación social, asegura la acción irresponsable. Sin una descripción cuidadosa y detallada de la acción, Mises sabe que la probabilidad de conseguir el fin deseado se reduce drásticamente y, en algunas circunstancias, completamente. De ahí, la importancia de un conocimiento económico acertado para garantizar la eficiente y práctica acción social. La neutralidad valorativa puede abstraerse de la discusión sobre la existencia o menos de valores últimos.

En las obras miseanas, sin embargo, hay suficientes indicios para aproximar una primera respuesta sobre el auto-proclamado utilitarismo de Mises, su postura ante el relativismo moral y,

⁸³ Estas distorsiones se nutren tanto de deficiencias de la razón como de la voluntad. La historia de la utilización de las teorías evolutivas del siglo pasado, por ejemplo, en las ciencias eugenésicas, lo confirman.

finalmente, su creencia sobre los valores en general. Muchos estudiosos del pensamiento miseano lo posicionan con las corrientes éticas derivadas de la postura benthamita.⁸⁴ Martin Rhonheimer, en su excelente y penetrante artículo, *The Ethics of the Market Economy: A Critical Appraisal of Ludwig von Mises's Utilitarian Interpretation* (Rhonheimer 2015), sin embargo, demuestra que esta fácil identificación con el proyecto utilitarista del reformador social dieciochesco inglés es aventurada. Rhonheimer, de hecho, la niega rotundamente, a pesar de la explícita identificación, como el mismo lo reconoce, del gran economista con la filosofía utilitarista.⁸⁵

⁸⁴ El utilitarismo de Jeremy Bentham, teoría fundada a fines del siglo XVIII, establece que la mejor acción es la que produce la mayor utilidad para el mayor número de individuos involucrados, es decir, aquella que maximiza la felicidad del grupo («it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong.»). Esta «utilidad» se define de varias maneras, pero, generalmente, siempre en términos del bienestar de los seres humanos. Bentham la describió como la suma de todo placer que resulta de una acción, menos el sufrimiento de cualquier persona involucrada en dicha acción. La economía neoclásica tiende a concebir la utilidad como la satisfacción de preferencias mientras que, en el lenguaje filosófico moral, es sinónimo de felicidad, sin importar el modo en que se entiende. El principio del «máximo bienestar para el máximo número», con frecuencia, se identifica con esta doctrina ética. En realidad, esta última es un tipo de consecuencialismo porque sopesa solo las consecuencias de la acción como criterio al definir moralmente su bondad, pero, a diferencia de otras formas de consecuencialismo, considera todos los intereses por igual. En general, tiende a excluir problemas con consecuencias inciertas o muy lejanas, reduciéndose a considerar principalmente las consecuencias a corto plazo y las más vistosas o fácilmente observables. Las teorías utilitaristas, además de adolecer de una estandarización universal para los diferentes tipos de valor, sea este intrapersonal o social, topan con la insalvable barrera epistemológica sobre el futuro, especialmente las de naturaleza colectiva. Entre sus más destacados exponentes se encuentran John Stuart Mill, William Godwin, James Mill y Henry Sidgwick. Todos los utilitarismos entran en un tipo de resbaladero filosófico, cuyo fondo último es el completo escepticismo moral.

⁸⁵ «To summarize, there is nothing specifically utilitarian in Mises' examples and his account of "utility" and the expediency of free markets and capitalism» (Rhonheimer 2015, 230). El profesor Rhonheimer contrapone la ética no plenamente sistematizada de Mises, sostenida en su teoría de la acción, es decir, que «every human being acts in order to get what he wants (to satisfy his wants)» (2015, 230), característica de todo tipo de eudemonismo, con el utilitarismo definido como «[the] greatest happiness of the greatest number» (2015, 230), que no es más, según el mismo autor, que «a counterfeit, utilitarian form of eudemonism» (2015, 326). Mises, adepto de la teoría subjetiva del valor, ciertamente, no es un hedonista porque comprende que el placer no es el único valor para el hombre. No solo entiende que las sensaciones subjetivas de placer o dolor, no pueden compararse cardinalmente, sino que cualquier otro tipo de valoración (belleza, utilidad, etc.), por ser igualmente subjetivas, tampoco pueden

A pesar de que otros autores, como Roderick T. Long, también advierten contra la fácil identificación del utilitarismo tradicional

compararse. Esta subjetividad de toda valoración, según Mises, no solo es interpersonal, es decir, es imposible establecer este tipo de comparación entre individuos, sino que intertemporal, es decir, que las valoraciones sobre las mismas cosas o eventos no tiene por qué permanecer inalteradas, incluso, para un mismo individuo. Cfr. (Mises 1949, 19). De hecho, la recta comprensión de la teoría praxeológica inmuniza contra cualquier deriva utilitarista edificada sobre el cálculo comparativo de valores entre las personas, como lo recuerda Rothbard. «[S]ince praxeology informs us that “utility” and “cost” are purely subjective (psychic) concepts and therefore cannot be measured or even estimated *by outside observers*, it becomes impossible for such observers to weigh “social costs” and “social benefits” and to decide that the latter outweigh the former for any public policy, much less to make the compensations involved so that the losers are no longer losers» (Rothbard 1976, 97, énfasis agregado). Cualquier teoría ética, como la de Bentham o Mill, por lo tanto, que trate de medir las apreciaciones subjetivas de los actores, sopesando estos valores entre diversos individuos, queda fuera del razonamiento praxeológico miseano. Rhonheimer acierta al negar que Mises concuerde con el postulado de Bentham como norma, a saber, la mayor felicidad para el mayor número, que es la acepción más común, aunque no la única, del utilitarismo. De hecho, cualquier utilitarismo que implique una comparación cardinal interpersonal de valores o de sensaciones es incompatible con el pensamiento miseano. Sin embargo, existen alternativas utilitarias, como el caso del utilitarismo de las normas o principios, que tratan de evitar este problema. En sentido amplio, la doctrina del utilitarismo sostiene que lo útil es lo bueno y que el factor determinante de la conducta recta debe ser la utilidad de las consecuencias de la acción. Rhonheimer parece utilizar la conocida afirmación miseana de que el «economista utilitario... no pide al hombre que renuncie a su bienestar en aras de la sociedad, [sino que le] aconseja que reconozca[, utilizando, por supuesto, su razón para buscar su propia felicidad,] sus intereses rectamente entendidos» (Mises 1949, 178), para negar el utilitarismo en Mises (Rhonheimer 2015, 327-28). Sin embargo, desde la perspectiva de cada individuo, es decir, en el ámbito intrapersonal, no existe incompatibilidad necesaria entre esta última afirmación miseana y un cálculo utilitario personal de las consecuencias de la propia acción. Parece, pues, que el argumento, sostenido por el autor de *The Ethics of Market Economy*, para negar el utilitarismo miseano, necesita de una ulterior precisión. La afirmación de Rhonheimer de que «[w]hat Mises in this text calls “utilitarianism” is not really utilitarianism» (2015, 328) es cierta, pero no simplemente porque este niege el principio de utilidad social benthamita. A diferencia de la ética miseana, que «no trata de fines últimos y juicios de valor[y s]e refiere únicamente a los medios» (Mises 1957, 66), este tipo de utilitarismo no puede «encontrar ni encontró una manera de eliminar el conflicto de juicios antagónicos de valor» (Mises 1957, 65). Mises no se enreda en computaciones aritméticas de valores, sino en la delimitación de las condiciones necesarias para asegurar pacíficamente el máximo desarrollo social bajo las circunstancias sociales dadas o deseadas.

con el susodicho utilitarismo de Mises,⁸⁶ la gran mayoría reconocen un cierto tipo de subjetivismo moral en su pensamiento.⁸⁷ Según Long, este subjetivismo valorativo miseano no se limita a lo que llama *explanatory value-subjectivism*, es decir, el reconocimiento de que para comprender adecuadamente la acción de otros individuos es indispensable considerar o recurrir a los valores o creencias de estas personas y no a las propias del investigador. Por ejemplo, sin advertir la creencia en los poderes de la quiromancia, no se puede entender por qué ciertas personas pagan por estos servicios o, de hecho, que es lo que, en realidad, está ocurriendo en estas transacciones. Esta disposición en sí misma, sin la cual no es posible estudiar la acción humana, no implica ningún juicio sobre la realidad o veracidad de los valores o creencias ajenas.⁸⁸ Mises, sin embargo, defiende, de acuerdo a Long, lo que este último llama *normative value-subjectivism*, es decir, la negación de la existencia de valores objetivos.⁸⁹ ¿Existe, en Mises, un nexo necesario entre la neutralidad valorativa y la relatividad de los valores? ¿Piensa, en otras palabras, el gran economista que la neutralidad valorativa es

⁸⁶ Cfr. (Long 2006; Salerno 1993; Yeager 1998; Zanotti 2010; Sánchez 2011 y Eshelman 1993).

⁸⁷ Rhonheimer, también, lo advierte, declarando: «Admittedly Mises does not seem to accept “objective” standards of good and evil; in that sense his ethic is truly subjectivist... Mises in his personal ethical outlook was a “subjectivist” utilitarian» (2015, 328).

⁸⁸ «So explanatory value-subjectivism doesn’t say anything one way or the other about whether there is such a thing as objective value; it just says that if you’re going to explain people’s actions, you explain them in terms of their desires, not yours» (Long 2006, 3). En realidad, este *explanatory-value subjectivism* no es más que parte de la neutralidad valorativa analizado precedentemente.

⁸⁹ Long ofrece la siguiente explicación del pensamiento del fundador moderno de la praxeología: «Mises thought this, [that is, Merger’s insistence on the distinction between real as opposed to imaginary goods,] was a horrible mistake. Mises said the economist has no business pontificating about whether these are genuine needs or not; if you want to explain human behavior, what we think of the person’s desires is irrelevant. If you want to understand the market for horoscopes, or if you want to understand the market for something genuinely valid, it doesn’t make any difference. As long as people think horoscopes are valuable, then they’ll be willing to pay for them, and if they don’t think they’re valuable, then they won’t, regardless of whether they really are valuable or not. Mises thought this category was irrelevant for economics. But he didn’t just think it was irrelevant for economics, he thought it was irrelevant, period» (2006, 6).

consecuencia necesaria de la subjetividad de los valores? Es poco probable.⁹⁰ El alcance del primer concepto es claramente metodológico, mientras que el último lo rebasa. Mises reconoce, abstraéndose del debate sobre la posibilidad de verificar los juicios de valor, la perentoriedad de no introducir los propios juicios de valor en el análisis de las acciones económicas ajenas para comprenderlos rectamente (Cfr. Mises 1949, 57-62). En realidad, no es tarea fácil educir una respuesta unívoca sobre lo que afirma Mises sobre la moral. Dada la envergadura de sus escritos, desentrañar la intención epistemológica de la ontológica o la económica de la general, especialmente, al aunar sus consideraciones sobre economía política, puede, en ocasiones, resultar abrumador.

«Los fines [últimos],» afirma Mises, «como decíamos, son datos irreductibles, son puramente subjetivos, difieren de persona a persona y, aun en un mismo individuo, varían según el momento» (Mises 1949, 115).⁹¹ Estos juicios valorativos, además de ser irrelevantes para la ciencia económica, son inapropiados. «Los conceptos de anormalidad o perversidad, por consiguiente, carecen de vigencia en el terreno económico» (Mises 1949, 115). Este rasgo de los juicios de valor, sin embargo, Mises parece no siempre limitarlo al campo económico, extendiéndolo a cualquier otro tipo de valor.⁹² Claramente, más allá de cualquier duda sobre su posición personal

⁹⁰ Kirzner, comentando sobre las implicaciones filosóficas de la economía austriaca, escribe: «Economic science, therefore, is value-free in the senses that the particular ends being pursued are not essential to the economic analysis of a given situation... Mises was deeply concerned with insuring that the scientific truths embodied in economics be perceived as such, that they should not be disparaged as partisan propaganda» (1976, 77).

⁹¹ Esta afirmación podría, con un gran esfuerzo, interpretarse "a la Rothbard", es decir, sostener que los valores son subjetivos no «in the sense that values are arbitrary», sino «in the sense that the subject, not the external facts, is assumed to be the source, or generator of values» (Kroy 1997, 209). Pienso, sin embargo, considerando los diversos comentarios de Mises, a lo largo de sus variados escritos, muy escasa tal posibilidad.

⁹² Claramente, afirmar la subjetividad de los valores meramente económicos no introduce ninguna discordancia con los valores objetivos éticos. Sin embargo, Mises parece no limitarse a este campo, afirmando esta universalidad no tan solo ocasionalmente, sino frecuentemente en sus obras. Por ejemplo, en la página 92 de su *Teoría e historia*, dice: «No hay ciencia normativa o ciencia de lo que debe ser.» Cfr. también (Mises 1949, 1-2; 22, 24, 102, 115-6, 177-8, 206, 265, 475, 849, 899).

sobre los valores últimos en general, Mises parece cercenar, de un golpe con la famosa guillotina de Hume, el mundo normativo del discurso científico.⁹³ Un abismo epistemológico, por lo tanto, separa nítidamente los valores, considerados en sí mismos, de la argumentación científica. A pesar de todo, no puede darse por descontado que esta hondura miseana deba vaciar los mismos cimientos ontológicos del valor. El subjetivismo sostenido por Mises, empero, no representa meramente una barrera metodológica de la ciencia económica, sino que propone describir el alcance de la realidad conocida racionalmente. Para Mises, el único razonamiento cierto, o sea, propiamente científico, es el de carácter instrumental, es decir, la relación de conveniencia de medios a fines, ya que piensa que los fines son meros datos, fuera del análisis racional.⁹⁴ «El único criterio para enjuiciar la acción humana es si resulta o no capaz de conseguir los fines que el hombre persigue con su actuar» (Mises 1949, 232). Apostando principalmente por este tipo de racionalidad práctica,⁹⁵ descarta la inteligibilidad de los valores objetivos absolutos. Mises, en definitiva, piensa que los valores últimos no son susceptibles al análisis racional (Cfr. Long 2006, 6). La racionalidad del valor se reduce, así, a lo que es útil o conveniente para alcanzar simplemente lo deseado, excluyendo la racionalidad, en sí misma, de lo deseado. Estos «objetivos apetecidos no son nunca ni racionales ni irracionales... [el hombre n]o es ni más ni menos racional al perseguir la riqueza como un Crespo que al aspirar a la pobreza como un monje budista» (Mises 1949, 1044-5).

⁹³ «[N]o existe un deber ser científico, pues la ciencia es competente para establecer lo que es, y nunca puede dictar lo que debe ser, ni los fines a que deben tender los individuos» (Mises 1922, 530).

⁹⁴ «La praxeología y la economía se interesan por los medios idóneos para alcanzar las metas que los hombres eligen en cada circunstancia. Jamás se pronuncian acerca de problemas morales; no participan en el debate entre el sibaritismo y el ascetismo. Sólo les preocupa determinar si los medios adoptados resultan o no apropiados para conquistar los objetivos que el hombre efectivamente desea alcanzar. Los conceptos de anormalidad o perversidad, por consiguiente, carecen de vigencia en el terreno económico» (Mises 1949, 115). Se encuentran numerosos comentarios de este tipo en las diversas obras miseanas.

⁹⁵ Claramente, no es la única porque Mises, por ejemplo, cree implícitamente que usar este tipo de racionalidad es, a su vez, razonable. Conclusión que está fuera del discurso propiamente instrumental.

A pesar de que lo apetecible se ancle exclusivamente en los impulsos o estimaciones subjetivas de cada individuo, la determinación de lo que es «bueno» en la práctica para cada individuo depende de otras consideraciones o condicionamientos objetivos, ulteriores al control del individuo.⁹⁶ Al actuar, cada individuo, utilizando la razón, escoge, entre los diversos fines anhelados, aquello que determina como bueno para él de acuerdo a las posibilidades concretas, es decir, los medios, tanto internos como externos, que la sociedad le presenta en ese momento como factibles. Según Mises, «[e]s la propia conducta humana, exclusivamente, la que crea el valor» (Mises 1949, 116), pero esta conducta es una realidad social. Realidad que efectivamente posibilita e informa la acción humana. Mises reconoce que el límite o contexto de la acción humana es la sociedad de la cual depende su alcance y eficacia. Esta no le ofrece simplemente un menú ya elaborado, por así decirlo, de posibles opciones a escoger, sino que crea nuevas avenidas o formas de acción. Mises, como pensador liberal y no simplemente como economista, por lo tanto, propone la ética como una guía o criterio de acción racional, es decir, aquella que facilita el máximo florecimiento posible del individuo en la vida social. Esta ética es, en otras palabras, un instrumento práctico para favorecer las condiciones sociales óptimas para la acción eficaz y eficiente de cada uno de los miembros de la sociedad.⁹⁷ A través de la sociedad, como hábitat encauzador de la acción individual, cada persona se esfuerza por alcanzar lo que desea, es decir, el máximo bienestar posible dentro de las restricciones propias de la vida en sociedad. Sociedad y felicidad individual no representan necesariamente

⁹⁶ Mises parece no reconocer claramente el bien en cuanto *bonum honestum*. En realidad, el bien, para Mises, desaparece en la medida en que no sea útil o deleitable, o mejor dicho, depende de la utilidad de conseguir el fin propuesto, es decir, en la medida que escape la lógica de la instrumentalización. Esta ausencia implica que todo fin es potencialmente convertible a un medio y viceversa. «La verdad es que no existe nada que sea en sí y por sí un bien o un mal. Las acciones humanas son buenas o malas sólo en relación con el fin al que sirven y a las consecuencias que comportan» (Mises 1957, 55).

⁹⁷ «La moral consiste en el respeto a los requisitos necesarios de la existencia social que deben exigirse a todos los individuos miembros de la sociedad... Todo lo que contribuye a preservar el orden social tiene un valor ético» (Mises 1927, 65-7). La traducción inglesa de la última oración citada anteriormente reza: «Everything that serves to preserve the social order is moral.»

dos polos apartes, sino dos dimensiones conjugadas del hombre. La ética propuesta por Mises no trata de comparar valores subjetivos entre los individuos ni de contraponer ciertos fines a otros. Tampoco busca maximizar la bondad global de la sociedad ni de ningún otro parámetro agregado de utilidad social. Simplemente, aspira a crear el ambiente más propicio para la expansión de las energías humanas a través de la elección individual. Este *telos* de la acción ética la circunscribe y define, identificando la acción buena. Esta ampliación del rango práctico de la acción individual, tanto cuantitativa como cualitativamente, en vez de debilitar la cohesión y paz social, la fortalecen. El ingrediente indispensable para formular la ética racional es determinar qué tipo de sociedad provee las mejores posibilidades para el florecimiento humano, entendido como la mayor posibilidad, cuantitativa y cualitativa, para conseguir los fines propios de cada individuo sin menoscabar los ajenos. Es decir, ¿qué tipo de cooperación social crea las mayores condiciones para promover la felicidad de los individuos?⁹⁸ La respuesta de Mises es fácil: una sociedad basada en la cooperación social voluntaria y la división trabajo.⁹⁹ Este conjunto de condiciones de la vida social que permiten a los hombres conseguir más plena y fácilmente su felicidad es la óptica necesaria para evaluar objetivamente la acción humana.¹⁰⁰ La ética miseana es, por lo tanto, la ética de la cooperación social libre. Determinar el «bien» de la

⁹⁸ Obviamente, ningún tipo de sociedad puede garantizar la felicidad a sus miembros, pero si facilitarles el camino. Además, imponer la felicidad es un sinsentido. «No se puede hacer felices a los hombres contra su voluntad» (Mises 1927, 81). Aunque la felicidad es un camino eminentemente personal, no conlleva que sea antisocial. Mises está claro que, incluso, las mejores condiciones creadas por la cooperación social libre, como la abundancia material o cultural, la libertad política, la autogestión, la iniciativa, etc., no son condiciones ni necesarias ni suficientes para garantizar la libertad, pero tienden a facilitarla. Mises nunca equipara el consumo, la salud o cualquier otra realidad terrena con la felicidad. «Los bienes interiores —la dicha, la felicidad del alma, la elevación espiritual— cada uno debe buscarlos tan sólo en sí mismo» (Mises 1927, 258).

⁹⁹ En realidad, la sociedad es el resultado de la división del trabajo. «Es la división del trabajo que transforma al hombre autosuficiente en el *zoon politikon* de que hablaba Aristóteles, en el ser social que depende de sus semejantes» (Mises 1927, 56).

¹⁰⁰ Es evidente la clara semejanza, guardando las diferencias apropiadas, por supuesto, con la definición del bien común y su relación con el bien individual de la doctrina católica tradicional. Esta cooperación social forma parte, pero, obviamente,

acción individual es imposible, según Mises, fuera de este marco contextual. En realidad, los intereses individuales rectamente entendidos no pueden contraponerse a la cooperación social libre.¹⁰¹ Cualquier oposición representa, últimamente, un fallo racional de parte del individuo y, en realidad, es tan solo aparente porque va en contra de los propios intereses del individuo, es decir, del bienestar perdurable que este mismo busca.¹⁰²

La esfera de las relaciones interpersonales, lo público, en cuanto estas posibiliten, faciliten y amplíen la persecución de los fines subjetivos de cada individuo, sin menoscabar los ajenos, es el espacio del discurso moral.¹⁰³ Mises reconoce la estrecha relación entre la ética y la justicia, virtud social por excelencia.

“Todas estas doctrinas éticas no han podido comprender que, fuera de los lazos sociales y antes, temporal o lógicamente, de la existencia de la sociedad, no hay nada a lo cual pueda aplicarse el término «justo». Un individuo hipotéticamente aislado debe considerar, bajo la presión de la competencia biológica, como enemigos mortales a todos los demás. Su única preocupación es

no puede coincidir plenamente con el concepto del bien común de la Fe cristiana. Cfr. el apartado II, «El bien común», párrafos 1905 al 1912 de (USCCB 2007, 400-2).

¹⁰¹ Las políticas económicas de Mises presuponen el consenso voluntario de cada uno de los individuos en la sociedad, o, al menos, de su mayoría, porque cada individuo es capaz de entender que este sistema de cooperación social es el más conveniente para alcanzar su propio bienestar. Por supuesto, siempre habrán algunos agentes antisociales, cuya incontinencia o incapacidad racional, sea esta permanente o menos, le impidan reconocerlo.

¹⁰² «Por consiguiente, no hay conflictos irreconciliables entre el egoísmo y el altruismo, entre la economía y la ética, entre las preocupaciones del individuo y las de la sociedad» (Mises 1957, 72).

¹⁰³ «La opinión liberal entiende que el fin perseguido por la ley moral estriba en inducir a los hombres a que ajusten su conducta a las exigencias de la vida en sociedad, a que se abstengan de incurrir en actos perjudiciales para la pacífica cooperación social y en procurar el máximo mejoramiento de las relaciones interhumanas» (Mises 1949, 188-9). Obviamente, Mises presenta «la opinión liberal» porque no la cree, al menos, irracional. De otra manera, ¿por qué hacerlo? Sin embargo, siguiendo su propio dictamen sobre los valores o fines, debe estar consciente que, después de todo, por muy justo y racional que parezca, no es más que una opinión como cualquier otra. Una posible solución es que Mises no excluye absolutamente cualquier otro tipo de razones, aunque las considera deficientes o de menor peso epistemológico que la instrumental.

preservar su propia vida y salud; no tiene que preocuparse de las consecuencias de su propia supervivencia para los demás; no necesita la justicia. Sus únicas tareas son la higiene y la defensa. Pero en la cooperación social con otros individuos el individuo se ve obligado a abstenerse de la conducta que es incompatible con la vida en sociedad. Sólo entonces surge la distinción entre lo que es justo y lo que es injusto, la cual se refiere invariablemente a las relaciones sociales entre las personas. Lo que es beneficioso para el individuo y no afecta a los demás, como la observancia de ciertas reglas para el uso de algunas drogas, sigue siendo higiene. El patrón último de la justicia es la tendencia a la preservación de la cooperación social. La conducta adecuada para preservar la cooperación social es conducta justa; la conducta contraria a la preservación de la sociedad es conducta injusta. Es un error creer que se puede organizar la sociedad según los postulados de una arbitrariamente preconcebida idea de justicia. El problema consiste en organizar la sociedad para lograr la mejor realización posible de los fines que los seres humanos desean alcanzar por medio de la cooperación social. La utilidad social es el único criterio de justicia y la única guía de la legislación... No hay ciencia normativa o ciencia de lo que debe ser" (Mises 1957, 71-2).

La célebre frase del político mexicano Benito Juárez parece resonar en el corazón miseano,¹⁰⁴ pero, desgraciadamente, como lo señaló el escritor Jorge Ibarguengoitia,¹⁰⁵ esta perogrullesca máxima del insigne zapoteca no aporta ninguna defensa permanente contra los caprichos del rufián cuando no existe consenso sobre lo que es ajeno o, mejor aún, sobre lo que es absoluto. Aunque Mises sustenta la justicia sobre las sólidas bases de la cooperación social,¹⁰⁶ parece no encontrar otra justificación para la deseabilidad de esta sociedad contractual, excepto que el sentir de

¹⁰⁴ El apotegma del «Benemérito de las Américas» es, por supuesto: «Entre los individuos, como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la paz.»

¹⁰⁵ Escritor mexicano con alto sentido crítico (Guanajuato, el 22 de enero de 1928 - Madrid, 27 de noviembre de 1983), que utilizó el humor de sus cuentos, novelas, obras teatrales y artículos periodísticos para evidenciar la hipocresía y la arbitrariedad, sobre todo, de la clase política dominante de su país.

¹⁰⁶ Esta cooperación social puede, de hecho, entenderse como parte del bien común temporal. Es el «principio liberal de que, en último análisis, [es decir, en el

la mayoría y su idoneidad instrumental para coordinar y ultimar exitosamente los intereses de todos los ciudadanos.¹⁰⁷ A pesar de la evidente amplitud y practicidad de la propuesta ética miseana, parece, al final, no ofrecer una base suficientemente densa para colmar todas las aspiraciones del corazón humano. No debe sorprender que esta ética miseana, admirablemente adecuada para salvaguardar las relaciones sociales del mercado y la política, adolezca a la hora de definir plenamente el proyecto moral humano.¹⁰⁸ Mises, por supuesto, acierta al adscribir a la justicia la función de delimitar la ponderación o deliberación individual en la medida necesaria para crear y afianzar las condiciones de cooperación social, pero este tipo de justicia, aunque necesaria, no es suficiente para garantizar la plena perfección del hombre. No es suficiente que las personas reconozcan en justicia lo que le deben a los otros. Es necesario, también, para su propia perfección que reconozcan lo que pueden ofrecer a los demás.¹⁰⁹ La insuficiencia, aunque no deficiencia, de la ética miseana se arraiga en su parcial concepción del bien común como cooperación social, obviando o, quizás, mas

largo plazo,] todos los intereses racionalmente perseguidos pueden conciliarse» (Mises 1927, 220).

¹⁰⁷ La cooperación social a través de la división del trabajo y el mercado libre no son simplemente una forma más de asociación humana, sino la única forma de organización social capaz de coordinar eficazmente y permanentemente los múltiples y, con frecuencia, contrapuestos, deseos de los individuos. Esta no es, para Mises, una afirmación normativa sino descriptiva de la realidad social humana. Por lo tanto, no hay otro método para asegurar el progreso y la paz social duraderos, si esto es lo que se busca. ¡No hay alternativa! «[N]o hay más remedio que reconocer que el capitalismo es la única forma realizable de relaciones sociales en una sociedad basada en la división del trabajo» (Mises 1927, 128).

¹⁰⁸ Mises no es inconsciente de las limitaciones de su ética social en su relación con las leyes positivas del Estado como guía o principio para la última perfección de los individuos. «Si el liberalismo fija su atención exclusivamente en los bienes materiales, no es porque minusvalore los bienes espirituales, sino porque está convencido de que lo que hay de más alto y profundo en el hombre no puede quedar sometido a reglas externas.» (Mises 1927, 29).

¹⁰⁹ Pienso que esto forma del parte del reto lanzado por el Santo padre. «El gran desafío que tenemos... es mostrar... que en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria. Esto es una exigencia del hombre en el momento actual, pero también de la razón económica misma. Una exigencia de la caridad y de la verdad al mismo tiempo» (Benedicto 2009, no. 36).

exactamente, no reconociendo en plenitud el fin último del hombre.¹¹⁰

En el fondo, la recurrente insistencia miseana sobre la subjetividad de los valores¹¹¹ parece encubrir parcialmente el temor de la imposición de reglas externas y arbitrarias que violen la conciencia individual. El rechazo a lo que considera cualquier tipo de moralidad heterónoma se basa, justamente, en la realización de que es imposible perseguir libremente un fin externo, es decir, un valor impuesto por otros.¹¹² Heteronomía, sin embargo, mal enten-

¹¹⁰ Aunque, por ejemplo, el bien común captado por Mises no se opone a la definición de Maritain, su alcance es bastante más limitado. Para Maritain, el «common good is at once material, intellectual and moral, and principally moral, as man himself is; it is a common good of human persons. Therefore, it is not only something *useful*--an ensemble of advantages and profits-- it is essentially good in itself--what the Ancients termed *bonum honestum*. Justice and civic friendship are its cement... Finally, because good life on earth is not the absolute ultimate end of man, and because the human person has a destiny superior to time, political common good involves an intrinsic though indirect reference to the absolutely ultimate end of the human members of society, which is eternal life, in such a way that the political community should temporally, and from below, help each human person in his human task of conquering his final freedom and fulfilling his destiny» (1942, 10). Esto no se debe tomar como una denuncia contra Mises o, mucho menos, como una desestimación de la calidad y profundidad de su obra. Hacerlo sería como pedirle peras al olmo, error que Santo Tomás nunca cometió con su venerado maestro, Aristóteles.

¹¹¹ Al menos en parte, en realidad, la motivación de las no poco frecuentes aseveraciones miseanas sobre el subjetivismo de los valores y fines está dirigida contra las alternativas deontológicas radicales sobre el bien, especialmente aquellas de corte biológico, que tienden a identificar el bien con la naturaleza física, abstrayéndolo indiscriminadamente de las consecuencias de la acción y de la intencionalidad del agente. Mises parece identificar este tipo de teorías éticas, en general, con la ética tradicional. Mises, creo, exhibe esta confusión, por ejemplo, en la siguiente citación: «[L]a audacia, el heroísmo y el desprecio del peligro y de la muerte merecen alabanza, pues están al servicio de un fin digno. El error está en elevar estas virtudes militares a virtudes absolutas, a cualidades nobles es sí, y por sí, con independencia del fin a cuyo servicio están. En tal caso, por coherencia, habría que reconocer como nobles virtudes también la audacia y el desprecio del peligro y de la muerte del bandido. La verdad es que no existe nada que sea en sí y por sí un bien o un mal. Las acciones humanas son buenas o malas sólo en relación con el fin al que sirven y a las consecuencias que comporta» (1927, 55).

¹¹² «Los defensores de una moralidad heterónoma o de una doctrina colectivista, cualquiera que sea, jamás podrán demostrar racionalmente la veracidad de sus específicos principios éticos y la superioridad y exclusiva legitimidad de su particular ideal social. Se ven obligados a exigir a la gente que acepte crédulamente su sistema ideológico y se someta a la autoridad que ellos consideran legítima» (Mises 1949, 179).

dida por Mises, como lo alude el Dr. Rhonheimer,¹¹³ y que comúnmente asocia con las, frecuentemente, mal presentadas teorías de ley natural de su época. Tal hiperestesia por amparar la autonomía de la libertad puede conducir al extremo de identificar la voluntad con lo moral, especialmente cuando su vínculo con la plenitud de la verdad moral objetiva se debilita.¹¹⁴ Mises, en ocasiones, parece acercarse arriesgadamente a este umbral.

Un acto es verdaderamente humano en la medida que sea libre, es decir, que nazca espontáneamente de la intimidad personal. Mises reconoce que la autenticidad necesaria para la perfección espiritual del hombre no puede ser impuesta, no puede ser el fruto del terror, intimidación, adoctrinamiento o superstición. La razón debe liberarlo de toda atadura y sumisión a los caprichos y deseos ajenos. El racionalismo «[c]onsumó la emancipación espiritual, moral e intelectual de la humanidad iniciada por la filosofía del epicureísmo. Sustituyó la antigua ética heterónoma e intuitiva por una moralidad racional autónoma. La ley y la legalidad, las normas morales y las instituciones sociales dejaron de ser veneradas como si fueran fruto de insondables decretos del cielo. Todas estas instituciones son de origen humano y sólo pueden ser enjuiciadas

Mises, pienso, tiende a creer que la aceptación de cualquier «moral absoluta», es decir, una que pretenda ser válida para todos los individuos en todos los tiempos, equivale a una imposición artificial y autoritaria, y, por lo tanto, inhumana e indigna de los hombres libres.

¹¹³ «Mises is thus mistaken in identifying the idea of “autonomous rationality” simply with epicurian ethics as if there were no other ethical candidates for “autonomous rationality”» (Rhonheimer 2015, 327).

¹¹⁴ ¿Devela esta actitud una posible influencia de la herencia cultural y filosófica del iluminismo, mediada particularmente por Kant o por el neo-kantianismo? «La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria a su principio y a la moralidad de la voluntad... Por consiguiente, la ley moral no expresa sino la autonomía de la razón práctica pura, es decir, de la libertad, y esta misma es la condición formal de todas las máximas, la única bajo la cual pueden concordar con la ley práctica suprema» (Kant 1788, 30). A pesar de esta posible influencia, la ética miseana no es kantiana porque nunca abandona la vía teleológica, repudiando el imperativo moral de Kant. «La moral es la parte más débil del sistema de Kant... el punto de partida [de la ética kantiana]... se apoya en una concepción errónea. No ha tenido éxito en su esfuerzo desesperado por desarraigar el eudemonismo. En la moral, Bentham, Mill y Feuerbach son más importantes que Kant» (Mises 1922, 431).

examinando su idoneidad para provocar el bienestar del hombre» (Mises 1949, 177-8). Dado que, para Mises, los valores absolutos en sí mismos son impermeables a cualquier tipo de discurso científico, la aceptación inconsciente de cualquier tipo de ética [heterónoma] por las masas debe ser el producto, últimamente, del miedo, de la ignorancia o, simplemente, de la costumbre. La liberación de las conciencias requiere la comprensión del carácter «subjetivo» de todos los valores, y la consiguiente adopción de una ética propiamente personal. Cada individuo debe ir construyendo esta moral autónoma al reconocer y aceptar las consecuencias provenientes de los fines elegidos o rechazados conscientemente y personalmente. Bajo esta lente intelectual, no sorprende que tanto la ley natural como cualquier otra pretensión moral absolutista (léase externa) sea vista, a lo sumo, como un vestigio irreflexivo, probablemente útil en su tiempo, de una época pre-razional en la evolución cultural humana, pero que ahora resulta un impedimento para comprender los fenómenos sociales, que son necesarios para el desarrollo humano.¹¹⁵ Mises, por supuesto, tiene razón, al afirmar que, sin libertad, ningún acto es virtuoso y humanizante, pero parece olvidar que el seguimiento de leyes «externas» puede, también, ser el fruto de un genuino proceso racional de asentimiento personal.

A pesar de su rechazo de valores objetivos, Mises es consciente que es imposible impartir recomendaciones económicas útiles, más allá de unos ínfimos y casi irrelevantes casos, sin adoptar algunos fines últimos como deseables para el individuo en sociedad, es decir, sin llevar a cabo juicios de valor. Ciertos de estos valores fundamentales pueden deducirse o, al menos, inferirse del deseo del bienestar y progreso socio-económico y cultural de la mayoría de los hombres.¹¹⁶ Tomando este primordial deseo, la política económica liberal

¹¹⁵ «No le interesa saber si, a la luz de una supuesta ley natural o de una moral inmutable y eterna, cuyo contenido sólo sería cognoscible a través de la revelación o la intuición personal, procede condenar o ensalzar el beneficio empresarial» (Mises 1949, 361). Mises, pienso, impedido por su impericia filosófica moral y, en parte, también, por sus propios prejuicios religiosos, identifica la ley natural con la doctrina católica, considerándola como un pseudo-lenguaje racional de creencias religiosas.

¹¹⁶ «[U]na meta que todos reconocen justa... Esta meta, este fin al que todos tienden, es la máxima satisfacción de las necesidades humanas, el bienestar, la riqueza.» (Mises 1927, 258).

puede demostrar la necesidad de la cooperación social contractual como el medio más eficaz y estable para realizarlo,¹¹⁷ y establecer los principios mínimos de comportamiento requeridos para mantenerlo. Sin embargo, la «praxeología y la economía no dicen que los hombres deban cooperar entre sí; simplemente afirman que deberán proceder así si desean conseguir resultados de otra suerte inalcanzables» (Mises 1949, 1044). A su vez, para crear las condiciones óptimas para la cooperación social, es necesario proteger y fomentar otros valores concomitantes.¹¹⁸ Estos valores orientan las diversas propuestas de la política liberal miseana. El liberalismo, propugnado por Mises, es una doctrina política y no una teoría científica (Cfr. Mises 1949, 185). Estas determinaciones valorativas deben buscarse fuera no solo de la ciencia económica, sino, según la opinión de Mises, fuera de toda ciencia, diferenciándolas claramente de las cuestiones estrictamente científicas. «El liberalismo, como doctrina política, no se desentiende de las valoraciones y fines últimos perseguidos por la acción. Presupone que todos, o al menos la mayoría, desean alcanzar determinados fines, dedicándose consecuentemente a señalar los medios más idóneos para la conquista de tales objetivos. Los defensores de las doctrinas liberales son plenamente conscientes de que sus ideas son válidas tan sólo para quienes coinciden con los mismos principios valorativos» (Mises 1949, 185). Que «el liberalismo pueda reemplazar con una ética autónoma, racional y voluntaria los heterónomos códigos morales fruto de la intuición o la revelación» (Mises 1949, 1044) está, para Mises, prácticamente asegurado.

Ahora bien, ¿no se contradice el ilustre economista al calificar de racional su ética? Esta ética liberal, que debe, como todos los demás postulados normativos, basarse últimamente en algunos juicios de valor, juicios que, de acuerdo al mismo Mises, están más allá de la razón.¹¹⁹ ¿Qué es lo que hace al liberalismo una ética no

¹¹⁷ «El liberalismo quiere eliminar la indigencia y la pobreza, y piensa que los métodos que propone son los únicos capaces de alcanzar este fin» (Mises 1927, 35).

¹¹⁸ Entre estos valores, algunos de los más importantes son la libertad, la tolerancia, la propiedad privada y la paz social. «El liberalismo pide tolerancia por razones de principio y no de oportunidad» (Mises 1927, 93).

¹¹⁹ Mises no siempre es claro, en la práctica, sobre la racionalidad de los objetivos de la acción. Apegándose estrictamente al lenguaje miseano, la racionalidad [instrumental] de la acción es función, primero, de lo realizable, y, seguidamente, de lo menos

heterónoma? Aunque Mises no lo explicita, la aceptación voluntaria y «racional», es decir, no supersticiosa, por la mayoría de los ciudadanos es condición imprescindible. Condición que Mises contrapone con la mera resignación, supuestamente acrítica, a las costumbres y valores culturales y religiosos imperantes de la sociedad tradicional.¹²⁰ Considerando las aberrantes distorsiones éticas de su tiempo, a saber, el racismo, antisemitismo, anti-feminismo y tantas otras actitudes discriminatorias y deshumanizantes, y sus devastadoras consecuencias sociales, esta crítica miseana es comprensible. En realidad, dado las proclividades humanas de la vida en sociedad, posee vigencia permanente.

Asumiendo, como cree Mises, que la eventual aceptación de la ética liberal por la mayoría sería más juiciosa que las anteriores adopciones de éticas heterónomas, y, por consiguiente, que esta elección sea más libre y consciente, el autor de *Liberalismo* no deja de recurrir a un cierto tipo de racionalidad, es decir, un argumento

costoso o eficiente, dado los deseos del actor. Sin embargo, algunas veces, Mises parece ir más allá de esta definición. Por ejemplo, respondiendo a las críticas sobre el consumismo y el materialismo, supuestamente, inherente al capitalismo, dice: «La economía, se dice, cegada por presupuestos racionalistas, supone que la gente aspira ante todo, o al menos primordialmente, al bienestar material. Pero esta premisa es inexacta, ya que en la práctica la gente persigue con mayor vehemencia objetivos irracionales que racionales» (1949, 1044). La manera en que se persiguen los objetivos puede ser más o menos racional, según la lógica instrumentalista miseana de la acción, pero no así los objetivos o fines. ¿No se contradice al hablar de la racionalidad de los objetivos? En parte, creo, que Mises, como se ha observado anteriormente, utiliza otras acepciones de lo racional, pero creo que también refleja inconscientemente sus prejuicios liberales contra la religiosidad popular. Prejuicios que comparte con su amigo y mentor Max Weber, para quien «[t]oda piedad fideísta, sea cual fuere su modo de ser, incluye, directa o indirectamente, en algún punto, el "sacrificio del intelecto"» (Weber 1922, 446).

¹²⁰ Para el hombre común, según Mises, «[n]i sus ideas ni sus módulos valorativos son obra personal, sino que adopta ajenos idearios y el ambiente le hace pensar de uno u otro modo. Pocos gozan, en verdad, del don de concebir ideas nuevas y originales que desborden los credos y doctrinas tradicionales. El hombre común... es tan sólo una oveja más del rebaño. Esa inercia intelectual es precisamente lo que le concede investidura de hombre común... La mayor parte de la vida del hombre es pura rutina. Practica determinados actos sin prestarles especial atención. Muchas cosas las realiza porque así fue educado, porque otros proceden del mismo modo o porque tales actuaciones resultan normales en su ambiente. Adquiere hábitos y reflejos automáticos» (1949, 56).

que alude a razones, para su adopción.¹²¹ En otras palabras, a pesar de su postura sobre la naturaleza no racional de los fines últimos y juicios de valor, Mises termina también empleando un discurso racional sobre los fines que propone su ideología liberal. Ni siquiera, en otras palabras, el brillante praxeólogo puede cuadrar su propio círculo. Este hecho, sin embargo, no significa que adopte una concepción moral relativista como hemos tenido ocasión de observar. ¡Mises, claramente, no era un relativista moral! Nunca desdeño, como un sinsentido, la lucha por la libertad y por el respeto de los derechos humanos, ni negó la necesidad moral de distinguir el comportamiento dañino del virtuoso, censurando con rigor el primero. Al contrario, siempre trató de aclarar que tipos de comportamientos y principios morales realmente contribuyen a la cooperación social y al bien común en el esfuerzo diario de los hombres por alcanzar la felicidad.

Los cimientos de este edificio ético, que Mises intenta construir, se sustentan últimamente sobre lo que percibe como obvias observaciones sobre los anhelos y comportamientos de los hombres, o al menos, de su inmensa mayoría. La ética liberal «[p]resupone que la gente prefiere la vida a la muerte, la salud a la enfermedad, el alimento al hambre, la riqueza a la pobreza. Enseña al hombre cómo proceder de acuerdo con tales valoraciones... Lo único que constatan es que la inmensa mayoría prefiere una vida con salud y riqueza a la miseria, el hambre y la decrepitud» (Mises 1949, 185-6).¹²² Estas constataciones miseanas parecen, en ocasiones, acercarse a un tipo de norma sustantiva y universal, es decir, a una regla de lo que debe ser, a un compás moral de la sociedad. Paradójicamente, esta versión

¹²¹ Así, lo estima Flew: «The general truth is that in appraising and valuing -- as opposed to either stating our likes and dislikes or simply reacting with squeals of delight or howls of anger -- we are engaged in an essentially rational activity; albeit an activity which is, as far as the present point is concerned, essentially rational only in the thin sense that in it we necessarily commit ourselves to returning the same verdict in the all other similar cases» (1982, 282). En realidad, toda la obra, *Liberalismo*, podría considerarse como una apología, es decir, como una serie de argumentos o razones a favor de su propuesta moral.

¹²² Mises repite este tipo de declaraciones antropológicas en diversas ocasiones, al parecer generalizándolas para todos los hombres y tiempos. Por ejemplo, declara: «El hombre aspira a la salud y a la abundancia. Admitimos estos hechos, generalmente, como ciertos» (1949, 116).

truncada de la «naturaleza humana» evoca los principios de la aciaga, según la perspectiva miseana, ley natural (Cfr. Mises 1949, 361, 850-1). Obviamente, la solidez de esta fundamentación miseana, la que podría llamarse una visión estadística de los deseos o inclinaciones humanas, dependerá de su constancia y congruencia. Ya que, para Mises, los valores son puramente subjetivos y veleidosos (Cfr. Mises 1949, 114-5), no hay razones para suponer que la vida sea mejor que la muerte o la miseria que la abundancia, como tampoco que la mutante opinión pública sea oráculo de la verdad. En realidad, ni siquiera puede esperarse que el claro consenso mayoritario actual sobre estos temas se conserve en el futuro.¹²³ Tampoco que sea razonable recurrir a la opinión pública para justificar los fines sociales.

Solamente otorgando un peso antropológico, es decir, un grado de sustancialidad, a estas observaciones sobre la «naturaleza» del hombre promedio, Mises puede conseguir situar su ética por encima de la arbitrariedad de las meras opiniones por muy populares que sean. En algunos casos, de hecho, parece abrazar esta posición. Por ejemplo, declara que la vida de cada hombre, en cuanto a su propio bienestar o auto-realización, no puede ser solo un medio, sino su propio fin,¹²⁴ y veta la utilización del cálculo meramente utilitario en la evaluación moral de ciertos temas que considera reprobables. Escribe, por ejemplo:

“Donde existe la esclavitud hay precios de mercado que rigen la compra y venta de esclavos. Sin embargo, abolida la esclavitud, tanto el hombre como la vida y la salud son res extra commercium. En una sociedad de hombres libres la vida y la salud no son medios sino fines. Tales bienes, cuando se trata de calcular medios, evidentemente no pueden entrar en el cómputo” (1949, 262).¹²⁵

¹²³ Piénsese en la evolución histórica de la eutanasia y el aborto, por ejemplo, como, también, en el creciente movimiento ambientalista contra cualquier tipo de progreso humano, que hasta la fecha, gracias a Dios, se ha limitado a grupos marginales.

¹²⁴ «El hombre es al mismo tiempo medio y fin; fin último para sí mismo y medio en cuanto coadyuva con los demás para que puedan alcanzar sus propios fines» (Mises 1949, 313). Formalmente, por supuesto, esta afirmación es verdadera porque el actor es siempre el sujeto de sus propias acciones, pero pienso que Mises entiende algo más porque, al contrario, vaciaría su propia defensa de la sociedad liberal.

¹²⁵ Si bien es cierto, que la esclavitud, como tal es, según Mises, en el largo plazo, una institución ineficiente para el progreso material y la paz social, se intuye, en la

También, reconoce el cuidado y la manutención de los impedidos, es decir, aquellos incapaces de trabajar, como un deber moral, independientemente de su utilidad social.¹²⁶ «Los parientes próximos, los buenos amigos, la caridad de instituciones y personas benéficas o las organizaciones estatales deben prestar asistencia a tales desdichados» (Mises 1949, 713).

Mises, el gran propulsor de la agenda liberal, parece albergar una subyacente tensión inconsciente entre su credo subjetivista, probable herencia indirecta del iluminismo humeano,¹²⁷ y un atavismo subyacente que refleja los grandes valores de su propia tradición judeocristiana europea.¹²⁸ Sus esfuerzos por distanciarse de lo que percibe como una ética heterónoma, a saber, una ética externa, impuesta, acrítica e inconsciente, hacia un comportamiento científico, auténtico, interior y digno de sujetos libres, es decir, hacia una conducta razonable y crítica, revelan un profundo respeto por la dignidad individual. Se atisba, al mismo tiempo, una resistencia a reducir la moral al caótico vaivén sentimentalista de las masas, fácilmente manipulada por los que ostentan cualquier tipo de mesianismo político.¹²⁹ Es como si Mises esperara anclar la ética a las inclinaciones básicas humanas y la libertad a la verdad, sin tocar el lecho sólido de la razón substantiva,¹³⁰ confiando que las corrientes

postura del gran luchador por la libertad, una aversión que va más allá de su utilidad social, es decir, un juicio de valor objetivo. No todo debe ponerse a la venta en el mercado. Existen bienes, como la vida humana, que deben trascender el cálculo económico.

¹²⁶ Seguramente, la práctica de la eutanasia, perpetrada por médicos nazis para solucionar este problema, por ejemplo, le resultaba odiosa, repugnante e inmoral.

¹²⁷ Para Hume, como es bien reconocido, ética y razón deambulan por mundos diversos. «Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason» (Hume 1965, 457).

¹²⁸ Zanotti también vislumbra un fundamento ético «objetivo» implícito en Mises. Utilizando términos kantianos, piensa que la ética miseana «tiene un imperativo categórico detrás, que se puede descubrir con la carga valorativa que da a la “civilización occidental”. Este imperativo categórico es implícito, no explícito» (2010, 141).

¹²⁹ Por ejemplo, escribe: «Las masas, impelidas por la envidia, no tienen el menor interés por lo que los demagogos llaman la preocupación «burguesa» por la libertad de conciencia, de pensamiento, de prensa, por el habeas corpus, el juicio por medio de jurados y todo lo demás. Esas masas ansían el paraíso terrenal que los dirigentes socialistas les prometen» (Mises 1957, 405).

¹³⁰ Por razón substantiva, se entiende que la razón no solo es capaz de determinar los medios más apropiados para alcanzar un determinado objetivo, sino que, en

ideológicas perversas no arrastren la sociedad por el despeñadero de la arbitrariedad. Mises, al confesar la idoneidad de su credo liberal, implícitamente niega el credo de Hume,¹³¹ aunque no explicita todas sus razones. A pesar de las reiteradas aserciones sobre el subjetivismo de los valores últimos, nada en su praxeología o teoría económica impone esta interpretación, como él mismo reconoció. «Es cierto que la economía es una ciencia teórica que, como tal, se abstiene de establecer normas de conducta. No pretende señalar a los hombres qué metas deben perseguir. Sólo quiere averiguar los medios más idóneos para alcanzar aquellos objetivos que otros, los consumidores, predeterminan; jamás pretende indicar a los hombres los fines a que deben aspirar. Las decisiones últimas, la valoración y elección de metas a alcanzar, quedan fuera del ámbito de la ciencia» (Mises 1949, 11). Más bien, su agenda liberal esconde un profundo deseo por el genuino bien del hombre, bien, a su vez, inseparablemente unido a su libertad.

2.3. *La instrumentalización del trabajo, Laborem exercens y Mises*

Mark J. Fitzgerald cree que el tipo de capitalismo defendido por Mises conculca el principio de la prioridad del trabajo frente al capital, expuesto por san Juan Pablo II en su encíclica sobre el trabajo humano (Juan Pablo II 1981, no. 12). El profesor de economía ve el origen de este yerro en la dogmatización, por parte del *laissez faire*, del principio de la propiedad privada de los medios de la producción. Absolutización que implica un repudio de la enseñanza

determinadas circunstancias, puede revelar también razones objetivas de su bondad intrínseca. Cfr. (Long 2000). Además de esta obra, que encontré muy aclaradora, cfr. también (Nozick 1993), especialmente el capítulo V, «Instrumental Rationality and Its Limits».

¹³¹ Es decir, la irracionalidad última de cualquier proyecto ético. Esto, por supuesto, en último análisis, reduciría la propuesta liberal a un sinsentido porque «Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them» (Hume 1965, 415). Mises, al contrario, no parece conceder a las pasiones tal despótico dominio. «El ser humano», escribe, «es capaz de domeñar incluso aquellos impulsos que de modo más perentorio exigen atención» (1949, 20). ¿Esta capacidad de la inteligencia humana de postergarlas no implica, de algún modo, que puede aportar razones que las trascienden?

cristiana sobre la subordinación de la propiedad privada al uso común, al destino universal de los bienes, y establece, al mismo tiempo, una irremediable oposición entre los intereses de los obreros y del capital (Cfr. Fitzgerald 1983, 255). Antes de examinar tan tajante juicio, es primero necesario definir, con más precisión, la naturaleza del trabajo estudiado por Mises.

No todo gasto de energía humana, por sí solo, explica Mises, por muy penoso que resulte, puede identificarse con el trabajo. Trabajar, como toda acción humana, implica forzosamente fatiga y desgaste porque exige el consumo de energía vital,¹³² energía finita que debe ser restaurada periódicamente, pero, además, conlleva disciplina, orden, constancia y dirección. Razón por la cual, bajo iguales circunstancias, el «libre y espontáneo ejercicio de las propias energías es siempre más grato que el dedicarlas consciente y decididamente a la consecución de determinado objetivo» (Mises 1949, 699). Mises analiza el fenómeno del trabajo desde una perspectiva bastante más limitada que la considerada por el documento papal, consciente, sin embargo, que existen otras dimensiones, no menos importantes, pero que escapan los motivos propiamente económicos. Este enfoque económico de la acción laboral responde a las exigencias propias del análisis cataláctico.¹³³ Este, soslayando sus implicaciones psicológicas o espirituales (Cfr. Mises 1949, 696), considera únicamente «el trabajo extrovertido, el trabajo no inmediatamente gratificante», cuya característica más relevante «es que se practica para conseguir un fin ajeno al propio trabajo, a la fatiga que el mismo provoca» (Mises 1949, 697). Situación que, de lleno, lo injerta en la esfera de las relaciones con el mundo externo,¹³⁴ debido a su alteridad e mediatez.¹³⁵

¹³² «La fatiga laboral es una realidad insoslayable» (Mises 1949, 699). Esto es parte de lo que Mises llama la desutilidad del trabajo.

¹³³ En una primera aproximación, Mises analiza el trabajo según se realice para conseguir un fin ulterior, distinguiendo, de esta manera, el introvertido del extrovertido, y considerando sus efectos psicológicos concomitantes. Cfr. (Mises 1949, 695-701).

¹³⁴ Esta definición se acerca mucho a una de las definiciones dadas por el santo Padre. San Juan Pablo II escribe: «El trabajo entendido como una actividad «transitiva», es decir, de tal naturaleza que, empezando en el sujeto humano, está dirigida hacia un objeto externo, supone un dominio específico del hombre sobre la «tierra» y a la vez confirma y desarrolla este dominio» (1981, no. 4).

¹³⁵ Aunque «hay casos de trabajo inmediatamente remunerado» (Mises 1949, 165), Mises no los considera significativos para el cálculo económico.

El trabajo en sentido subjetivo, como lo llama el Papa,¹³⁶ no entra realmente en el radar epistemológico de la praxeología. Esta limitación, no obstante, no implica una imperfección en el conocimiento praxeológico ni menoscaba la veracidad de sus conclusiones económicas, al contrario, las garantiza. El dominio del trabajo, en sentido económico, tampoco puede identificarse llanamente con lo que san Juan Pablo denomina el sentido objetivo (Cfr. Juan Pablo II 1981, no. 5), ya que su competencia es mucho más circunscrita.¹³⁷ «El hombre trabaja cuando se sirve como medio de su capacidad y fuerza para suprimir, en cierta medida, el malestar, explotando de modo deliberado su energía vital, en vez de dejar, espontánea y libremente, manifestarse las facultades físicas y nerviosas de que dispone. El trabajo es un medio, no un fin» (Mises 1949, 157). Los hombres valoran la contribución económica aportada por un determinado expendio de las energías del trabajador como lo hacen para cualquier otro medio utilizado, es decir, según su capacidad de conseguir el fin buscado (Cfr. Mises 1949, 701-7). Cantidad, usualmente, aunque no exclusivamente, tazada en unidades emplazadas o producidas. «El hombre opera con la capacidad laboral ajena exactamente igual que con todos los demás escasos factores de producción. Valora, en definitiva, la aportación laboral con el mismo criterio que los restantes bienes económicos. El precio del trabajo se determina en el mercado del mismo modo que se fijan los precios de las mercancías. En este sentido, podemos afirmar que el trabajo es una mercancía más» (Mises 1949, 702-3).¹³⁸

¹³⁶ Cuando se habla del trabajo en sentido subjetivo, es decir, el hombre como sujeto del trabajo, se entiende la acción en cuanto camino de realización de la humanidad y perfeccionamiento de su vocación personal. Es en esta dimensión donde se desarrolla primordialmente la esencia ética del trabajo. Cfr. (Juan Pablo II 1981, no. 6)

¹³⁷ Mises, por ejemplo, piensa que la obra creativa del genio no puede analizarse satisfactoriamente con los instrumentos praxeológicos, considerándolo, a fin de cuentas, como un dato irreductible. El «trabajo del genio cae fuera de la órbita de la acción humana ordinaria; viene a ser como un gracioso regalo del destino que la humanidad» (Mises 1949, 161). Cfr., también, para una explicación más completa, el apartado, «El genio creador», del capítulo VII en esta misma obra.

¹³⁸ Que el valor del trabajo extrovertido se determine catalácticamente no implica objetivización alguna de la persona, ni que se le adscriba un valor comercial, simplemente es una determinación de valor del aporte económico del esfuerzo extrovertido. Mises, adicionalmente, advierte contra el tipo de leyes que, so pretexto de proteger a

Esta afirmación sobre la dimensión instrumental del trabajo cata-láctico y su consiguiente equiparación con otros medios de producción, no implica cosificación alguna de la persona ni de sus actos *sensu lato*. Al asalariar un albañil para construir una casa, por ejemplo, el contratista emplea sus habilidades constructivas como instrumento para conseguir un fin ajeno al del alarife, pero, al mismo tiempo, este utiliza los intereses del patrón para conseguir sus propios objetivos. Esta utilización instrumental mutua, parte esencial de todo auténtico acuerdo laboral, no conlleva daño alguno al prójimo ni su despersonalización, mientras se respete la dignidad personal de las partes involucradas (Cfr. Juan Pablo II 1981, no. 15).¹³⁹

La dimensión económica del trabajo, con sus exigencias catalácticas propias, no deben restar importancia, ni muchos menos, negar su carácter personal y trascendente, afirmado por la Iglesia y el sentido común. «Las enseñanzas de la Iglesia han expresado siempre la convicción firme y profunda de que el trabajo humano no mira únicamente a la economía, sino que implica además y sobre todo, los valores personales» (Juan Pablo II 1981, no. 15). Mises, sin reparos, reconoce la singularidad y polivalencia propia del trabajo. Aquello «que confiere un carácter especial al mercado

los trabajadores de la instrumentalización laboral, restringen, retardan o vetan el acceso sin restricciones al trabajo voluntario. Políticas que, sin importar la rectitud de sus intenciones, terminan dañando a los más desprotegidos. «La humanidad se ve hoy de nuevo amenazada por gente que desea suprimir el derecho del hombre libre a vender su capacidad laboral “como una mercancía” en el mercado y pretende reimponer por doquier el trabajo coactivo» (Mises 1949, 746). Estar en la posición de poder vender sus servicios a quien más convenga y según lo acordado no rebaja el trabajador a la condición de siervo o esclavo. «El trabajador, en la economía de mercado, oferta y vende sus servicios como los demás ofertan y venden otras mercancías. El obrero no rinde vasallaje al patrono» (Mises 1949, 747-8).

¹³⁹ Mises, quien demuestra como este aspecto del trabajo estudiado por la economía se vende y compra como otros bienes de producción, es decir, está sujeto a la ley de la oferta y demanda, desestima la llamada «ley de hierro de los salarios» como improcedente y falaz, precisamente, porque pretende reducir el trabajador a «un mero semoviente que no desempeña en la sociedad función alguna aparte de la laboral... que no aspira más que a comer y a reproducirse» (Mises 1949, 715). Mises distingue muy claramente entre el trabajo, como medio económico sujeto a las leyes del mercado, de la persona, reconociendo la improcedencia de verla como un simple trabajador.

laboral [y, por ende, al trabajo] es que el trabajador no es sólo un proveedor del factor de producción trabajo, sino también un ser humano y que es imposible separar al individuo de sus realizaciones» (Mises 1949, 739). Catalácticamente, el hombre trabaja, en primer lugar, para vivir y perfeccionarse, es decir, para crear condiciones más propicias para su desarrollo y expansión vital.¹⁴⁰ Parte ineludible de este empeño es asegurarse la satisfacción de sus necesidades presentes y, especialmente, las futuras. El primer paso del consumo humano sostenible es la planificación y el correspondiente expendio de energías laborales, es decir, la producción.

Para Mises, es indispensable recordar que el trabajador es primero que nada un consumidor de bienes tanto materiales como espirituales.¹⁴¹ Si bien es cierto «que el hombre está destinado y llamado al trabajo», la consecuencia de la naturaleza ética del trabajo más importante, recuerda el santo Padre, es que «el trabajo está “en función del hombre” y no el hombre “en función del trabajo”» (Juan Pablo II 1981, no. 6). Aunque, el consumo, indiscutiblemente, no es el único móvil o significado del trabajo porque el hombre, también, se autocrea al trabajar, expresando así su interioridad, este le es indispensable e inseparable. Se trabaja para servir las necesidades del hombre, tanto espirituales como materiales o, dicho diversamente, para humanizar tanto el hombre como su entorno. El trabajo manifiesta la necesidad de vencer la resistencia que el mundo opone a los proyectos humanos. Resistencia inamovible sin la aplicación de fuerzas vitales. En otras palabras, para conformar el mundo a su voluntad, el hombre debe gastar sus energías. El trabajo no autártico, también, revela su naturaleza social, descubriendo el impacto de las acciones ajenas en el propio actuar. El individuo no es una isla. El alcance de sus esfuerzos sobre el resto de la sociedad y del mundo depende, en buena parte, del grado de cooperación social y del aprecio de sus congéneres

¹⁴⁰ Tanto el ocio, el recreo, el esparcimiento, la educación como el arte se puede considerar como expresiones de consumo ya que para efectuarlas sostenidamente se deben consumir energías, energías que deben ser reemplazadas.

¹⁴¹ Cfr. el apartado 7, «La integración de las funciones catalácticas» en el capítulo XIV y, especialmente, el número 12, «El individuo y el mercado», del capítulo XV en (Mises 1949), respectivamente.

por su labor. La remuneración involucrada en las relaciones contractuales entre empleadores y sus subalternos expresa, de alguna manera, este hecho fundamental.

En realidad, el «trabajo se valora en el mercado exactamente igual que las mercancías, no porque los empresarios y los capitalistas sean duros y sin entrañas, sino porque deben someterse a la supremacía de las masas consumidoras, compuestas hoy fundamentalmente por trabajadores y asalariados» (Mises 1949, 721). Esta sumisión voluntaria refleja el imperativo de servir, de la manera más eficiente, las necesidades y preferencias ajenas, tanto por parte de los propietarios como de los trabajadores. Despreciar el valor de la aportación económica de los trabajadores en el proceso productivo, argumentando razones caritativas, puede ser un acto loable en ciertos limitados casos de urgencia. Como patrón habitual, no obstante, descubre un despilfarro irresponsable del futuro bienestar no solo del propio propietario sino también del de los obreros. Este último tipo de comportamiento, incluso cuando brota de los más tiernos y sinceros sentimientos, es una imprudencia económica, pero, aún más importante, manifiesta una deficiente solidaridad laboral. La utilidad marginal del trabajo no es un techo caprichoso del capitalista, utilizado para convertir el trabajo en una mercancía, sino expresión sobria de las limitaciones de las habilidades humanas para combatir la escasez. El salario, así determinado, adjudica la porción correspondiente a la contribución laboral de cada individuo en el proceso productivo, asegurando su continua ocupación. Esta ley insoslayable del mercado, sin embargo, deja un cierto espacio para maniobrar la determinación exacta de los precios que incorpora otras consideraciones más intuitivas del ambiente laboral. La cuantía salarial, determinada por el mercado, es un poderoso incentivo para el empleador como para el empleado. No obstante, otros factores, allende a los económicos, que reflejan sus valores personales y libertad, también influyen en la selección laboral (Cfr. Mises 1949, apartado 9, «El mercado laboral», del capítulo XXI).

Lejos de contraponer los intereses de los capitalistas y empresarios con los de los trabajadores, la naturaleza del trabajo en el libre mercado fortalece su concordancia. Sin esta docilidad mutua, a saber, la disponibilidad de los dueños de los medios de producción de acercarse, lo más posible, al salario determinado por las

necesidades de los consumidores y, simultáneamente, la anuencia de aceptarlo por parte de la fuerza laboral, la función empresarial pronto se encarga de encomendar la producción de estos bienes a otras manos más complacientes y serviciales. Ciertamente, la soberanía del consumidor¹⁴² no es un principio ontológico ni un dogma de Fe, sino una conclusión racional sobre el comportamiento social en un mercado libre, que presupone la existencia de una serie de condiciones socio-culturales y políticas requeridas para sostener un mercado no intervenido.¹⁴³ No es una justificación ni económica ni moral del principio del destino universal de los bienes, pero puede contribuir a entender su utilidad y relevancia social. También, la comprensión del funcionamiento de este mecanismo cataláctico puede fortalecer el compromiso moral de contribuir en la formación de una sociedad más maleable y sensible a la doctrina cristiana.¹⁴⁴

Reflexionado sobre la creciente automatización y la mayor utilización de máquinas que «trabajan», el santo Padre recuerda que, en

¹⁴² La soberanía del consumidor, como lo describe Mises, es la libertad y el poder que disfrutan en un mercado libre los consumidores, quienes son los únicos que deciden qué bienes y servicios adquirir y, a través de su compra o su abstención de comprar, la calidad y cantidad de bienes y servicios que deben producir las empresas, es decir, que productos triunfan y cuáles no. Esta capacidad de los consumidores de determinar el volumen y la estructura de la oferta a través de la demanda generada por sus decisiones de compra es una de las características fundamentales de una economía de mercado, ya que son los consumidores quienes deben decidir en qué utilizar sus ingresos. Cfr., el apartado 4, «La soberanía del consumidor» del capítulo XV de (Mises 1949).

¹⁴³ Bajo ciertas condiciones y en determinados contextos limitados, lo admite Mises, la «soberanía del consumidor no es siempre total, y en determinados supuestos falla el proceso democrático del mercado» (1949, 802). En la medida que el mercado sea menos coaccionado y más complejo, estos casos serán siempre más raros y excepcionales hasta volverse prácticamente irrelevantes.

¹⁴⁴ Reconociendo, por ejemplo, el poder de los consumidores, se puede apelar a sus conciencias para que modulen sus hábitos mercantiles para alterar la composición de los productos mercantiles. Esta es la idea detrás de las campañas que buscan favorecer prácticas económicas más benignas. El mercado libre es un instrumento que promueve la responsabilidad individual y muchas de las virtudes necesarias para el recto vivir. La historiadora y economista Deirdre N. McCloskey expone este argumento, especialmente, en el primer volumen, (McCloskey 2006), de su monumental trilogía analítica sobre «The Bourgeois Era». Sin embargo, es solo un instrumento, cuya bondad y sabiduría depende, últimamente, de quienes lo usan. Así, también, lo ha creído McCloskey, señalando que «without virtue the machinery of neither the market nor the government works for our good» (2006, 49).

realidad, solo el hombre es «el sujeto propio del trabajo» (Juan Pablo II 1981, no. 5) porque el único que produce, que somete la naturaleza de acuerdo a su razón y que crea es, en última instancia, el hombre. Esta visión de la relación del hombre con el trabajo no dista mucho de la concepción miseana. «La producción», asevera Mises, «no es un hecho físico, natural y externo; al contrario, es un fenómeno intelectual y espiritual... Las célebres “fuerzas productivas” no son de índole material. La producción es un fenómeno ideológico, intelectual y espiritual» (Mises 1949, 169). Estos bienes de producción o capital, que incluyen el llamado capital humano,¹⁴⁵ son instrumentos creados u ordenados por la técnica, es decir, por la mente del hombre, que permiten una más eficiente utilización de recursos siempre escasos. En otras palabras, el desarrollo de la técnica «facilita el trabajo, lo perfecciona, lo acelera y lo multiplica» (Juan Pablo II 1981, no. 5).¹⁴⁶ Mises, difícilmente, podría avenirse más a esta última cita. La división misma del trabajo favorece el desarrollo e intensificación de los procesos del mercado, volviendo los intercambios entre los hombres cada vez más ricos y dóciles a las exigencias de cada individuo en la sociedad. La fuerza humanizadora de la división del trabajo, fundamento de la sociedad y civilización (Mises 1949, 173-5), fomenta, así, un espiral ascendente de especialización y complejidad, que estimula el desarrollo técnico y social.¹⁴⁷

¹⁴⁵ El capital humano es una medida del valor económico de las habilidades y conocimiento profesionales de una persona. El tiempo y recursos para educar y entrenar la fuerza laboral es considerado como una inversión. Inversión cada vez más necesaria a medida que aumenta la complejidad y organización social. También, puede utilizarse, de una manera menos técnica, como sinónimo de las personas-hora dedicadas a la producción de bienes y servicios.

¹⁴⁶ Análogamente, Mises expresa el mismo sentir afirmando que «[l]a máquina lo único que hace es dar más eficiencia y productividad al factor trabajo» (1949, 913).

¹⁴⁷ Así, explica Mises esta relación entre la especialización y técnica en el caso de la mecanización, pero podría aplicarse generalmente a todo progreso científico: «La mecanización es consecuencia de la división del trabajo y su fruto más sazonado. Ahora bien, en modo alguno fue aquélla la causa u origen de ésta. La maquinaria especializada a motor sólo puede instalarse en un ambiente social donde impera la división del trabajo. Todo nuevo progreso en la utilización de maquinaria más precisa, refinada y productiva exige una mayor especialización de cometidos» (1949, 197). Por supuesto, con el mayor señorío sobre el mundo, concedido al hombre por el avance del conocimiento científico, se corre el riesgo de su perversión, como dice el antiguo adagio: *corruptio optimi pessima*.

Esta dinámica va mejorando las condiciones objetivas del ambiente laboral y de la vida en común. Tiende a disminuir las precariedades, arbitrariedades y deficiencias objetivas que retardan el desarrollo de las personas, compensando y amortiguando las desigualdades originadas por la fortuna y las estructuras sociales inicuas, que, con frecuencia, tienen su origen en sociedades cerradas al comercio libre y la innovación.¹⁴⁸ Los estudios praxeológicos de Mises ayudan a comprender por qué el trabajo en un mercado libre, «independiente de su contenido objetivo», como dice el Papa, orientan al hombre hacia «la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona» (Juan Pablo II 1981, no. 6). Entre los cristianos, esta realización, parcialmente iluminada por la ciencia económica, no puede menos que despertar una profunda admiración por la sabiduría divina.

Sin embargo, es imperativo recordar que su efectiva realización, sin importar cuán positivo y objetivamente bueno sea el ambiente creado por los procesos del mercado, no puede eliminar las consecuencias imprevisibles y, en ocasiones, nocivas de la libertad individual.¹⁴⁹ El misterio de la libertad humana disipa la vana ilusión, en primer lugar, de definir al hombre plenamente por su entorno, equiparando o limitando la responsabilidad moral al mero cálculo económico o al de cualquier otra índole. En segundo lugar, advierte contra la temeridad de pensar que un mercado justo, o cualquier otra realidad social, puede surgir independiente-

¹⁴⁸ El sistema de libre comercio, como sostiene Mises, ha dulcificado las condiciones objetivas de los obreros, en el ambiente laboral y social, cuantitativa como cualitativamente, elevando su nivel de vida material, ampliando sus opciones socio-culturales, y otorgándoles más tiempo para el ocio y recreación. Hablando sobre los efectos sociales de la revolución industrial, Mises, por ejemplo, aclara que «el progreso económico de los trabajadores estaba aniquilando las viejas ideas de rango y dignidad... [y] la industria no cesaba de suministrar a las masas nuevas y jamás conocidas mercancías y permitía al obrero medio disfrutar de cosas que ni siquiera los reyes del pasado habían tenido a su alcance» (1949, 716). Mises, en efecto, describe una tipo de proceso de democratización social y cultural, impulsado por la industrialización y el abatimiento de las barreras contra los principios del libre comercio.

¹⁴⁹ Por supuesto, tal reconocimiento no niega que estas estructuras e instituciones económicas sean no solo importantes, sino hasta necesarias. Una observación similar, aplicada, en general, a todas las estructuras sociales, la hizo el Papa Benedicto. Cfr. (2007, no. 24).

mente de las virtudes personales.¹⁵⁰ La ética y los valores, Mises parece vislumbrar, sin llegar a descubrir plenamente sus razones, están más allá de la economía, y últimamente determinan la solidez y futuro de todo sistema social. El fermento espiritual de la Iglesia, como madre y maestra de humanidad, pero, al mismo tiempo, como humilde estudiante y abogada de las ciencias, es indispensable para renovar y orientar esas virtudes necesarias para la establecer los sólidos cimientos de una sociedad más justa, infundiéndole el aliento de la caridad y esperanza cristiana.

En el apartado 14, «Trabajo y propiedad», *Laborem exercens* realza la íntima conexión entre el trabajo y la propiedad. «Con el trabajo», añade el Papa, «ha estado siempre vinculado desde el principio el problema de la propiedad» (Juan Pablo II 1981, no. 12). Ambos, san Juan Pablo II y Mises, rastrean el origen último de la propiedad, al menos, la obtenida justamente, es decir, sin engaño o violencia, al trabajo.¹⁵¹ Mises demuestra además que, en ausencia de privilegios o prebendas basados en la violencia, es decir, en lo que llama una sociedad contractual, la única manera de mantener estos bienes, especialmente los medios de producción, es sirviendo los intereses de los demás. Condición que es inalcanzable, a menos que se hagan producir, y, por lo tanto, que se generen empleos. De esta forma, el eminente economista revela la congruencia entre el derecho de la propiedad, especialmente bajo la forma de capital, y el trabajo. Los medios de producción, en otras palabras, «no pue-

¹⁵⁰ Esta idealización, desgraciadamente, ha encontrado tierra fértil entre numerosos intelectuales de los últimos siglos. El Papa Benedicto hace hincapié de este grave error, probablemente, en una de sus versiones más virulentas, al referirse al pensamiento marxiano. «Su error [el de Marx] está más al fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado» (2007, no. 21).

¹⁵¹ San Juan Pablo II y Mises, parecen adscribirse, en términos generales, a la conocida teoría sobre la apropiación original de la bienes, no reclamados o descubiertos, a través del trabajo explicitada recientemente en (De Jasay 1998), en los apartados 4, 5, 6 y 7 de (Kirzner 2016, 72-172) y en el capítulo 13, «On the Ultimate Justification of the Ethics of Private Property», de (Hoppe 2006, 339-46), entre otros. Este antiguo principio, expuesto célebremente por John Locke y conocido como el *homestead principle* o *Finders rule* en inglés, estipula que se adquieren derechos de propiedad sobre recursos previamente no reclamados al ejecutar un acto de apropiación original, usualmente mediante el trabajo.

den ser poseídos contra el trabajo, no pueden ser ni siquiera poseídos para poseer, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— es que sirvan al trabajo» (Juan Pablo II 1981, no. 14). En una sociedad libre, la propiedad existe para el bien común, para beneficio de los hombres o, usando una expresión miseana, tiene una función social.¹⁵² Ambos autores reconocen la obligación estatal de proteger esta función social y perfeccionar las deficiencias legales que violen este principio fundamental.¹⁵³

«La singular posición que el factor trabajo ocupa en nuestro mundo deriva de su carácter no específico» (Mises 1949, 160). Esta plasticidad muestra que ninguna tarea u ocupación, sin importar que tan especializada o duradera sea, puede agotar completamente las potencialidades del alma humana. El valor del aporte económico del trabajo, como se ha visto, está sujeto a la ley de la oferta y la demanda como cualquier otro medio de producción, es decir, obedece, también, la soberanía del consumidor, lo que asegura la pronta y eficiente utilización de mercado laboral.¹⁵⁴ Esta determinación de su valor comercial, sin embargo, no impide reconocer su singularidad en los procesos productivos.¹⁵⁵ El trabajo no es sim-

¹⁵² «La propiedad beneficia exclusivamente a quien sabe destinarla a servir mejor a los consumidores. He ahí su función social» (Mises 1949, 805).

¹⁵³ La protección del derecho a la propiedad privada es, para Mises, una de las funciones primordiales del Estado. La incapacidad estatal de salvaguardarlo, en efecto, lo invalida. Esta función estatal, aunque no se limita siempre a proteger, no es, sin embargo, absoluta y omnicompreensiva. «Los conceptos legales de propiedad no tienen plenamente en cuenta la función social de la propiedad privada. Existen algunas insuficiencias e incongruencias que se reflejan en la determinación de los fenómenos del mercado» (Mises 1949, 773).

¹⁵⁴ «A través de la disparidad y variabilidad de los salarios se manifiesta la soberanía de los consumidores en el mercado laboral. Permiten tales fluctuaciones repartir convenientemente la capacidad laboral entre las diversas ramas de la producción. Mediante ellas se sanciona a quien desatiende los deseos de los consumidores, disminuyéndose las retribuciones en aquellos sectores laborales relativamente superpoblados, mientras se premia la sumisión a la soberanía de los consumidores aumentando las retribuciones en aquellos sectores relativamente menos atendidos» (Mises 1949, 709-10).

¹⁵⁵ Juan Pablo II tampoco ve una contradicción. «Esto [el valor ético y espiritual] no quiere decir que el trabajo humano, desde el punto de vista objetivo, no pueda o no deba ser de algún modo valorizado y cualificado» (1981, no. 6).

plemente un factor más de producción, otra mercancía más, porque «es factor apropiado, a la par que indispensable, para la realización de cualesquiera procesos o sistemas de producción imaginables» (Mises 1949, 160).¹⁵⁶ Sin la intervención del esfuerzo humano, físico e intelectual, ningún producto es posible¹⁵⁷ porque «tales recursos no pueden servir al hombre si no es mediante el trabajo» (Juan Pablo II 1981, no. 12). Para Mises, «sólo el trabajo construye, crea riqueza y pone así las bases materiales del progreso espiritual del hombre» (Mises 1957, 54).

Aunque Mises observa la naturaleza económica del trabajo desde una perspectiva inmanente, esta puede compaginar, sin muchos reparos, con la visión trascendente de la vocación cristiana porque su visión se aleja del reduccionismo materialista y reconoce la importancia de la activa y consciente participación humana.¹⁵⁸ Mises, ya se ha visto, reconoce que el trabajo económico, es decir, el trabajo de acuerdo a la acepción cataláctica, es expresión de la naturaleza racional humana, que es, en otras palabras, un acto espiritual. «[E]l trabajo es el más escaso de todos los factores primarios de producción; de un lado, porque es, en este preciso sentido, no específico y, de otro, por cuanto toda clase de producción requiere la inversión del mismo» (Mises 1949, 161). Por consiguiente, según la visión miseana, «[e]l esfuerzo laboral siempre es valioso; nunca sobra, pues en ningún caso deja de ser útil para mejorar adicionalmente las condiciones de vida» (Mises 1949, 162). Esta utilidad inherente del trabajo implica que, en una sociedad organizada de acuerdo a los principios de un mercado verdaderamente libre, el desempleo involuntario, al largo plazo, no es posi-

¹⁵⁶ La *Laborem exercens*, utilizando un lenguaje mucho más filosófico, concuerda esencialmente con Mises, afirmando que «el trabajo es siempre una causa eficiente primaria» (Juan Pablo II 1981, no. 12).

¹⁵⁷ «Todo producto es el resultado de invertir, conjuntamente, trabajo y factores materiales de producción» (Mises 1949, 164).

¹⁵⁸ Sin este reconocimiento del carácter espiritual del trabajo humano, como advierte el Papa, se corre «el peligro de considerar el trabajo como una “mercancía sui generis”, o como una anónima “fuerza” necesaria para la producción (se habla incluso de “fuerza-trabajo”), existe siempre, especialmente cuando toda la visual de la problemática económica esté caracterizada por las premisas del economicismo materialista» (Juan Pablo II 1981, no. 7).

ble,¹⁵⁹ y que el derecho al trabajo universal, repetido en muchos documentos eclesiales, más que tan solo un imperativo ético, es un objetivo realizable. Objetivo que se alinea coherentemente con los intereses del capital.

2.4. *El precio justo*

El concepto del precio justo tiene una larga historia en el pensamiento occidental. Aunque algunas de sus raíces se remontan a la antigua Grecia y al derecho romano, su principal desarrollo se debió a la influencia del cristianismo. En la época de la escolástica, el pensamiento del Aquinate buscó sentar las bases para una exposición más sistemática, esforzándose por integrar armónicamente los diversos elementos de las reflexiones reinantes.¹⁶⁰ En los albores de la época moderna, particularmente, en la Escuela de Salamanca y en el pensamiento del iluminismo español, la reflexión sobre el justo precio encontró un renovado hálito y profundización, originando,

¹⁵⁹ «En una economía de mercado no interferida el paro es siempre voluntario. Aparece porque para el parado la desocupación es el menor de dos males. La estructura del mercado puede hacer bajar los salarios. Pero en un mercado libre existe siempre, para cada clase de trabajo, un cierto salario por el cual todo el que busca trabajo lo encuentra» (Mises 1949, 709).

¹⁶⁰ Para algunos, santo Tomás, más que lograr una integración exitosa, desarrolla discursos paralelos, basados sobre presupuestos diversos, a saber, el precio como función de los costes de producción o como resultado de la oferta y demanda del mercado, dependiendo de problema estudiado. Hollander, por ejemplo, sostiene que «there is strong evidence to support the claim that the just price was in fact related to costs within the medieval context of social status. On the other hand it is also clear that Aquinas did at times define the just price as the market price. Both versions are to be found depending upon the problem under investigation, and statements made within one context need not be applicable to the other» (Hollander 1965, 616). En la actualidad, la mayoría de los estudiosos de los autores medievales sostienen que estos consideraban el precio justo como el precio del bien dictado por el mercado bajo condiciones normales, es decir, sin monopolios o carestías creadas artificialmente. Sin embargo, prácticamente todos aprobaban el derecho de las autoridades civiles de regular los precios en pos del interés común, práctica ampliamente utilizada por los gobernantes de la época. Cfr. el libro, (Wood 2002), que contiene un buen resumen, aunque algunas de sus argumentaciones, especialmente sobre la usura, están lejos de gozar de completa unanimidad. Cfr. también (Stamate 2011; Boyd 2018).

más allá del ámbito propiamente moral, novedosas aportaciones a la ciencia económica y al derecho.¹⁶¹

El precio justo es una teoría ética que se propone establecer normas de ecuanimidad en las transacciones, sobre todo, en las de carácter mercantil. Inicialmente, buena parte de su atención, se enfocó en el tema de la usura y de los intereses, pero luego se extendió a tan diversos, pero relacionados, temas como el de los salarios, aranceles, subsidios estatales y la especulación, entre otros. En numerosas ocasiones, durante la expansión del sistema económico capitalista de los últimos tres siglos, como lo describió el historiador marxista, E. P. Thompson, en el caso de Inglaterra, el concepto del precio justo sirvió para justificar las protestas populares contra la alza de los precios, sobre todo, en los tiempos de carestía.¹⁶² El precio justo, también, ha sido una preocupación constante del magisterio papal moderno, sobre todo, bajo el aspecto del salario justo. A pesar de los profundos cambios socio-económicos transcurridos a lo largo de este extendido debate social y el perfeccionamiento en la comprensión del origen y funcionamiento de los precios en el mercado, las teorías actuales, algunas de las cuales parecen obviar estas considerables transformaciones, continúan ejerciendo una destacada influencia en el discurso político y religioso de nuestros días.

Tradicionalmente, estas discusiones se han encuadrado dentro de la concepción clásica de la justicia atribuida al jurista romano Domicio Ulpiano, quién la define como la continua y perpetua voluntad de dar a cada quien lo que le corresponde.¹⁶³ Esta conveniente definición, sin embargo, en la práctica, no ha sido tan fácil

¹⁶¹ Cfr., sobre las aportaciones económicas, en particular, de la escuela de Salamanca, la clásica obra, (Grice-Hutchinson 2011), como, también, (Schumpeter 1994; Rothbard 2006; Huerta de Soto 1996; Gómez Camacho 1998; Chafuén 1998 y Muñoz de Juana 1998).

¹⁶² Cfr. el capítulo 4, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», en (Thompson 1993, 185-258), originalmente publicado en el artículo, (Thompson 1971).

¹⁶³ Para el gran jurisconsulto y sistematizador del derecho romano, la justicia forma parte de normas legales que deben regular la vida social. Los 3 preceptos fundamentales del derecho para Ulpiano son vivir honestamente, no dañar a nadie y dar a cada uno lo que es suyo.

de desentrañar. Un opción más extendida hoy, que busca reducir estas menudas ambigüedades, identifica el precio justo simplemente con lo acordado voluntariamente entre las partes. Definición muy ventajosa porque es más simple, directa y fácilmente identificable, pero no llega a ser completamente satisfactoria, debido a los posibles condicionamientos, tanto de la libertad como del conocimiento de lo pactado, especialmente, bajo situaciones extremas.¹⁶⁴

Para el magisterio eclesial, es indispensable reconocer que, al igual que para los pensadores eclesiásticos de antaño, los problemas y las interrogativas propiamente económicas, surgidos del análisis sobre el actuar humano, está siempre a la sombra del destino último del hombre. Los resultados de la investigación de la ciencia económica sobre la necesaria búsqueda del pan cotidiano, con todos sus pormenores, son, por lo tanto, interpretados dentro del contexto más amplio de la conducta moral y su relación con la Vida Eterna, único referente universal y absoluto, pero también personal, capaz de ordenar la escala valorativa y determinar la utilidad última de las acciones y sucesos humanos. Las realidades económicas, bajo esta relectura eclesial, adquieren, por decirlo así, acepciones y significados propios que no pueden enteramente identificarse con los meramente económicos. El concepto del precio justo, predicado continuamente por el magisterio, es un ejemplo patente. La dificultad o, mejor dicho, la imposibilidad, de precisar una definición aplicable en la práctica económica¹⁶⁵ manifiesta la densidad de la visión

¹⁶⁴ Por ejemplo, la capacidad o sagacidad mental, necesaria para reconocer apropiadamente la naturaleza del intercambio, pueden ser gravemente afectada por la genética o por las limitaciones culturales, poniendo en duda la equidad de las partes a la hora de la transacción. Algo semejante podría aducirse sobre posibles eximentes de la libertad, como la extrema necesidad, la adicción, etc. Esencialmente, esta concepción ética no considera adecuadamente, las posibles graves deficiencias de conocimiento o poder que pueden alterar la justicia de los acuerdos.

¹⁶⁵ De Roover señala esta misma debilidad, en el caso particular de la teoría escolástica. «One weakness of the scholastic doctors was that they were interested only in laying down principles, and tended to overlook practical difficulties, which, they claimed, did not concern the theologians but were the providence of the “politicians”» (de Roover 1958, 426). La vigencia de esta dificultad, sin embargo, es perenne porque topa, como lo demostró Mises, con un límite epistemológico, independientemente de las intenciones o de las habilidades de los políticos.

eclesial y, al mismo tiempo, la inviabilidad de reducir la vida virtuosa a una norma de comportamiento jurídico o económico.¹⁶⁶

Desde el punto de vista económico, como lo demuestra Mises, el único precio que existe, más allá de cualquier otra consideración externa, es el precio establecido por el mercado.¹⁶⁷ Esta cuantía dineraria corresponde a la utilidad derivada del bien adquirido o servicio prestado, en las condiciones actuales de la sociedad, por el adquiriente.¹⁶⁸ En una economía moderna, este valor no es establecido directamente por ninguna de las partes involucradas en la transacción, sino por la estimación común de todos los concurrentes del mercado.¹⁶⁹ Si por justicia, por lo tanto, se entiende el intercambiar el valor real, a saber, el valor económico de lo acordado, de lo que le corresponde por el canje crematístico, sin retener nada de lo que no le pertenece, es decir, lo que no le es propio, es indudable que el precio del mercado es el precio justo.

Sin embargo, su realización ya implica la existencia de una serie de condiciones mínimas. Mises no vacila en reconocer que deben existir, como en cualquier otra acción humana, condiciones indispensables para asegurar la justicia de la compraventa, es decir, debe ser libre y consciente.¹⁷⁰ Estas condiciones no sólo excluyen

¹⁶⁶ La tesis de Monsalve sobre el precio justo en la Escolástica, es decir, que «the just price is not merely the market price because of the fundamental moral dimension off economic agents in Scholastic world vision» (Monsalve 2014, 5), puede, igualmente, aplicarse a otras realidades económicas.

¹⁶⁷ «[L]os precios son consecuencia del funcionamiento del mercado» (Mises 1949, 898).

¹⁶⁸ Expresado con mayor precisión, «[p]rice is a value that reflects the significance attached to the good desired in relation to all other uses of the money in the buyer's assessment. In short, price makes possible the articulation of the ineffable subjective evaluations in tangible terms. Hence, price makes subjective evaluations publicly accessible» (Zuñiga 2010, 7).

¹⁶⁹ Esta característica, estudiada por Mises, reduce sustancialmente las posibles desigualdades introducidas por diferencias de perspicacia entre vendedores y compradores, a la hora de establecer el precio, como la posible influencia de otros atenuantes externos a la libertad individual. En este sentido, la extensión y complejidad del mercado ayuda a salvaguardar la justicia de las transacciones.

¹⁷⁰ Los estudios históricos revelan que los efectos del fraude y del uso de la violencia o intimidación en la determinación de los precios eran una preocupación omnipresente en los turbulentos tiempos de la Edad Media. «Not for nothing», como lo señala la profesora Woods, «have the Middle Ages been termed "a paradise for tricksters and the great age of fraud"» (Wood 2002, 114). Estas condiciones,

tajantemente el fraude y la violencia, sino que otras actividades juzgadas gravemente inhumanas, como la esclavitud, la prostitución infantil o el asesinato. La condición principalmente aducida por los abogados del precio justo, tanto medievales como contemporáneos, para justificar la intervención estatal y la fijación de precios, es el del bien común o interés social. La mayoría de estos teóricos reconoce que, normalmente, no se debe intervenir el mercado, pero, en situaciones anómalas, los gobernantes, supuestamente, mejor informados que el conjunto de las personas que componen el mercado, deben determinar el monto apropiado mientras dure la crisis. Este presupuesto, sin embargo, requiere, además de una admirable confianza en la motivaciones puras de los políticos, condición, de por sí, muy controvertida, la viabilidad de efectuar tal computo.¹⁷¹ Todo el famoso capítulo XXVI de *La Acción Humana* sobre la imposibilidad del cálculo económico desmiente, empero, tal posibilidad.

A pesar de que el concepto del precio justo difícilmente se puede destilar en una cifra concreta, reduciéndolo a una mera computación para el uso comercial o legal, su utilización en el discurso moral es indispensable. Aunque trasciende el campo meramente económico, apunta hacia una finalidad que, al mismo tiempo, lo completa y lo depura porque es capaz de ordenar aquellas virtudes humanas que son necesarias para la vida en común y el florecimiento humano. Esta perfección de la justicia,¹⁷² reba-

seguramente, contribuyeron en la formación del contexto cultural de las discusiones sobre el precio justo de la época Escolástica.

¹⁷¹ «El problema consiste en saber si el poder público puede alcanzar los fines a que aspira mediante la fijación de los precios, los salarios y los tipos de interés a nivel distinto del que habría determinado un mercado sin trabas» (Mises 1949, 896). La respuesta que Mises da a esta pregunta es contundente: no es posible. Toda intervención pública del sistema de los precios conlleva mayores daños, es decir, más empobrecimiento y caos, del que se intentaba combatir. Cfr. el apartado 2, «La reacción del mercado a la intervención del gobierno», del capítulo XXX de *La Acción Humana*. Esto no significa que los gobernantes estén coartados a no actuar, desatendiéndose de urgencia pública. Más acertado, tanto económicamente como, quizás, éticamente, que controlar los precios sería, por ejemplo, la ayuda, a través de dinero o insumos, directamente a la población afecta.

¹⁷² Porque la perfección de la justicia se encuentra en la caridad, toda injusticia le es contraria. En realidad, la razón de la justicia solo es comprensible desde la caridad. Cfr. (Aquino 2001, II-II.q59.a4.resp).

sando el cálculo económico, puede responder acertadamente al imperativo de la caridad en el aquí y ahora, dirigiendo, así, todas las acciones del hombre a su fin último. Más que un cómputo universalmente aplicable bajo todas las condiciones, el concepto del precio justo es un principio dinámico que busca ir más allá de las limitaciones del mundo cataláctico, sin menoscabar el bien común temporal, menospreciando las leyes económicas.

Expresa la esperanza de ir creando nuevas condiciones que permitan al mercado responder mejor a las reivindicaciones del mandamiento del amor, pero respetando las exigencias y expectativas justas de los demás. El incremento de la productividad,¹⁷³ sustentado por el trabajo disciplinado y concienzudo, e impulsado por la creatividad humana, y la virtuosa lucha contra la corrupción y el crimen abaratan los precios, haciéndolos, de esta manera, más accesibles y de superior calidad para sectores cada más amplios. El concepto del precio justo permite, por así decirlo, ir de la letra al espíritu de la ley económica, abriendo el corazón timorato del hombre a un bien mayor. Este bien mayor, por supuesto, es la caridad.¹⁷⁴

El amor no se conforma simplemente con no hacer el mal, con evitar lo «injusto», busca, más bien, hacer siempre el bien, algo más que lo mínimo, acercándose no a una norma abstracta, sino a cada persona en su situación particular.¹⁷⁵ En la parábola de los jornale-

¹⁷³ «[E]l único e insoslayable método para elevar el nivel de vida de todos los trabajadores consiste, precisa e inequívocamente, en aumentar la productividad marginal del trabajo mediante el incremento del capital disponible a ritmo superior al crecimiento de la población» (Mises 1949, 911).

¹⁷⁴ «La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la Ley (cf. Mt 22,36-40). Ella da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas» (Benedicto XVI 2009, no. 2).

¹⁷⁵ «If love is the foundation for justice and by extension for a just price, then it seems strange—and perhaps inappropriate—to always settle for minimalist criteria. It is true that most of the time willing consent is all that love requires... Justice does more than follow minimum standards of human decency. Genuine justice is generous. The biblical view of a just person is someone who not only “does not oppress anyone” and “does not commit robbery” but who also “gives his food to the hungry and

ros contratados,¹⁷⁶ ¿quién puede negar que el propietario de la viña ha hecho, *con lo suyo*, plena justicia? Justicia animada y formada por la virtud de la caridad que jamás puede reducirse a un dictamen jurídico ni a un enunciado de la ley civil. El precio justo no es un concepto propio de la ciencia económica,¹⁷⁷ más bien, recuerda que lo bueno nunca es simplemente lo preciso y útil económicamente. Porque el concepto del precio justo tiene que ver con las personas más que con los objetos,¹⁷⁸ reducirlo a una fórmula cuantitativa universalmente aplicable es artificial y perjudicial. Exigir precios justos significa sensibilizar las conciencias dormidas al

provides clothing for the naked. He does not lend to them at interest or take a profit from them" (Ezek. 18:5-8). Love is not something done in addition to justice but is an essential ingredient of it» (Wittmer 2017, 267-8).

¹⁷⁶ Mat 20, 1-16.

¹⁷⁷ En el caso del mercado laboral, por ejemplo, el Catecismo de la Iglesia Católica, en el párrafo número 2434, define el salario justo, es decir, el precio justo por el trabajo humano, así: «El salario justo es el fruto legítimo del trabajo. Negarlo o retenerlo puede constituir una grave injusticia (cf r. Lv 19, 13; Dt 24, 14-15; St 5, 4). Para determinar la justa remuneración se han de tener en cuenta a la vez las necesidades y las contribuciones de cada uno. «El trabajo debe ser remunerado de tal modo que se den al hombre posibilidades de que él y los suyos vivan dignamente su vida material, social, cultural y espiritual, teniendo en cuenta la tarea y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común» (Concilio Vaticano II 1966, no. 67). El acuerdo de las partes, según el catecismo, no basta para justificar moralmente la cuantía del salario» (USCCB 2007, 367). El carácter ejemplar de este bello ideal y, ciertamente, plan de acción futura, me parece, se manifiesta en la discrepancia que puede surgir a la hora de armonizar los fines de todas las partes (trabajador, empresa y bien común). Por ejemplo, ¿cuánto tiempo podrían la mayoría de las empresas sobrevivir en mi país, Nicaragua, satisfaciendo estos requisitos? En muchos lugares, me temo, ni siquiera el propietario podría darse el lujo de recibir este tipo salario. En cuanto al bien común, aun en las economías más avanzadas, las leyes de salario mínimo, que están lejos de llenar tales estipulaciones, causan el desempleo a millones. ¿Contribuye esto al bien común? Aunque existe un rango viable de los precios, dentro del cual tanto los oferentes como los compradores pueden maniobrar, su media, determinada, últimamente, por la utilidad marginal del trabajo, no es cuestión de voluntad o disponibilidad de las partes inmediatamente involucradas. Finalmente, como dice Mises, «[l]os salarios —al igual que los precios de los factores materiales de producción— sólo puede fijarlos el mercado» (Mises 1949, 703). Atropellar irresponsablemente este hecho, perjudica a la masa trabajadora y a los marginados de la sociedad. Cfr. el capítulo XXI, «Trabajo y Salario», de (Mises 1949) para una exposición más acertada y profunda del tema.

¹⁷⁸ «As Pope Benedict explained in his encyclical letter *Caritas in Veritate*, a just price is primarily about people rather than objects» (Wittmer 2017, 274).

quejido de los más pobres, pero, ante todo, abonar, con los propios esfuerzos y virtudes, para establecer las condiciones económicas, sociales y culturales indispensables para un mercado más libre, eficiente y humano. Un mercado donde quienquiera pueda participar y cooperar al máximo de sus posibilidades al bien común.

Reflexiones conclusivas

Sin necesidad de bautizar a Mises ni ignorar las limitaciones de su propio bagaje filosófico, cultural y religioso, claramente marcado por un ambiente antisemita y receloso de la libertad individual, no es difícil reconocer que su basto pensamiento destaca en medio de una generación de científicos sociales, generalmente, engreída y dispuesta a construir sus edénicos sueños a costa del esfuerzo ajeno. Mises, el gran defensor de la libertad individual y de la nobleza de la razón humana, es, a la vez, sumamente consciente de su falibilidad y vulnerabilidad intrínsecas. Ambas son, al mismo tiempo, un don y un reto para la humanidad. «El género humano decidirá si quiere hacer uso adecuado del inapreciable tesoro de conocimientos que este acervo supone o si, por el contrario, prefiere no utilizarlo» (Mises 1949, 1046). No es un hombre iluso porque permanece siempre anclado a la realidad, que sabe rebalsa cualquier aprehensión del intelecto humano, pero sí un visionario capaz de trazar un camino práctico, a pesar de la incertidumbre que acompaña la acción humana, hacia el progreso de la civilización. La síntesis miseana, influenciada parcialmente por el pensamiento de Kant y, frecuentemente, revistada de su lenguaje, sin embargo, rompe con su idealismo y moralidad desencarnada. Mises, se debe recordar, es antes que nada, un economista, y sus valiosas contribuciones y, en ocasiones, desaciertos, en otros campos del conocimiento, últimamente, buscan cimentar sus reales descubrimientos praxeológicos dentro de un contexto más amplio.

A pesar de que las bases metafísicas de su concepción del libre arbitrio, circunscritas, de hecho, dentro de los límites de un mesurado racionalismo inmanentista, no alcancen a cimentar una defensa teórica más sólida de la libertad, su polémica contra los que buscan coartarla o denigrarla es feroz y brillante. Libertad

equivale a responsabilidad ya que su utilización efectiva demanda el respeto de sus límites naturales y el reconocimiento de las consecuencias de la acción. Quizás, la mayor debilidad de este deslumbrante caballero del liberalismo se encuentre en su empecinamiento, más teórico que práctico, sobre la relatividad de todo tipo de valor, que el adalid de la cooperación social y de la reciprocidad intersubjetiva ve como consecuencia necesaria no sólo de los límites de la razón instrumental de los métodos de la epistemología de la ciencia económica, sino como prerrequisito para desarticular las pretensiones dogmáticas y absolutistas de los regímenes totalitarios. Difícilmente, otro pensador social del calibre de Mises ha insistido tanto sobre la realidad y dignidad del individuo, sobre la inviolabilidad de su conciencia, y, simultáneamente, sobre su natural inclinación social. Ser social es ser un individuo en sentido pleno, es decir, equivale a buscar su propia perfección únicamente por el camino de la mutua y libre relación con sus semejantes sin perder su autonomía y singularidad.

Para el investigador alerta no es difícil entrever en la obra miseana destellos de la gran tradición de la civilización occidental y, en particular, de las enseñanzas y visión antropológica del cristianismo con su énfasis en la dignidad de la persona, ser racional y encarnado. Se percibe, en las propuestas sobrias del economista de Viena, un profundo impulso humanista motivado por una actitud solidaria y realista con el sufrimiento ajeno. Este gran economista judío, aunque empapado, seguramente, por el ambiente cultural católico de su tierra natal, no parece haber superado nunca su deficiente educación teológica. Insuficiencia, con gran probabilidad, alimentada por los lugares comunes anti-religiosos de su época, que no pudo subsanar adecuadamente con la maduración del resto de su notable pensamiento. Razón que no contribuyó a desabollar la controvertida relación entre su tradición liberal y las enseñanzas del magisterio eclesial de los últimos 200 años. Curiosamente, el enfoque miseano sobre el catolicismo, a diferencia del cristianismo en general, es más positivo, llegando incluso a elogiar sus aportes para la civilización occidental. Estas páginas, a pesar de la polémica que rodea su lenguaje, frecuentemente, tajante y mordaz, lejos de demostrar una confrontación inevitable entre su teoría y la Fe, han revelado su esencial compatibilidad. En su cosmovisión liberal, animada

por los grandes ideales humanistas de la ilustración, retumba, todavía, el espíritu iluminista con su característica suspicacia de lo transcendental. Sin embargo, esta separación puede, con un poco de creatividad y ahínco, salvarse, rescatando, así, herramientas valiosas de su pensamiento. Aportaciones que, en las manos de la Iglesia, asistan a construir espacios de encuentro respetuoso con el mundo moderno para servirle mejor. Continuamente, la Iglesia se ha servido del resplandor de la verdad, incluso del proveniente de los hombres y lugar más inesperados, para profundizar su propia comprensión de la Palabra recibida y para poder desempeñar más fielmente la misión encomendada por su Señor. ¡Ojalá que el pensamiento de Mises, amante tesonero de la libertad y la verdad, arroje más luces que sombras en este apremiante camino eclesial!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antiseri, D. (2003): *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano: per un razionalismo della contingenza*. Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Aquino, Tomás de. (2001): *Suma de teología*. 4ª ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ayau Cordón, Manuel F. (2006): *Un juego que no suma cero. La lógica del intercambio y de los derechos de propiedad*. Guatemala, CEES.
- Barry, N. P. (1982): «The Tradition of Spontaneous Order». *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, 5(2), 7–58.
- Benedicto XVI (2007): *Carta encíclica Spe salvi sobre la esperanza cristiana*. Obtenido de http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html, 21/02/2020.
- (2009): *Carta encíclica Caritas in veritate sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*. Obtenido de http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, 21/02/ 2020.
- Boyd, W. (2018): «Just Price, Public Utility, and the Long History of Economic Regulation in America». *Yale Journal of Regulation*, 35(3), 721–77.

- Chafuén, A. A (1998): «The Late Scholastics», en Boettke, P. J. (ed.), *The Elgar Companion to Austrian Economics*, Cheltenham, Elgar, 487–92.
- Concilio Vaticano II (1965): *Decreto Apostolicam actuositatem sobre el apostolado de los laicos*. Obtenido de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html, 21/02/2020.
- (1966): *Constitución pastoral Gaudium et spes*. Obtenido de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, 21/02/2020.
- Crespo, R. F. (2000): *Liberalismo económico y libertad: Ortodoxos y Heterodoxos en las Teorías económicas actuales*. Madrid, Rialp.
- (2016): «The Common Good and Economics». *Cuadernos de Economía*, 39, 23-33.
- Dale, G. (2018): «“Our World Was Made by Nature”: Constructions of Spontaneous Order». *Globalizations*, 15(7), 924–40.
- De Jasay, A. (1998): *The State*. Indianapolis, Liberty Fund.
- De Lisieux, S. T. (1957): *Historia de un alma: Manuscritos autobiográficos*. San Francisco, Ignatius Press. 2014.
- diZerega, G. (2010): «Comment on Timothy Sandefur’s “Some Problems with Spontaneous Order”». *The Independent Review*, 15(2), 301–4.
- Escrivá de Belaguer, Josemaría (1939): *Camino*. Obtenido de <http://www.escrivaobras.org/book/camino-punto-46.htm>, 21/02/2020.
- Eshelman, L. J. (1993): «Ludwig von Mises on Principle». *The Review of Austrian Economics*, 6(2), 3–41.
- Fitzgerald, M. J. (1983): «Focus on Labor», en Houck, J. W. – Williams, O. F. (eds.), *Co-Creation and Capitalism: John Paul II’s Laborem Exercens*, Washington, D.C., University Press of America, 254–80.
- Flew, A. (1982): «Could There Be Universal Natural Rights?» *The Journal of Libertarian Studies*, 6(3), 277–88.
- Frey, J. A. (2019): «Aquinas on Sin, Self-Love, and Self-Transcendence», en Frey, J. A. – Vogler, C. A. (eds.), *Self-Transcendence and Virtue: Perspectives from Philosophy, Psychology, and Theology*,

- Routledge Studies in Ethics and Moral Theory*, Nueva York, Routledge, 62–83.
- Gómez Camacho, Francisco (1998): *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española, Historia del pensamiento económico*. Madrid, Síntesis.
- González García, J. (2019): «Síndrome de “hubris” en neurocirugía». *Revista Neurología*, 68(8), 346–53.
- Grice-Hutchinson, M. (2011): *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory 1544-1605*. Auburn, Ludwig Von Mises Institute.
- Hamilton, A. – Jay, J. – Madison, J. (2001): *The Federalist: A Collection*. Carey, G. W. – McClellan, J. (eds.), Indianapolis, Liberty Fund.
- Hollander, S. (1965): «On the Interpretation of the Just Price». *Kyklos: International Review for Social Sciences*, 18(4), 615–34.
- Hoppe, H.-H. (2006): *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy*. 2ª ed. Auburn, Ludwig von Mises Institute.
- Huerta de Soto, J. (1996): «New Light on the Prehistory of the Theory of Banking and the School of Salamanca». *The Review of Austrian Economics*, 9(2), 59–81.
- Hume, D., A (1965): *Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge, L. A. (ed.), 13ª ed. Oxford, Oxford University Press.
- Infantino, L. (2000): *El orden sin plan: las razones del individualismo metodológico*. Madrid, Unión Editorial.
- Jensen, G. (2015): *The Cure for Consumerism, Orthodox Christian Social Thought*. Grand Rapids, Acton Institute.
- Juan Pablo II (1981): *Carta encíclica Laborem exercens sobre el trabajo humano en el 90 aniversario de la Rerum novarum*. Obtenido de www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html, 21/02/2020.
- (1991): *Carta encíclica Centesimus annus en el centenario de la Rerum novarum*. Obtenido de http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html, 21/02/2020.
- (1997): *Homilía con motivo de la proclamación de de Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz como doctora de la Iglesia*. Obtenido de

- http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19101997.html, 21/02/2020.
- Juan XXIII (1963): *Carta encíclica Pacem in terris sobre la paz*. Obtenido de http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19101997.html, 21/02/2020.
- Kant, I. (1788): *Crítica de la razón práctica*. Rovira Armengol, J. (trad.), Buenos Aires, La Página. 2003.
- Kirzner, I. M. (1976): «Philosophical and Ethical Implications of Austrian Economics», en DOLAN, E. G. (ed.), *The Foundations of Modern Austrian Economics, Studies in Economic Theory*, Kansas City, Sheed & Ward, 75–88.
- (2016): *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice*, BOETTKE, P. J. – SAUTET, F. E. (eds.), *The Collected Works of Israel M. Kirzner*. Indianapolis, Liberty Fund.
- Kroy, M. (1997): «Political Freedom and Its Roots in Metaphysics». *Journal of Libertarian Studies*, I(3), 205–13.
- Lamey, A. (2015): «Ecosystems as Spontaneous Order». *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 27(1), pp. 64–88.
- Long, R. T. (2000): *Reason and Value: Aristotle versus Rand, Objectivist Studies*. Washington, D.C, The Atlas Society.
- (2006): «Economics and Its Ethical Assumptions». Obtenido de <https://mises.org/library/economics-and-its-ethical-assumptions>, 21/02/2020.
- Maritain, J. (1942): «The End of Machiavellianism». *The Review of Politics*, 4(1), 1–33.
- (1947): *The Person and the Common Good*. Fitzgerald, J. J. (trad.), 4ª ed. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 1985.
- McCloskey, D. N. (2006): *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*. Chicago, University of Chicago Press.
- Millán-Puelles, A. (1974): *Economía y libertad*. LLANO, A. – ARANA, J. – FLAMARIQUE, L. (eds.), Madrid, Rialp 2014.
- Monsalve, F. (2014): «Scholastic Just Price Versus Current Market Price: Is It Merely a Matter of Labeling?». *The European Journal of the History of Economic Thought*, 21(1), 4–20.
- Montealegre C., R. (2020): «Críticas comunes del pensamiento miseano (I). Razón y libertad» *Procesos de Mercado*, Vol. XVII, Núm. 1, pp. 181-231.

- Muñoz de Juana, R. (1998): *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta, Colección teológica*. Pamplona, EUNSA.
- Newman, M. E. J. (2003): «The Structure and Function of Complex Networks». *SIAM Rev.* 45(2), 167–256.
- Nozick, R. (1993): *The Nature of Rationality*. Princeton, Princeton University Press.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz (2005): *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Vatican City, Libreria Editrice Vaticana.
- Proudhon, P.-J. (1848): *Solution du problème social*. Paris, Pilhes.
- Putnam, H. – Walsh, V. (eds.) (2014): *The End of Value-Free Economics*. Abingdon, Routledge.
- Rhonheimer, M. (2015): «The Ethics of Market Economy: A Critical Appraisal of Ludwig von Mises' Utilitarian Interpretation», en Hummler, K. – Mingardi, A. (eds.), *Europe, Switzerland and the Future of Freedom*, Torino, IBLibri, 355–79.
- de Roover, R. (1958): «The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy». *The Journal of Economic History*, 18(4), 418–34.
- Rothbard, M. N. (1976): «Praxeology, Value Judgments, and Public Policy», en Dolan, E. G. (ed.), *The Foundations of Modern Austrian Economics, Studies in Economic Theory*, Kansas City, Sheed & Ward, 89–114.
- (2006): *Economic Thought Before Adam Smith, An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Auburn, Ludwig von Mises Institute.
- Salerno, J. T. (1993): «Ludwig von Mises as Social Rationalist», en Herbener, J. M. (ed.), *The Meaning of Ludwig von Mises: Contributions in Economics, Epistemology, Sociology, and Political Philosophy*, Norwell, Kluwer Academic Publishers, 209–46.
- Sánchez, D. J. (2011): «In Defense of Mises's Utilitarianism». Obtenido de <https://mises.org/library/defense-mises-utilitarianism>, 21/02/2020.
- Sandefur, T. (2009): «Some Problems with Spontaneous Order». *The Independent Review*, 14(1), 5–25.
- Schumpeter, J. A. (1994): *History of Economic Analysis*. New York, Oxford University Press.
- Sibley, A. (2011): *The Poisoned Spring of Economic Libertarianism: Menger, Mises, Hayek, Rothbard: A Critique from Catholic Social*

Teaching of the Austrian School of Economics. Washington, Pax Romana.

- Skoble, A. J. (2014): «Natural Law and Spontaneous Order in the Work of Gary Chartier». *Studies in Emergent Order*, 7, 307–13.
- Smith, A. (1981): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Campbell, R. H. – Skinner, A. S. (eds.), *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Indianapolis, Liberty Fund.
- (1982): *The Theory of Moral Sentiments*. RAPHAEL, D. D. – MACFIE, A. L. (eds.), *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Indianapolis, Liberty Fund.
- Stamate, A. (2011): «A Short History of the “Just Price” Controversy in the XIIth and XIIIth Centuries». *The Romanian Economic Journal*, 14(39), 257–70.
- Strogatz, S. H. (2003): *Sync: The Emerging Science of Spontaneous Order*, New York, Hyperion.
- Thompson, E. P. (1971): «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century». *Past and Present*, 50(1), 76–136.
- (1993): *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, New York, New Press.
- USCCB (2007): *Catecismo de la Iglesia Católica*. 2^a ed. Washington, D.C., USCCB Publishing.
- Von Mises, L. (1922): *El socialismo: análisis económico y sociológico*, Montes de Oca, L. (trad.), 6^a ed., Madrid, Unión Editorial. 2009.
- (1927): *Liberalismo: La tradición clásica*, 6^a ed. Madrid, Unión Editorial. 2015.
- (1933): *Problemas epistemológicos de la economía*, Fuente, J. M. de la (trad.), Madrid, Unión Editorial. 2013.
- (1944a): *Gobierno omnipotente: [en nombre del Estado]*, Madrid, Unión Editorial. 2002.
- (1944b): *Burocracia: (gestión empresarial frente a gestión burocrática)*, Negro Pavón, D. (trad.), 2^a ed., Madrid, Unión Editorial. 2015.
- (1949): *La acción humana: tratado de economía*, Reig Albiol, J. (trad.), 11^a ed., Madrid, Unión Editorial. 2015.
- (1956): *La mentalidad anticapitalista*, Madrid, Unión Editorial. 2016.

- (1957): *Teoría e historia : una interpretación de la evolución social y económica*, Fuente, J. M. de la (trad.), Madrid, Unión Editorial. 2014
- (1962): *Los fundamentos últimos de la ciencia económica : un ensayo sobre el método*, Carrino, I. (trad.), Madrid, Unión Editorial. 2012
- (1979): *Economic Policy: Thoughts for Today and Tomorrow*, 3ª ed., Auburn, Ludwig von Mises.
- Weber, M. (1922): *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. 2002. WINCKELMANN, JOHANNES. (ed.), Medina Echavarría, José M., et al. (trad.), México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Wittmer, M. (2017): «Is Just Price Enough?». *Journal of Markets & Morality*, 20(2), 263–78.
- Wojtyla, K. (1969): *Persona y acción*. Madrid, Palabra, 2011.
- (2014): *Lecciones de Lublín*. Madrid, Palabra.
- Wood, D. (2002): *Medieval Economic Thought, Cambridge Medieval Textbooks*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Yeager, L. B. (1998): «Utilitarianism», en Boettke, P. J. (ed.), *The Elgar Companion to Austrian Economics*, Cheltenham, Elgar, 328–36.
- Zanotti, G. J. (2007): *El humanismo del futuro*. Buenos Aires, Ediciones Cooperativas.
- (2010): «La filosofía política de Ludwig von Mises». *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política*, 7(8), 109–45.
- Zuñiga, G. L. (2010): «Scholastic Economics: Thomistic Value Theory». *Religion & Liberty*, 7(4), 5–7.