

**FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS Y EPISTEMOLÓGICOS DE LA  
PRAXEOLOGÍA**

**Por Gabriel J. Zanotti**

---

Tesis de 1990  
Con prefacio de 2002.

## PRÓLOGO

Buena parte de la riqueza del pensamiento de Santo Tomás de Aquino puede atribuirse a su capacidad de diálogo con quienes fueron sus contemporáneos –ya sea porque lo fueran en vida o porque sus obras fueran “redescubiertas” en su tiempo-. ¿Qué hubiera sido de Santo Tomás sin Aristóteles? Notables tomistas contemporáneos como Cornelio Fabro nos han animado a no rehuir esta misma actitud (cfr., e.g., su *Introduzione a San Tommaso. La metafísica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milán, 1993, Epílogo, 355-7) . En mi caso particular, siempre recuerdo este consejo de parte de quienes considero también como maestros, mis profesores el Pbro. Dr. Gustavo E. Ponferrada y el Dr. Carlos I. Massini Correas.

Este es uno de los motivos de mi alegría ante el pedido de Gabriel Zanotti de prologar su libro “Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología”: pues en este trabajo se intenta este diálogo. Otro motivo de alegría es mi amistad con el autor. Los que nos dedicamos a cuestiones académicas, especialmente a la filosofía, debemos reconocer nuestra tendencia –no deja de ser un defecto- a hacer una cierta acepción de personas a la hora de elegir a nuestros amigos: los criterios predominantes suelen ser la inteligencia y la honestidad (coherencia entre pensamiento y vida; búsqueda sincera de la verdad; comportamiento íntegro). Seguramente Gabriel Zanotti tendrá algún defecto, pero estas virtudes lo sobrepasan con enorme redundancia. Por eso es una persona amable (digna de ser amada y, por eso, es un excelente amigo). Otro motivo de alegría, es que el tema de su libro me resulta muy familiar. Como bien dice en su Prefacio, hemos discutido mucho sobre varios puntos del trabajo. El hecho de que, conociendo él muy bien mis diferencias de matiz en varias de sus posturas, me pida prologarlo sin ponerme ninguna condición, confirma mi afirmación sobre su notable honestidad intelectual (que no sería posible fuera del marco más amplio de la honestidad de vida).

En el Apartado 1 del nuevo Prefacio a esta edición Gabriel Zanotti resume muy adecuadamente la objeción que le hemos realizado. Sólo agregaría que hemos discutido acerca del alcance de la noción miseana de libertad. Mi visión acerca de esto último es que esta noción es más bien débil y que probablemente no pasaría de un concepto de libertad exterior. Lo he argumentado y tratado de ilustrar con las correspondientes citas en algunos trabajos. Gabriel Zanotti es más optimista acerca de este punto. Pienso, coincidiendo con Zanotti, que hay que tener en cuenta que Mises no era filósofo y que, en puntos tan delicados como éste, no se le puede pedir una coherencia y precisión perfectas: “dejemos de pedirle a (...) Mises que sea un gran metafísico”. Por eso, hay pasajes de su obra que pueden dar lugar a una interpretación y otros a otra. No puedo saber qué hubiera pasado

si se le hubiera explicado a Mises el concepto tomasiano de libertad humana con toda su riqueza. Como bien dice el autor de este libro no se pueden negar en Mises su utilitarismo y negación de la metafísica. Sin embargo, al leer en conjunto Acción humana, se nota su esfuerzo por imprimir un carácter activo a la acción humana. Por eso, es probable que si hubiera conocido, vuelvo sobre el tema, la noción tomasiana de libertad, le hubiera entusiasmado.

Zanotti dice en el Prefacio que “la noción de acción humana de Mises queda, bajo mi tesis, ‘transformada’ bajo el horizonte de la antropología de Santo Tomás”, afirmación con la que obviamente coincido, pues resume perfectamente mi objeción. Pero también coincido en lo que dice a continuación: que la antropología de Santo Tomás como fundamento de la praxeología de Mises, ya no es exactamente la misma, pues se abre a un horizonte insospechado para el Doctor Angélico, el de la economía política.

Esto no quiere decir que el autor desvirtúe la antropología tomista. Gabriel Zanotti conoce profundamente -y venera- el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Por eso, su intento de fundar la praxeología miseana en fundamentos tomistas no hace traición al pensamiento de Tomás. Como muy bien consta en el acta firmada por Mons. Derisi y los profesores José María Estrada y Juan R. Courreges, “el autor ha logrado demostrar que la praxeología de Mises, que no es sólo económica o teoría de mercado, puede ser fundamentada en un realismo intelectualista tomista, es decir bajo una antropología, epistemología, gnoseología y metafísica de Santo Tomás”. Esto no quiere decir que Mises siga siendo exactamente Mises. Es un diálogo entre dos horizontes -Tomás de Aquino y Mises- realizado por Gabriel Zanotti. Por eso el resultado sin ser exactamente Tomás ni Mises, es ambos, pero sobre todo, es de Zanotti. Esta afirmación tampoco le va a resultar nueva, pues se lo he dicho muchas veces.

A mi juicio, debemos aplaudir tanto el coraje como la buena ejecución de una empresa tan difícil como la que se propuso Zanotti, un delicado trabajo de “cirugía filosófica”, como él lo llama. Por eso celebro que se publique nuevamente este trabajo y me vuelvo a alegrar y agradecer al autor que haya querido que lo prologara.

Ricardo F. Crespo

Pilar, octubre de 2002

---

## PREFACIO PARA ESTA EDICIÓN

Han pasado ya 12 años desde que esta tesis se publicó como artículo largo en Libertas (1990), 13. Libertas es la revista semestral de ESEADE, Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas, en cuyo Departamento de Investigaciones trabajé desde 1984 hasta 1993. Sin el ambiente de estudio de ESEADE, imposible hubiera sido desarrollar esta tesis. Pero imposible hubiera sido también sin mis estudios de filosofía en la UNSTA, donde Santo Tomás se consolidó y conformó como eje central de mi visión del mundo.

Gracias a Dios, nunca mejor dicho, desde 1990 hasta ahora he podido seguir estudiando y por eso he considerado necesario redactar este prefacio, para actualizar y corregir ciertas cuestiones que, de lo contrario, quedarían atrasadas respecto a los nuevos horizontes que he podido recorrer.

Voy a dividir esta “actualización” en tres aspectos. La primera, cuál es la principal objeción que he recibido. La segunda, una serie de aclaraciones respecto a la tesis, sin las cuales, reitero, se podrán producir ciertas confusiones en relación a ciertos temas que ahora juzgo relevantes. Por último, una ubicación de la tesis respecto a ciertos problemas de actualidad.

### 1. La objeción “Crespo-Gronbacher”.

El eje central de la tesis consiste en demostrar que la praxeología de L. von Mises puede fundamentarse en la metafísica y antropología de Santo Tomás. La principal objeción que recibí es, sintéticamente, la siguiente: muy bien, pero entonces Mises ya no es Mises.

Esto ocurrió sobre todo en Julio de 1997, en una invitación que Ricardo Crespo y yo recibimos de la Atlas Foundation y el Acton Institute para realizar durante una semana una serie de sesiones académicas de “*discussion*” sobre nuestros estudios de economía y filosofía. Una de esas sesiones fue una presentación de mi tesis. Allí recibí las siguientes objeciones: a) que mi fundamentación de la praxeología de Mises en Sto. Tomás era plausible pero transformaba radicalmente la noción de acción humana de Mises, que, por lo demás, estaba erróneamente ligada a la noción de “*uneasiness*”<sup>1</sup>, cierta incomodidad en el sujeto actuante que lo impulsaba a buscar una situación mejor. Esa noción dificultaba que la noción misiana, en sí, de acción, estuviera abierta a un paradigma de acción humana donde fuera posible una acción más altruista, más orientada al otro, al amor de benevolencia, en última instancia. Crespo desarrolló esta objeción en el contexto de sus investigaciones de entonces, que no de casualidad cristalizaron una crítica más intrínseca a ciertos problemas filosóficos de Mises, críticas realizadas desde un paradigma más aristotélico de acción<sup>2</sup>. Gronbacher en cambio realizó una objeción similar pero desde la visión de acción humana presente en Karol Wojtyła. Esta vía de análisis tiene actualmente otros representantes, como por ejemplo Flavio Felice, quien trabaja la noción

---

<sup>1</sup> Mises, L. von: Human Action, A Treatise on Economics. Henry Regnery Company, 1966, p. 13.

<sup>2</sup> Crespo, R.: Las crisis de las teorías económicas liberales, Fundación Banco de Boston, Buenos Aires, 1998, Cap. VII.

de “we-rationality”<sup>3</sup>. B) Íntimamente ligado a lo anterior, se desprendería que la praxeología de Mises, en lo que tuviera de original y novedosa, era incorrecta, y en lo que tenía de correcta, era algo que se encontraba ya en Aristóteles, ya en Santo Tomás, ya en Karol Wojtyła. Para una mejor fundamentación de la noción de acción que utilizan los austríacos, ¿por qué no recurrir directamente a esos autores, en vez de intentar rescatar a una praxeología misiana irremisiblemente mezclada con los problemas filosóficos del autor?

Como se observa, esta objeción es muy importante no sólo porque trata del eje central de mi intento sino porque está realizada desde un mismo espíritu de ayuda filosófica al proyecto de los economistas austríacos de superar la noción neoclásica de racionalidad y “*desition maker*” ligada a una noción de acción solamente maximizadora de utilidad.

Yo plantearía el diálogo con esta objeción del siguiente modo.

- a) La noción de acción racional que aparece en Santo Tomás está abierta, creo yo, al amor de benevolencia y a una acción en comunión el otro, como de algún modo sugerí en la nota 25 a. Si la noción wojtyliana de acción humana ha “superado” o no a Santo Tomás en este punto es un debate en el que no me he introducido. Yo, sencillamente, creo que la antropología filosófica de Santo Tomás sigue siendo *suficiente* a efectos de lo que quiero demostrar.
- b) Sigo teniendo una visión más optimista del eje central, del núcleo central, del aporte de Mises respecto a la acción humana. No es raro que este sea un punto de debate pues identificar qué es lo central y qué es lo periférico en un autor siempre es muy complejo. Yo sencillamente creo que el núcleo central de la praxeología de Mises es tan original como verdadero sencillamente porque creo que ese núcleo central consiste en haber identificado *cierta* noción de economización como inherente a la acción humana y ésta, a su vez, como “punto de partida” de la ciencia económica. Ese es el eje central del aporte de Mises y, por ende, se le puede hacer a ese programa de investigación todas las correcciones y aditamentos filosóficos que sean necesarios, pero sigue siendo el programa de investigación de Mises. Ello no implica, tampoco, decir que Mises tiene el “monopolio” de ese programa pero sí afirmar que ello es en Mises algo tan original como fructífero.
- c) Dicho lo anterior, es obvio que la noción de acción humana de Mises queda, bajo mi tesis, “transformada” bajo el horizonte de la antropología de Santo Tomás. Si eso “es Mises o no es Mises” es un debate, creo, más bien bivalente, no del todo fructífero si lo vemos desde la hermenéutica de Gadamer. Aunque yo no lo sabía en estos términos cuando la escribí, es obvio para mí ahora que lo que yo estaba haciendo es poner en diálogo dos horizontes. Cuando dos horizontes dialogan, no lo hacen bajo el marco de la univocidad (monólogo de uno, absorción del otro) ni de la equivocidad (donde se daría la famosa inconmensurabilidad, esto es, imposibilidad de entendimiento entre los dos horizontes). El marco es la analogía<sup>4</sup>. En ese sentido, el resultado es una analogía. La praxeología de Mises, bajo la antropología de Santo Tomás, no es “exactamente” lo mismo que en Mises pero tampoco es “exactamente lo mismo” que la antropología de Santo Tomás,

---

<sup>3</sup> Felice, F.: “Dottrina sociale e dottrina economica, a confronto”, Introduzione a Sirico, R.: Il personalismo economico a la società libera, Rubbertino, 2001.

<sup>4</sup> Desarrollo este tema en “Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás-Husserl. Parte II: los horizontes”, en Sapientia (2002), 57.

- por cuanto este último nunca concibió a la acción humana como base filosófica para una economía política que sencillamente ni se la pesaba por la cabeza de su horizonte cultural.
- d) En este sentido, se puede observar que este comentario que estoy haciendo a esta objeción es un diálogo de familia filosófica. Si alguien critica a Mises desde Santo Tomás, hay que tener en cuenta que Santo Tomás es también “mi lenguaje”. Por ende el tema pasa por la valoración de qué es lo principal y qué es lo accesorio en Mises o, en términos epistemológicos contemporáneos, por dónde está su núcleo central y dónde sus hipótesis ad hoc.
  - e) Por último, cabe reconocer que el lenguaje de la praxeología de Mises (precio, costo, satisfacción, etc) es un “juego de lenguaje” difícilmente traducible, por sus orígenes, al ámbito filosófico donde yo lo quiero llevar. Por ende, estoy dispuesto a seguir utilizando ese juego de lenguaje de Mises en el ámbito de una praxeología fundada en Santo Tomás, sólo a efectos de la tesis que quise desarrollar. Mi tesis no implica la insólita pretensión de utilizar ese juego de lenguaje en todos los ámbitos de la vida humana.

## 2. Algunas aclaraciones respecto al contenido de la tesis.

Vamos a pasar ahora a ciertas cuestiones relacionadas con el desarrollo de la tesis que, miradas ahora retrospectivamente, resultan insuficientemente tratadas.

### 1.1. Noción kirzneriana de acción.

Las contribuciones de I. Kirzner respecto a la acción humana<sup>5</sup> se encontraban casi como marginalmente incorporadas, en el punto 3 c. No aparecían en la noción de incertidumbre, explicada como anexo en el teorema 3, ni en la noción de economización del teorema 4. Esa fue una omisión fruto de que en ese momento estaba concentrado sobre todo en los aportes Mises-Rothbard<sup>6</sup> en cuanto a la praxeología. Consideraba que tanto los aportes de Kirzner en cuanto a la capacidad de estar alerta en el mercado, como los aportes de Hayek del mercado como proceso de descubrimiento, estaban más alejados del núcleo central del problema praxeológico, con lo cual me acerqué peligrosamente a una noción menos dinámica de acción, mas “a lo Robbins” (opción entre fines y medios escasos susceptibles de usos alternativos), que ahora veo más ligada al paradigma neoclásico del cual Mises mismo intentaba alejarse. Este tratamiento más hayekiano-kirzneriano de la acción fue incorporado por mí, en cambio, en mi libro “El método de la economía política”, de 1993<sup>7</sup>, de este modo: “a) toda conducta racional está sujeta al error, dada la limitación del conocimiento humano; b) toda conducta humana se mueve en un contexto de incertidumbre, por el mismo motivo y porque las acciones libres de otras personas son intrínsecamente impredecibles con certeza por el ser humano; c) toda conducta humana se mueve en un contexto de ignorancia, dada la limitación de su conocimiento, ignorancia que no es sólo desconocimiento de algo que se sabe que no se sabe sino de algo que no se sabe que no se sabe;

---

<sup>5</sup> Ver al respecto Kirzner, I.: The Meaning of Market Process, Routledge, 1992.

<sup>6</sup> Con respecto a este último, es muy importante el cap. 1 de su tratado de economía, Man, Economy and State, Nash Publishing, Los Angeles, 1962.

<sup>7</sup> Epistemología da Economia, Pontificia Universidade Catolica Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 1997.

d) en función de lo anterior, toda conducta humana está abierta a la posibilidad del descubrimiento de otros cursos de acción presentes y/ futuros de otras personas. Ese "descubrimiento", merced a una "intuición conjetural" de la inteligencia humana, es la contrapartida positiva de aquella ignorancia que consistía en no saber que no se sabe.

e) Ninguna conducta humana, por ende, asigna medios "dados" a fines "dados" o "establecidos" (lo cual sería una concepción estática o "computacional" de la acción racional) sino que asigna libremente medios que deben descubrirse a fines libremente elegidos, cambiantes y que también deben descubrirse"<sup>8</sup>.

Lo que la praxeología *en tanto praxeología* no puede establecer es el *grado* en el cual la *alertness*, esto es, esa contrapartida del "no saber que no se sabe", estará presente en el mercado compensando el conocimiento disperso de sus actuantes. Propuse en el referido libro que un grado suficiente de *alertness* puede ser colocada como hipótesis auxiliar no-praxeológica en un programa de investigación cuya operatoria global es la economía política. Sin embargo, la posibilidad de descubrimiento de fines que no están dados, como una creatividad compensatoria de una esencial incertidumbre, es una característica *esencial* de la acción humana a la cual, por los motivos explicados, yo no había prestado suficiente atención en su momento. Esto parece un simple debate de epistemología de la economía pero es algo más: es el re-descubrimiento de una noción de racionalidad más amplia, una noción de racionalidad que se encuentra desde luego en Santo Tomás pero re-descubierta ahora por la crisis de la noción positivista de racionalidad, donde ésta se reduce a lo cuantificable (eso está *en el fondo* de la crisis del modelo neoclásico dominante). Estoy desarrollando este tema actualmente, en el marco de mis investigaciones sobre epistemología contemporánea.

#### 1.2. La praxeología y el debate epistemológico contemporáneo.

El tratamiento que di a ese tema en el punto III, punto 2, se encuentra globalmente desactualizado en relación a estudios que después de 1990 hice de Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend<sup>9</sup>. El eje central de esos estudios consiste en, a, una visión filosóficamente más positiva de esos autores; b, alguna radical reinterpretación de algunos de ellos (por

---

<sup>8</sup> Op.cit., cap. VI, 2, p. 86.

<sup>9</sup> Sobre todo, en los siguientes artículos: "El problema de la 'Theory Ladenness' de los juicios singulares en la epistemología contemporánea" [1996], en Acta Philosophica, Revista Internazionale Di Filosofia, Pontificio Ateneo Della Santa Croce; fascicolo II, volume 5; "Investigación científica y pensamiento prudencial", en Acta Philosophica, Rivista Internazionale Di Filosofia; fascicolo II, volume 6; anno 1997, del Pontificio Ateneo Della Santa Croce; "Hacia una fenomenología de las ciencias sociales", en la rev. Derecho y Opinión, Universidad de Cordoba, Espana, 1997, Nro. 5, pp. 611-622. Reimpreso en Sensus Communis, (2001), vol. 2, nro. 4, pp.419-435; "La ciencia como orden espontáneo", en Libertas (30), 1999, pp. 231-263; "El analogante de las ciencias", en Derecho y Opinión (6), 1998, pp. 683-697; "Karl Popper: antes y después de Kyoto", en Arbor CLXII, 642 (Junio 1999), 229-243 pp.; "Epistemología contemporánea y gnoseología clásica", en Sedes Sapientiae, (1999), año II, Nro. 2; "Ciencia y filosofía: distintos niveles de certeza en Santo Tomás de Aquino", en Studium (2000) Tomo III, Fasc. V; « Conjeturas y certezas », en Sedes Sapientiae (2001), año IV, nro. 4, pp. 149-151.

ejemplo, en ese momento consideraba relativista a Feyerabend, ahora ya no<sup>10</sup>) y, sobre todo, un progresivo camino de esos autores a un planteo hermenéutico de las ciencias<sup>11</sup>. En eso estoy en estos momentos, panorama que entonces ni siquiera sospechaba. Lo que no perdió actualidad de esta parte III,2, es la noción de la praxeología como ciencia, desde una perspectiva de “lo científico” como no reducida a lo hipotético-deductivo<sup>12</sup> y, menos aún, a una noción de “testeo empírico” que pretenda ignorar la carga de teoría de los enunciados llamados observacionales. Esto implica una revalorización, no sólo de la praxeología como ciencia, sino de la misma crítica que Mises hace al testeo empírico en ciencias sociales<sup>13</sup>. Desde el punto de vista de que interpretamos la observación desde nuestros presupuestos teóricos y metafísicos (tema clásico en Kuhn y Feyerabend), es obvio que el testeo empírico, si por ello se entiende observación sin interpretación, es imposible en primer lugar en las ciencias *naturales*. Por ende todos mis estudios posteriores han ratificado la posibilidad de una praxeología como núcleo central metafísico de un programa de investigación que renueve el paradigma neoclásico de metodología más bien neopositivista que domina todavía a los libros de textos de economía, si bien ese paradigma se encuentra en crisis.

### 1.3. La cuestión del método de la economía política.

Al pasar al punto III, 3 de la tesis, advertíamos que lo que habíamos hecho trataba exclusivamente sobre el objeto y método de la praxeología, como propedéutica de la economía política, y que no pretendíamos hacer propuestas sobre el método de esta última. Esos temas quedaron abiertos en los 7 puntos del punto III,3 (del *a* al *h*). Ahí anunciábamos un programa de investigación para la economía política, que consistía en tres enfoques armonizados; praxeológico, fenomenológico e hipotético-deductivo. Este último (el hipotético-deductivo) lo habíamos presentado como una posibilidad de aplicar realmente el esquema de Lakatos a la economía política según la escuela austríaca. Finalmente hicimos eso en el libro ya citado, escrito en 1993 y publicado en Brasil en 1997<sup>14</sup>. En ese libro, globalmente, ubicábamos a la praxeología como un núcleo central, no falsable dado su carácter filosófico, de un programa de investigación cuyo resultado eran las leyes económicas de la economía de mercado. El carácter deductivo o no de la economía quedaba aclarado mediante la incorporación de hipótesis auxiliares no praxeológicas, *en el medio* de la praxeología y los teoremas de la economía de mercado según Mises. Entre esas hipótesis auxiliares se encontraba un grado suficiente de *alertness* kirzneriana, grado que, como dijimos, no era deducible de la praxeología. Con lo cual la escuela austríaca quedaba organizada como un programa de investigación “progresivo”, desde luego, pero no “necesario” como sí lo era el conjunto de teoremas praxeológicas deducidas a partir de la noción de acción racional fundada en Santo Tomás. Como “corolario” de todo ello, desarrollé, los dos últimos capítulos de ese libro, los temas fenomenológicos y si se quiere hermenéuticos que rodean a las ciencias sociales en

---

<sup>10</sup> En “Feyerabend en serio” (en prensa).

<sup>11</sup> Esa es la tercera parte, en prensa, de “Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás-Husserl”, cuyas partes I y II fueron publicadas en *Sapientia*, 56 y 57, respectivamente.

<sup>12</sup> En “El analogante de las ciencias”, op.cit.

<sup>13</sup> Esa revalorización se puede ver en la voz “Von Mises, Ludwig” de *The Handbook of Economic Methodology*, Elgar Publishing, 1998.

<sup>14</sup> Op.cit.



general y a la economía en particular. Como se puede observar, cuando escribí ese libro comencé por la parte más “epistemológica” (si se quiere llamar así al método Popper/Lakatos aplicado a ciencias sociales) para terminar como tema “adicional” por el tema fenomenológico-hermenéutico. Lo hice así porque en ese momento la metodología de Lakatos me permitió dar una respuesta plausible al eterno debate entre los austríacos, a saber, hasta qué punto la economía es “a priori”, o enteramente deductiva o con algunos elementos “experimentales”. Hoy, en cambio, comenzaría al revés. Esto es, sigo pensando que el esquema de Lakatos permite contestar esa cuestión, pero eso es secundario en relación a una hermenéutica realista de las ciencias sociales en general y de la economía en particular. Pienso, efectivamente, que el objeto de las ciencias sociales pasa fundamentalmente por una comprensión empática de los fines de las interacciones humanas, y que el fruto de esa comprensión se puede definir fenomenológicamente<sup>15</sup>. Lo “hipotético-deductivo”, en sentido amplio, entra como una “parte” de esa comprensión, en cuanto se pueden establecer *conjeturas* sobre patrones *libres* de comportamiento en ciertas circunstancias generales. Ahora bien, esto es para mí ahora muy importante por cuanto me encuentro precisamente desarrollando una hermenéutica realista<sup>16</sup> donde, en primer lugar, lo que se afirma como una racionalidad hermenéutica es la utilizada en ciencias *naturales*; luego, la aplicación de ese tipo de racionalidad a las ciencias sociales es una especie de obvia derivación. Por eso, en la parte III de esta hermenéutica realista<sup>17</sup>, decimos hacia el final: “Por eso el núcleo central de las ciencias sociales tiene una metafísica en la cual hay una *antropología filosófica* donde la inteligencia, voluntad y causa final de la acción humana debe ser explícitamente tratada. Es aquí donde la antropología filosófica de Santo Tomás tiene mucho que dialogar con las ciencias sociales contemporáneas”. Y poníamos allí la siguiente nota a pie de página: “Por eso nosotros hemos basado a la economía de Ludwig von Mises en la antropología de Santo Tomás (“Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología”, *Libertas* (1990), nro. 13) y en este momento, el Center of Economic Personalism, del Acton Institute, tiene como programa de investigación el fundamento de la economía política en la noción de acción humana presente en Karol Wojtyła. Al respecto, chequear [www.acton.org](http://www.acton.org), y Felice, F.: “Dottrina sociale e dottrina economica, a confronto”, *Introduzione a Sirico, R.: Il personalismo economico a la società libera*, Rubbertino, 2001.” En ese sentido, el camino que estoy recorriendo actualmente ratifica el iniciado en la tesis que ahora se reedita, pero corrigiéndolo de cierto “inmadurez hermenéutica”.

### 3. La ubicación de esta tesis en las actuales circunstancias históricas.

La Escuela Austríaca de economía es algo difícil de “comprender”, pero no en un sentido intelectual, sino en un sentido gadameriano del término. Una serie de malentendidos, de “preconceptos negativos” impiden el diálogo. Sería una lástima que este esfuerzo de sistematización filosófica corriese el riesgo que quedar en el silencio por causa de una discusión ideológica en el peor sentido del término. Sólo a uno de estos malentendidos querría referirme en este momento.

---

<sup>15</sup> Expliqué esa tesis husserliana en “Hacia una fenomenología de las ciencias sociales”, *op.cit.*

<sup>16</sup> Ver nota 11.

<sup>17</sup> En prensa.

Estamos en uno de los momentos más cruciales de la civilización occidental. No es necesario aclarar a qué nos estamos refiriendo ni tampoco es el momento de realizar reflexiones apuradas sobre esa cuestión. Sólo hay un aspecto, el tema de la globalización, que quisiera aclarar.

Hay un paradigma de globalización *que comparten tanto sus defensores como sus detractores*. Ese paradigma consiste en identificarla con los pactos intergubernamentales de comercio internacional (Unión Europea, NAFTA, MERCOSUR, etc.) y los organismos internacionales de crédito (FMI, Banco Mundial, etc). Ahora bien, muchas veces la economía de mercado es asociada con ese tipo de organizaciones internacionales, lo cual está en el eje central del diagnóstico de los problemas de América Latina en general y Argentina en particular.

L. von Mises no tiene *nada* que ver con el desarrollo teórico y-o práctico de todo ello. Esto no es, en términos epistemológicos, una hipótesis *ad hoc* inmunizadora de un fracaso posterior a las propuestas teóricas y prácticas de Mises. Al contrario, una concepción de la economía de mercado, “libre” de la ingeniería social de esos organismos forma parte del *núcleo central* de sus teorías. Su rechazo del control gubernamental de la moneda forma parte del eje central de su teoría monetaria de 1912<sup>18</sup>, y su rechazo a organismos intergubernamentales de planificación datan de 1927<sup>19</sup> y de 1949 en particular, donde explícitamente rechaza al FMI, en su tratado de economía, y no precisamente en un pie de página<sup>20</sup>. Esto, por otra parte, es una característica común a los demás pensadores de la Escuela Austríaca, especialmente Hayek<sup>21</sup> y Rothbard. Por otra parte, no es casualidad que los funcionarios de los bancos centrales, de la Reserva Federal, y de los mencionados organismos internacionales, se nutran en su gran mayoría, teóricamente, de modelos neoclásicos micro y macroeconómicos, con una epistemología de la economía y una noción de racionalidad totalmente positivista e instrumental, siendo ello totalmente contrario a la noción de ciencias de la acción humana que Mises preconizó toda su vida. Sería una lástima, por ende, que la fundamentación filosófica que estamos haciendo sea confundida con la fundamentación de una “racionalidad instrumental” explícitamente rechazada por el núcleo central de la teoría que estamos defendiendo.

Si la economía es una ciencia moral<sup>22</sup>, lo es en primer lugar porque debe estar comprometida con el desarrollo de los pueblos. Reeditamos esta tesis con la esperanza de colaborar en esa dirección.

Gabriel J. Zanotti.  
Octubre de 2002.

---

<sup>18</sup> Mises, L. von; The Theory of Money and Credit [1912], Liberty Fund, 1981.

<sup>19</sup> Mises, L. von: Liberalismo [1927], Unión Editorial, Madrid, 1977.

<sup>20</sup> Human Action, op.cit., p. 477-8.

<sup>21</sup> Hayek, F. von A.: Desnacionalización de la moneda [1976], Fundación Bolsa de Comercio de Buenos Aires, 1980.

<sup>22</sup> Crespo, R.: La economía como ciencia moral, Educa, Buenos Aires, 1997.



**FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS Y  
EPISTEMOLÓGICOS DE LA PRAXEOLOGÍA**

**Gabriel J. Zanotti**

---

# FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS Y EPISTEMOLÓGICOS DE LA PRAXEOLOGÍA\*

Gabriel J. Zanotti

## Prefacio

Antes de exponer la naturaleza de esta tesis, debemos efectuar algunas explicaciones previas.

Cuando en 1949 Ludwig von Mises publica su tratado de economía *Human Action*<sup>1</sup>, lo hace tomando una posición distinta de los criterios habituales de la economía convencional de su época. Contrariamente a criterios más empíricos, Mises sostiene que la economía es una ciencia totalmente deductiva que se desarrolla deduciendo las implicancias formales de lo que él llamaba categorías *a priori* de la conducta humana, esto es, los primeros principios de la acción humana.<sup>2</sup> Por lo tanto, el tratado de economía de Mises no es sólo polémico por su defensa de la economía de mercado, punto habitualmente difundido de su obra,<sup>3</sup> sino también por el criterio epistemológico muy propio que presenta en ella, punto habitualmente menos conocido, por ser menos “político” y tener consecuencias más puramente científicas.

En esta tesis trataremos de presentar los fundamentos antropológicos y metafísicos de la praxeología de L. von Mises que consideramos apropiados. Con este trabajo intentamos lograr tres objetivos: *a)* dar a la praxeología de Mises precisas bases filosóficas y epistemológicas; *b)* como consecuencia de lo anterior, colaborar con algunas vías de solución para algunos problemas epistemológicos importantes de la economía política, pero sin pretender de ningún modo, en esta tesis, ofrecer soluciones completas al respecto; *c)* demostrar, como consecuencia sobre todo del primer punto, que la praxeología de Mises es perfectamente fundamentable en la metafísica, la gnoseología y la antropología de Santo Tomás de Aquino, y que por lo tanto es posible separar y distinguir la praxeología de Mises y sus aportes epistemológicos de otros aspectos de su filosofía menos compatibles con el eje central de una filosofía cristiana.<sup>4</sup>

Por ende, la tesis puede concentrarse en esta proposición: la praxeología de Mises puede fundamentarse en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Una vez demostrada dicha proposición (demostración que es el desarrollo de toda la tesis) se logran los objetivos aludidos. Es importante, para lograr claridad conceptual, no confundir la tesis en sí misma con sus objetivos y/o consecuencias. Sobre todo, porque si confundiéramos la tesis en sí misma (la proposición aludida) con la consecuencia *c*, por ejemplo, esta

---

\* Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, aprobada Summa Cum Laude en la Universidad Católica Argentina. En el acta correspondiente se lee: “El autor ha logrado demostrar que la praxeología de Mises, que no es sólo económica o teoría de mercado, puede ser fundamentada en un realismo intelectualista tomista, es decir bajo una antropología, epistemología, gnoseología y metafísica de Santo Tomás”. (Buenos Aires, marzo de 1990.) El tribunal examinador estuvo constituido por monseñor Dr. Octavio N. Derisi y los profesores José María de Estrada y Juan Roberto Courreges.

<sup>1</sup> Henry Regnery Company, Chicago, 1963.

<sup>2</sup> Op. cit., caps. IV al VII.

<sup>3</sup> Op. cit., cap. II.

<sup>4</sup> En este sentido, esta tesis contesta a la opinión contraria, que sostiene que la filosofía de Mises es inseparable de su economía.

tesis parecería escrita sólo para quienes estén interesados en la filosofía cristiana. Y no es así. Esta tesis es para todos: para todos los filósofos y economistas que estén dispuestos a considerar la posibilidad de relacionar, previa distinción, la filosofía de Santo Tomás con la praxeología de Mises.

Es éste, por tanto, un trabajo de “cirugía filosófica”. No estamos haciendo más que unir piezas –sin confundirlas– que están en general innecesariamente separadas. Por un lado, la praxeología de Mises, que separamos y distinguimos del contexto general de todas las ideas filosóficas del eminente economista austríaco. Por el otro, la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Una filosofía que había fundamentado sólidamente la estructura finalista de la conducta humana y analizado en detalle el proceso de elección de los medios que conducen al fin, donde se da el libre albedrío.<sup>5</sup> Justamente, todo aquello que es indispensable para una correcta fundamentación de la praxeología.

Cuando decimos que tomamos la praxeología de Mises distinguida del contexto general de sus ideas filosóficas, nos estamos refiriendo a las siguientes ideas misianas: *a*) la negación de la metafísica como ciencia y/o como conocimiento racional (en esto incluimos el agnosticismo teológico–natural de Mises); *b*) negación del derecho natural; *c*) utilitarismo ético; *d*) influencia del apriorismo kantiano. Nuestra tesis implica que la praxeología de Mises no está necesariamente unida a dichas posiciones.

Antes de comenzar a demostrar nuestra tesis, debemos concluir este prefacio con una serie de aclaraciones.

*Primera:* Este trabajo no se inscribe directamente en el tema de los fundamentos escolásticos de la economía de mercado, aunque se relacione indirectamente con él. Y eso se debe a que trabajamos fundamentalmente con la metafísica y con la antropología de Santo Tomás, y no con lo que el aquinate haya dicho sobre economía. Justamente, en razón de tal distinción es que hemos podido trabajar con relativa comodidad. No se intenta, en efecto, compatibilizar la filosofía de Santo Tomás con todos los aspectos de la filosofía de Mises, ni la economía de Mises con teorías económicas de Santo Tomás. Lo que hacemos es, como dijimos, utilizar la metafísica y la antropología de Santo Tomás para fundamentar el punto de partida de la praxeología misiana.

*Segunda:* En la sistematización que realizamos se observarán las palabras “axioma” y “teorema”. Desde ya aclaramos que tal cosa no implica NINGÚN tipo de “matematicismo”, pues el sistema axiomático-deductivo no es privativo de las matemáticas y, fundamentalmente, porque la estructura deductiva de la praxeología que aquí desarrollamos, fundamentada a partir de su causa primera, y que tiene el libre albedrío como una de sus bases de deducción, constituye una alternativa global a la generalizada utilización de las matemáticas en vastas áreas de la economía política.

*Tercera:* En consecuencia desarrollamos la praxeología al modo de un sistema axiomático-deductivo. La expresión “al modo” significa que no utilizamos dicho sistema en sentido estricto, esto es, un sistema simbolizado al nivel de la lógica-matemática, con sus respectivos símbolos primitivos, definiciones, reglas de formación, transformación, más sus axiomas y teoremas.<sup>6</sup> Utilizamos, en cambio, lo que denominamos un sistema axiomático-deductivo en sentido amplio, esto es, una serie de proposiciones (o sólo una)

---

<sup>5</sup> Sobre el libre albedrío nos hemos explayado más detalladamente en “El libre albedrío y sus implicancias lógicas”, en *Libertas* 2 (mayo de 1985).

<sup>6</sup> Sobre axiomática, véase: J. M. Bochenski, *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid, 1976; M. A. y J. C. Colacilli de Muro, *Elementos de lógica moderna y filosofía*, Estrada, Buenos Aires, 1965; y A. Moreno, *Lógica matemática, antecedentes y fundamentos*, Eudeba, Buenos Aires, 1967, 1ra ed.

no demostradas de las cuales se infieren una serie de proposiciones demostradas, utilizando la lógica formal bivalente y un lenguaje no simbólico (esto es, con constantes semánticas, como el que estamos utilizando ahora). No excluimos la posibilidad de que, en futuras investigaciones, se pueda pasar este sistema a un sistema axiomático-deductivo en sentido estricto.

*Cuarta:* Con respecto a lo anterior, cabe aclarar que estamos en desacuerdo con la opinión tan extendida que sostiene que el método axiomático pretende “agotar” completamente el conocimiento de lo real. La intención de utilizar dicho sistema allí donde podamos hacerlo, es la de proceder, dado lo poco que podemos conocer, con el máximo rigor y orden posible. La razón razonable conoce sus propios límites.

*Quinta:* No tratamos de manera *directa* problemas de ética económica, y eso debido simplemente a la naturaleza de este trabajo, que no se ocupa de temas de filosofía práctica. Pero desde ya aclaramos que consideramos al orden económico como instrumental con respecto a la dignidad de la persona humana, con lo cual nuestra posición ética en lo fundamental queda aclarada desde el principio.

*Sexta:* El desarrollo sistemático de la praxeología que aquí realizamos es sólo un ejemplo acerca de cómo se desarrolla dicha ciencia con el fin de que se vea claramente la relación entre las principales leyes praxeológicas y las bases filosóficas y epistemológicas que hemos establecido. Dejamos a los economistas profesionales la tarea de corregir, completar y perfeccionar el desarrollo de los temas de praxeología aquí tratados, si es que aceptan los fundamentos establecidos en esta tesis. Nuestro objetivo se habrá cumplido, por ende, si sólo damos un primer paso hacia un desarrollo más completo de la sistematización del “corpus” de la praxeología sobre la base de los fundamentos aquí establecidos.

*Séptima:* Dada la naturaleza de este trabajo, será leído tanto por filósofos como por economistas. Muchas veces, por lo tanto, deberé desarrollar en la tesis explicaciones que para ciertos economistas serán obvias, y otras que para ciertos filósofos serán obvias también. Pero ésa es una dificultad inevitable dado al carácter eminentemente interdisciplinario de esta tesis.

Finalizadas estas aclaraciones, queremos ahora agradecer a quienes durante estos años de investigación han colaborado con sus críticas y sugerencias: Esteban Thomsen, Juan Carlos Cachanosky, Ezequiel Gallo, Alberto Benegas Lynch (h), Alfredo Irigoín, Eduardo Zimmermann, Alejandro Chafuen, María Mercedes Jaime, y mi director de tesis, José Mario Juan Cravero. Además, hemos hecho revisar nuestras traducciones de Santo Tomás por la profesora Irene Arias, a la cual estamos también muy agradecidos.

Empero, es desde luego mía la responsabilidad por cualquier error que se pueda haber cometido.

Agradecemos además la labor de la secretaria del Departamento de Investigaciones de ESEADE, Sra. Thérèse Pospisil, por su paciente y eficaz tarea de convertir en trabajos presentables los sucesivos borradores de esta tesis.

Finalmente, expresamos nuevamente nuestro deseo por un mundo en el cual se respete la dignidad de la persona humana, y, por ende, un mundo donde se respeten sus derechos, la propiedad privada de los medios de producción, y el gobierno con poderes limitados.

## Introducción

Comencemos explicando qué es la praxeología y cuál será la organización epistemológica y la fundamentación filosófica que nosotros le asignaremos.

El estudio del tratado de economía de Mises sobre el tema de la praxeología<sup>7</sup> nos muestra que: 1) en toda conducta humana deliberada hay un proceso ínsito de economización de recursos, que consiste en la asignación y deliberación<sup>8</sup> de los medios que conducen a un fin. Como vemos, este sentido de la palabra “economización” está alejado de lo habitualmente entendido por ese término; 2) analizada la conducta humana como una conducta deliberada que elige los medios que conducen al fin, surgen de ella una serie de consecuencias lógicas que pueden ser llamadas leyes praxeológicas; 3) este estudio praxeológico es la base del análisis del proceso del mercado. En este aspecto más directamente relacionado con la epistemología de la economía política nos introduciremos hacia el final de nuestra tesis.

De este modo, estamos en condiciones de comenzar a definir la praxeología como ciencia y establecer su método. Podemos definir la praxeología como la ciencia que estudia la acción humana desde el punto de vista de las implicancias formales de la descripción de acción. Seguidamente aclararemos a qué descripción de acción nos estamos refiriendo. Previamente podemos establecer que, según surge de la definición establecida, el objeto material de la praxeología es la acción humana; objeto material que es compartido por otras ciencias. El objeto formal está constituido por las *implicancias formales* (deducciones lógicas) de la descripción de acción.<sup>9</sup> Quede claro que estas implicancias formales aluden a *aquello que es deducido* a partir de dicha descripción. Según surge de este objeto formal, la praxeología se establece como una ciencia deductiva, que deduce consecuencias a partir de una determinada concepción de acción. Luego, podemos ver que el método de la praxeología como ciencia es el axiomático-deductivo en sentido amplio (como aclaramos en el prefacio). Este sistema axiomático-deductivo consta de un axioma central, que es la descripción de acción humana, y una serie de teoremas, que son las consecuencias lógicas deducidas a partir del axioma, y que podemos llamar leyes praxeológicas. La epistemología contemporánea de las ciencias formales establece que en todo sistema axiomático deductivo se define a los axiomas como proposiciones no demostradas *en el sistema*, mientras que los teoremas son definidos como proposiciones demostradas *en el sistema*. Esto implica que un axioma y un teorema son tales no por lo que ellos mismos afirman sino por su ubicación en el sistema. Ésta es una noción formal de axioma y teorema. Esto implica a su vez que los teoremas de un sistema sub-1 pueden ser axiomas de un sistema 1, y los teoremas del sistema 1 pueden ser axiomas de un sistema 2.<sup>10</sup> Se verá inmediatamente la importancia, a los efectos de nuestra tesis, del detalle epistemológico que estamos explicando.

---

<sup>7</sup> Véase *La acción humana*, Sopec, Madrid, 1968, caps. I, IV, V, VI, VII.

<sup>8</sup> Sobre la “deliberación”, véase Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, Q. 14, Marietti, Turín, 1963.

<sup>9</sup> Véase M. N. Rothbard, *Man, Economy and State*, Nash Publishing, Los Angeles, 1970, p. 64.

<sup>10</sup> Hay axiomas expresados en lenguaje *no simbolizado* – o sea, con constantes semánticas – *que a causa de lo que en ellos se establece* no pueden ser teoremas de un sistema anterior, como por ejemplo los primeros principios de la razón especulativa natural.



Ahora bien: ¿cuál es esa descripción de acción a la cual estamos haciendo referencia? Dicha descripción es la siguiente: acción humana implica el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria. Como dijimos, de esta proposición se desprenden una serie de teoremas que analizaremos más adelante. Por ahora nos interesa destacar que dicha proposición es el axioma central de la praxeología. Pero, como dijimos, un axioma de un sistema 2 puede ser el teorema de otro sistema anterior, 1. Por lo tanto, dado que es nuestra intención dar precisas bases filosóficas a dicho axioma, vemos que esas bases filosóficas debemos ubicarlas epistemológicamente en un sistema anterior, del cual ese axioma será su teorema principal. Y esas bases filosóficas son, a nuestro juicio, la metafísica y la antropología de Santo Tomás de Aquino.

Quisiéramos precisar mucho más esta última cuestión porque es sencillamente clave para nuestra tesis. Estamos diciendo que la metafísica y la antropología de Santo Tomás son las bases filosóficas más apropiadas para fundamentar la descripción de acción humana establecida. Epistemológicamente, diremos que esa fundamentación es el sistema 1, ya que esa descripción es el teorema deducido a partir de dichos fundamentos. A su vez, este teorema del sistema 1 se convierte en el axioma central del sistema 2, esto es, la praxeología, constituida así por ese axioma y una serie de teoremas, que son las leyes praxeológicas. A su vez, esos teoremas pueden ser establecidos como axiomas para el análisis del proceso del mercado (sistema 3), pero ese aspecto más propio de la economía política lo analizaremos, reiteramos, más al final de nuestra tesis.

Ésta es precisamente la conexión entre la filosofía de Santo Tomás y la praxeología tal cual nosotros la hemos definido. La filosofía de Santo Tomás puede ser un fundamento para la fundamentación del axioma central de la praxeología. Ésta puede tener otros fundamentos: más kantiano en Mises,<sup>11</sup> o más solamente aristotélicos en Rothbard.<sup>12</sup> Pero nosotros le estamos dando los fundamentos que consideramos correctos. Por supuesto, tal como la hemos definido, la praxeología es más o menos independiente de la fundamentación de su axioma. Por definición, la fundamentación de los axiomas no corresponde a un sistema axiomático, sino a otro sistema. Sin embargo, muchos elementos de dicha fundamentación incluyen y están implícitos en el axioma. Por esta razón el tema de la fundamentación tiene una gran importancia. A pesar de esto, en muchas ocasiones sucederá que haya dos o más “praxeólogos” que coincidan *globalmente* en el desarrollo de las leyes praxeológicas, aunque difieran en la fundamentación del axioma.

Con estas aclaraciones estamos en condiciones de ver en qué consistirá el desarrollo de nuestra tesis. Lo que haremos será desarrollar el esquema central ya explicado. Primero desarrollaremos el sistema 1, que, como dijimos, consiste en la fundamentación del axioma central de la praxeología en la filosofía de Santo Tomás. Llamaremos a este sistema “fundamentos metafísicos-antropológicos pre-praxeológicos”. Una vez demostrado en este sistema el axioma central, desarrollaremos con cierto detalle todo el corpus de la praxeología, esto es, deduciremos todos sus teoremas. Este será el sistema 2. Una vez finalizada esta tarea, realizaremos una serie de aclaraciones epistemológicas. Primero, especificaremos todos los detalles necesarios con respecto a la naturaleza filosófica y epistemológica del axioma central de la praxeología (tema que se ha debatido

---

<sup>11</sup> Op. cit.

<sup>12</sup> Op. cit., cap. I.

mucho en la escuela austríaca de economía), al mismo tiempo que defenderemos más en detalle la naturaleza epistemológica propia de la praxeología frente al panorama de la epistemología actual. Es en esta parte donde haremos una referencia a las principales corrientes epistemológicas contemporáneas. Segundo, haremos referencia a algunos de los principales problemas epistemológicos de la escuela austríaca de economía hoy en día, manteniendo abiertas sus soluciones pero mostrando de qué modo nuestra tesis puede poner algo de luz en su solución.

## I

### **Sistema 1:<sup>13</sup> Fundamentos metafísico-antropológicos pre-praxeológicos**

#### **Aclaración previa**

Hemos dicho que la praxeología se estructura deductivamente extrayendo las implicancias formales de la descripción de acción humana.

Dicha descripción, como dijimos, es la siguiente: acción humana implica el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria. Tal descripción es el axioma central de la praxeología. Pero ahora no estamos en el sistema de la praxeología, sino en sus fundamentos. Por lo tanto, tal descripción será ahora nuestro principal *teorema* a demostrar.

#### **1. El ente y la finitud del ente**

Debemos comenzar describiendo y analizando cuál es la estructura metafísica del ente. Con la palabra “ente” se designa al participio presente del verbo “ser” (por ejemplo, “presidente” designa al participio presente del verbo “presidir”), y tal participio presente hace referencia a quien está ejerciendo el acto de ser. O sea que “ente” implica “aquello que es”. Esto es, un sujeto que está ejerciendo el acto de ser; que “está siendo”. Ahora bien: en la expresión “aquello que es” podemos distinguir dos: “aquello que” y “es”. En efecto, observaremos que es muy variada la gama de sujetos que pueden ejercer el acto de ser: podemos decir “este perro es”; “Juan es”; “esta piedra es”. Y en todos los casos observamos que están ejerciendo el acto de ser; por eso “son” y se los considera “existentes”.

O sea que los “dos” que observamos en la estructura entitativa podemos expresarlos de este modo: el sujeto que ejerce el acto de ser y el acto de ser en cuanto tal. Y advirtamos que son “dos” que confluyen en la constitución de uno real: el ente en cuanto tal.

Tenemos que establecer ahora dos nociones que nos resultarán indispensables para continuar nuestro análisis del ente. Se trata de las nociones de acto y potencia. Supongamos que estoy estudiando medicina. Entonces digo: “estoy en potencia de ser médico”. Después me recibo, desarrollo mi profesión y digo: “estoy en acto de ser

---

<sup>13</sup> Como ya aclaramos, la palabra “sistema” no hace referencia, de ningún modo, al significado racionalista-hegeliano del término. Refiere sólo al sistema axiomático-deductivo en sentido amplio y/o estricto.

médico”. Antes no era médico, pero *podía* serlo. Estaba en el *poder ser*. Luego, cuando me recibí, ya estaba en el ser médico. O sea: “potencia” hace referencia al *poder ser*; “acto”, al ser. Todo aquello que nos diga “capacidad para”, o un “todavía no, en cuanto no ha llegado a”, nos dice *potencia*. Y todo lo que implique una característica o perfección ya adquirida, nos dice *acto*. Como vemos, son nociones muy amplias, eminentemente analógicas. Y se aplican también a los constitutivos del ente. Recordemos que habíamos distinguido el “aquello que” del “es”. Y habíamos ejemplificado con algunos sujetos que “tomaban parte” o “participaban” del acto de ser. Precisamente por eso la palabra “ente” hace referencia al participio presente del verbo “ser”. O sea que por ejemplo Juan, en cuanto sujeto que es, participa del acto de ser. Quiere esto decir que en el ente observamos dos coprincipios constitutivos: un principio *participante* del acto de ser, el “aquello que”, y un principio *participado*: el acto de ser (el “es”).<sup>14</sup> Y ambos coprincipios se comportan como potencia y acto, respectivamente.<sup>15</sup> Pues el principio participante es el que “recibe” el acto de ser, e implica por tanto una *capacidad para* ejercer tal acto de ser; el cual, como su expresión lo indica, es acto. Todo lo *participado* se compara al *participante* como su acto, dice Santo Tomás.<sup>16</sup> Y agrega algo muy importante: el ser participado se limita por la capacidad del principio participante. O sea: el principio participante, según su propia capacidad de recepción del acto de ser, *limita* a éste a un determinado modo de ser. Así el ente es *finito* y *limitado*: en cuanto que participar del ser implica un modo especial de ser según la capacidad del principio participante. Y ese principio limitante del ente, por el cual éste se ubica en una determinada gradación entitativa o “cuantía de ser”, es la *esencia* del ente. Lo cual significa que el ente finito se compone de dos coprincipios constitutivos: la esencia y el acto de ser, que se comportan respectivamente como principio participante y principio participado. Es importante destacar que Santo Tomás explica el “ser causado” como una característica propia del ente limitado, derivada de su composición esencia-acto de ser. Pues, en efecto, dada la distinción real entre esencia y acto de ser (o sea, uno se distingue realmente del otro, aunque no son dos “cosas separadas”), se deduce que el acto de ser NO se desprende de la esencia en cuanto tal. Por lo tanto, el ente finito no tiene en sí mismo su *ratio essendi*, esto es, la razón última de su existir (el “existir” es el acto de ser propio de los entes finitos); es necesario por ende que el ente finito sea “por otro”, que haya *dado* el existir que el ente finito no podía darse a sí mismo.<sup>17</sup> Esto es lo que en la

<sup>14</sup> Véase al respecto Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979; y Ángel Luis González, *Ser y participación*, EUNSA, Pamplona, 1979. Todo este tema, que aquí estamos desarrollando en apretadísima síntesis, lo hemos tratado más ampliamente en nuestra tesis de licenciatura *La intuición del acto de ser en Santo Tomás* (inérita, mecanografiada), presentada a la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, en Buenos Aires, en marzo de 1984. Véase también el intento de diálogo entre esta metafísica y el existencialismo heideggeriano, en R. Echauri, *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires, 1971. Véase también, sobre la “participación”, Cornelio Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977, Cap. 3, Apéndices 1, 2 y 3.

<sup>15</sup> Véase Ángel Luis González, op. cit.

<sup>16</sup> “[...] *Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaequaque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam ipsa vita, vel quidquid si operetur, participat ipsum esse, ut dicit Dionisyus, 5 cap. de Div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam, dicitur componi ex quo est et quod est: ipsum enim esse est quo aliquid est.*” *Summa Theologiae*, I, Q. 75, a. 5 ad. 4, Marietti, Turín, 1963.

metafísica de Santo Tomás, que como vemos tiene como eje central la teoría de la participación,<sup>18</sup> permite llegar *racionalmente* al Ente Infinito, Incausado.

## 2. La posibilidad de cambio del ente finito.

### Cambio y movimiento

Hemos visto que el ente finito tiene, intrínsecamente, una estructura acto-potencial. Esta estructura acto-potencial es lo que implica, en todo ente finito, la posibilidad de cambio. ¿Por qué? Precisamente, porque el “cambio” es el paso de la potencia al acto. O sea, implica la adquisición de una nueva determinación, una nueva perfección o un nuevo modo de ser que no se tenía. El ente está “en potencia” para esa nueva determinación, y cuando la adquiere ya está “en acto” de poseerla. Globalmente considerado, el “cambio” es por tanto el paso de un modo de ser a otro modo de ser. Daremos un ejemplo. Supongamos que no sé lo que es un silogismo. Estoy entonces “en potencia” de conocerlo. Después estudio lógica y sé lo que es un silogismo. Ya estoy “en acto” de saber tal cosa. Ha habido un cambio: he pasado de la potencia al acto de saber qué es un silogismo.

Analicemos ahora otro ejemplo. Supongamos que quiero alcanzar con mi mano el tubo del teléfono. Mi mano está en potencia con respecto a alcanzar dicho objeto. Mi mano comienza luego a trasladarse hacia el objeto. Finalmente lo alcanza. Está en acto de poseerlo. Comencemos a desentrañar los elementos de lo expuesto. Primero: hay un punto de partida: el “término desde el cual” (*terminus a quo*). O sea, la ubicación de mi mano antes de comenzar a trasladarse. Tenemos también un punto de llegada: el “término hacia el cual” (*terminus ad quem*). Esto es, el tubo del teléfono. Y entre medio, tenemos un tránsito desde el término *a quo* hacia el término *ad quem*: y en ese tránsito, el ente todavía está en potencia con respecto al término *ad quem*, pero ha comenzado a actualizar esa potencialidad. Pues bien; ese *estar pasando sucesivamente* de la potencia al acto es propiamente lo que se denomina *movimiento*, que como vemos es un tipo específico de cambio: es el pasaje sucesivo de la potencia al acto. Esto se explica en la definición aristotélica de movimiento: “acto del ente en potencia en tanto que está en potencia”. O sea: en tanto que *todavía* está en potencia respecto al término a alcanzar.<sup>18a</sup>

Tenemos entonces hasta ahora que el ente finito, debido a su composición acto-potencial, tiene la posibilidad de cambio; y hemos analizado qué es ese tipo de cambio que denominamos movimiento. Ahora bien: es precisamente ese tipo de cambio – el movimiento – lo que caracteriza la conducta de los entes vivientes, protozoos y metazoos, entre los cuales nos encontramos nosotros, los seres humanos. Podríamos decir que el movimiento en los vivientes presenta caracteres especiales, pero no necesitamos entrar en ese tema. Lo importante es que nuestra conducta también es movimiento: estamos

---

<sup>17</sup> “[...] *Ad primum ergo dicendum, quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum ab alio.*” Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, Q. 44 a. 1 ad. 1, op. cit.

<sup>18</sup> Con lo cual Santo Tomás se inscribe en lo mejor de la tradición neoplatónica cristiana. Sobre el proceso racional para llegar a Dios, véase su opúsculo “De ente et essentia”, cap. V (*Opuscula Omnia*, tomo V, P. Lethielleux, París, 1927).

<sup>18a</sup> Véase Aristóteles, *Phys.*, III, 1, 201 a. 10; en A. Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1955, 1ª ed.

continuamente pasando de la potencia al acto, adquiriendo nuevas determinaciones respecto de las cuales estábamos en potencia.

### 3. El principio de finalidad

Pero respecto de los entes que se mueven, que pasan de la potencia al acto, Santo Tomás establece un principio fundamental, que barca no sólo al movimiento en sentido propio, sino a toda operación; incluso, dentro de la teología natural de Santo Tomás, a los límites de la frontera de la razón con la Fe: la creación *ex nihilo* por parte de Dios. Me estoy refiriendo a este principio: todo agente obra por un fin. Es el principio de finalidad, intrínsecamente relacionado con la *causa final*, esto es, aquello por lo cual el agente obra.

En mi opinión, hay en Santo Tomás una demostración por el absurdo de este principio, en el capítulo 2 del libro III de su *Suma contra Gentiles*.

Ofreceremos primero la traducción que de este argumento encontramos en la edición del Club de Lectores de la *Suma contra Gentiles*, Buenos Aires, 1951, traducida por María Mercedes Bergadá.

Dice así Santo Tomás: “Si el agente no obrase para algún efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes. Y lo que se ha indiferentemente respecto de muchas cosas no obra más la una de ella que de la otra: por lo cual del contingente respecto de ambas no se sigue algún efecto sino mediante algo que esté determinado a una. Sería, pues, imposible que obrara. Luego, todo agente tiende hacia algún efecto determinado, que se dice fin suyo”.<sup>19</sup>

Es tan importante esta argumentación, que trataremos de explicitar su forma lógica.<sup>20</sup>

Se trata, a nuestro juicio, de una demostración en la cual se demuestra la verdad de una proposición partiendo de su contradictoria, y llegando a una conclusión que contradice una proposición verdadera; luego, la proposición de la cual partimos es falsa; luego, es cierta la contradictoria, que es la que se quería demostrar. Lo cual coincide en parte con el modus tollendo tollens del silogismo condicional, cuya forma lógica puesta como ley de lógica proposicional es la siguiente: si p, entonces q; ahora bien, es así que no-q; luego, no se da p. En símbolos:  $[(p \supset q) \cdot \neg q] \supset \neg p$ .

La otra ley lógica que tendremos en cuenta es la del silogismo hipotético: si p, entonces q y si q entonces r; luego, si p entonces r. En símbolos:  $[(p \supset q) \cdot (q \supset r)] \supset (p \supset r)$ .

(Téngase en cuenta que: “ $\supset$ ” es igual a “si,...entonces...”.)

(Y: “ $\cdot$ ” Es igual a “y”.)

Explicitemos entonces la forma lógica de la demostración de Santo Tomás:

A: si algún agente no obra por un efecto determinado,

A<sub>1</sub>: todos los efectos le serían indiferentes;

<sup>19</sup> Latín original: “*Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus esset ei indiferentes. Quod autem indiferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile agitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius*”. (Anotaciones de la edición Marietti – op. cit. – a la *Summa Theologiae*.)

<sup>20</sup> Debe tenerse muy en cuenta que la corrección lógica no implica que las premisas de las cuales se parte son verdaderas.

A<sub>2</sub>: (si) todos los efectos le fueran indiferentes,  
 B: no obraría uno más que el otro;  
 C: luego, no obraría (no obra);  
 D: pero es así que obra;  
 E: luego, es falso que algún agente no obra por un efecto determinado;  
 F: luego, es verdadero que todo agente obra por un efecto determinado.

Como vemos, tenemos una primera parte del silogismo que tiene la siguiente forma (A . A<sub>1</sub>) ▪ C.

O sea: si se da A y se da A<sub>1</sub>, entonces se da C. Las premisas de este argumento son dos condicionales: el que comienza con el antecedente A y el que comienza con el antecedente A<sub>1</sub>, cuyos antecedentes y consecuentes pueden dividirse en A y A<sub>1</sub> y A<sub>1</sub> y B, respectivamente; de manera que nos queda la siguiente forma: (A ▪ A<sub>1</sub>) . (A<sub>1</sub> ▪ B).

De lo cual, por la ley del silogismo hipotético antes descrita, se deduce que: A ▪ B.  
 Pues: [(A ▪ A<sub>1</sub>) . (A<sub>1</sub> ▪ B)] ▪ (A ▪ B).

Por lo tanto nos queda: si algún agente no obra por un efecto determinado (A), no obraría uno más que el otro (B). De lo cual infiere Santo Tomás (no por leyes lógicas): “Luego, no obraría” (C). Pero es así que tal cosa contradice la proposición verdadera “D”: el agente obra.

Ahora no es necesario probar que si A, entonces C. O sea: A ▪ C. Santo Tomás infiere C de B (reléase el silogismo). Por lo tanto, tenemos la siguiente forma: (A ▪ B) . (B ▪ C).

De lo cual, nuevamente por la ley del silogismo hipotético, se infiere que: A ▪ C.

O sea:

(A): si algún agente no obra por un efecto determinado,

(C): no obra.

Luego, nos queda la siguiente forma lógica:

[(A ▪ C) . - D] ▪ - A.

Porque, recuérdese, D es la negación de C. O sea:

[(A ▪ C) . - C] ▪ - A.

Lo cual coincide con el *modus tollendo tollens* antes aludido.

Y, en el silogismo, “- A” coincide con “E”.

Es decir, si ponemos debajo de lo anterior las letras utilizadas en el silogismo, nos queda:

[(A ▪ C) . - C] ▪ - A.  
 A C D E

Pero es así que “- A” es: “es falso que algún agente no obre por un efecto determinado”. Lo cual es la negación de un juicio en “O”. Luego, por las leyes del cuadrado de la oposición, es cierta la contradictoria (el juicio en “A”). O sea: de “- A” se concluye que es verdad que todo agente obra por un efecto determinado.

Esto es: de “E” se concluye “F”.

Luego, queda demostrado F, esto es, que todo agente obra por un efecto determinado.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> La utilización de la lógica matemática que acabamos de efectuar constituye una refutación “experimental” de la tesis que sostiene que dicha lógica no es utilizable en filosofía. La lógica matemática es, ante todo, lógica, como hemos dicho; y por ende utilizable en cualquier proceso discursivo.

Como vemos, la esencia metafísica de la demostración de Santo Tomás consiste en evidenciar que carecería por completo de razón de ser la acción del agente si éste no obrara por un fin: ésta es, en efecto, la contestación al *por qué* obra el agente. Me atrevería a afirmar, en esta etapa de mi investigación sobre este tema, que la clave de la causa final, a pesar de la corrección lógica de la argumentación de Santo Tomás, se encuentra en un condicional fáctico-analítico<sup>22</sup> que, sin mezcla de condicional lógico, capta la finalidad como propiedad necesaria del obrar del agente. También recurre Santo Tomás a la imposibilidad del proceso al infinito en la causa final. Todo lo cual, obviamente, implica la aceptación de presupuestos gnoseológicos totalmente rechazados por el empirismo y el neopositivismo.

La finalidad se establece claramente en el caso de la conducta en los entes vivientes finitos, que, como dijimos, pasan de la potencia al acto en sus movimientos: y el acto es el *terminus ad quem*, hacia el cual necesariamente se dirige el agente por la esencia del proceso del movimiento.<sup>23</sup>

Es en este punto donde debemos considerar entonces un aspecto importantísimo del hecho de que el agente obre por un fin; el hecho de que el fin es un bien para el agente.

#### 4. “Todo agente obra por un bien”

En efecto, el fin por el cual el agente obra se presenta a éste como un bien. Debemos aclarar entonces qué es el “bien”.

Ante todo, tratemos de explicar lo más brevemente posible que, en la metafísica de Santo Tomás, hay nociones que siguen en su generalidad a todo ente; nociones que, en el tomismo posterior, fueron llamadas “trascendentales”.

---

<sup>22</sup> Para el tema del condicional fáctico-analítico, véase más adelante, cap. 3.

<sup>23</sup> Como complemento del tema de la finalidad, quisiera ofrecer una traducción del cuerpo del artículo 2 de la cuestión 1 de la prima-secundae de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás (op. cit.). El título del artículo es: “Si el obrar por un fin es propio de la naturaleza racional”. Dice al respecto el gran teólogo y filósofo: “Respondo que debe decirse que es necesario que todos los agentes obren por un fin. En efecto, en las causas entre sí ordenadas, si se elimina la primera, es necesario que se eliminen las demás. *La primera, sin embargo, entre todas las causas, es la causa final.* Cuya razón es porque la materia no adquiere forma, sino según que es movida por el agente: pues nada se reduce a sí mismo de la potencia al acto. El agente empero no mueve sino por la intención del fin. Pues si el agente no estuviera determinado a algún efecto, no obraría uno más que el otro; por tanto, para que produzca un efecto determinado, es necesario que sea determinado hacia alguna cosa, que tiene razón de fin. Pero esta determinación, así como en la naturaleza racional se hace por el apetito racional, que se dice voluntad, así en otros se hace por inclinación natural, la cual se dice apetito natural.

*Empero, debe considerarse que algo por medio de su acción o movimiento tiende al fin doblemente: de un modo, como moviéndose a sí mismo hacia el fin, como el hombre; de otro modo, como movido por otro hacia el fin, así como la flecha tiende a determinado fin porque es movida por el arquero, que dirige su acción al fin. Aquellas cosas que tienen razón, ergo, a sí mismas se mueven hacia el fin: porque tienen dominio de sus actos por medio del libre albedrío, que es facultad de la voluntad y de la razón. Pero aquellas cosas que carecen de razón, tienden al fin por inclinación natural, como movidas por otro, no por sí mismas; pues no conocen la noción de fin, y por tanto nada pueden ordenar hacia el fin, sino que sólo por otro son ordenadas al fin. Pues toda la naturaleza irracional se compara a Dios como el instrumento al agente principal, como arriba se estableció (I, Q. 22 a. 2, ad. 4; Q. 103, A. 1 ad. 3) Y por tanto es propio de la naturaleza racional que tienda al fin como agente o conducente al fin; como los brutos animales, o en el fin no aprehendido, como en los que por completo carecen de conocimiento”.* (Las cursivas son nuestras.)

Recordemos que el ente es tal justamente por el “acto de ser”, del cual los entes finitos participan. Ahora bien: algo se dice “universal” cuando es capaz de ser dicho o predicado de muchos. Por ejemplo, el término “hombre” es universal en cuanto que puede ser predicado de varios sujetos que realizan la propiedad de “ser hombres”. Ahora bien: no todos los entes reales realizan la propiedad de “ser hombres” o de “ser gatos”, pero sí todos los entes tienen la propiedad de *ser*, esto es, ejercen el acto de ser (por lo cual son entes). Por lo cual vemos que el “ente” tiene la máxima universalidad, que trasciende (va más allá) la de los géneros y las especies. Tal universalidad es precisamente la universalidad trascendental del ente.

Ahora bien: del ente en cuanto tal se desprenden algunas nociones que, justamente por tener la misma universalidad que el ente, se denominan “trascendentales”.<sup>24</sup>

Ellas son las siguientes: todo ente, por ser ente, es uno; esto es, no dividido en acto (aunque puede ser divisible); todo ente, por ser tal, es “cosa”, en cuanto todo ente tiene un “qué es”; todo ente, por ser tal, es algo, en cuanto todo ente es *tal* ente y no otro; o sea, todo ente es un “otro-que” (de allí el original latino *aliud quid*, que implica *aliquid*, de donde viene “algo”); todo ente, en cuanto tal, es verdadero, en cuanto que *cognoscible*, esto es, *capaz de ser conocido*. Y ahora viene lo importante para nuestro caso: todo ente, *en cuanto ente*, es *bueno (bonum)*, en cuanto que todo ente es *capaz de ser apetecido*. No hay aquí, todavía, connotaciones éticas del término, sino estrictamente metafísicas. Todo ente tiene, como dijimos, un determinado modo de ser, una determinada perfección, resultante de la esencia, que da la cuantía de ser. Ahora bien: esa perfección, ese grado de ser, puede ser “dada” o “prodigada” a otro ente en cuanto ese otro ente reciba tal perfección y con ello pase de la potencia al acto respecto a dicha perfección que antes no tenía. Por eso se conjugan íntimamente las nociones de “apetito” y “bien”. Pues justamente el apetito es *tendencia hacia el bien*, y el bien es precisamente el mismo ente en cuanto que con su modo de ser es capaz de satisfacer la apetencia de una determinada perfección respecto de la cual el ente apetente estaba *carente* (en potencia de poseerla). Pero debe destacarse que el carácter de “bien” no le es dado al ente por el hecho de que *en acto* esté satisfaciendo una apetencia, sino que se refiere a su misma perfección entitativa – o modo de ser – en cuanto que siempre está *en potencia* de satisfacer una carencia.

Con estas explicaciones estamos en condiciones de entender dos razones que Santo Tomás da en el capítulo III del libro II de su *Suma contra gentiles* para demostrar que todo agente obra por un bien.<sup>25</sup>

*Primera:* “[...] El fin es aquello en lo cual descansa el apetito del agente o del que mueve y de aquel que es movido. Y pertenece a la razón del bien el que sea término del apetito; pues el bien es lo que todos apetecen. Luego, toda acción y todo movimiento es por un bien”. (El término “razón” significa aquí “noción”).

*Segunda:* “[...] Toda acción y todo movimiento parecen ordenarse de algún modo al ser, ya para que se conserve según el individuo, ya para que se adquiera por primera vez. Y el mismo ser es un bien, y por esto todas las cosas apetecen el ser. Luego, toda acción y todo movimiento es por un bien”.

<sup>24</sup> Véase Santo Tomás, “De Veritate”, Q. 1, a. 1. Allí se expone de manera detallada el proceso de deducción de estas nociones.

<sup>25</sup> Op. cit. Traducción de María Mercedes Bergadá.



Tratemos entonces de relacionar este tema con lo ya visto acerca del acto, la potencia, el movimiento y la conducta de los entes vivientes. Tenemos que éstos se mueven; pasan de la potencia al acto: con ese *terminus ad quem* que es el fin, adquieren por tanto una nueva determinación, respecto de la cual estaban carentes; esa nueva determinación es por tanto el bien por el cual obran, que satisface una carencia o “necesidad”, que implica pues el apetito, el deseo, por ese bien. Cuando se desea el bien mediato el conocimiento racional del bien, es el caso del *apetito racional* o *voluntad*.

Concluimos por tanto que toda conducta implica el obrar por un fin que es un *bien* para el agente. Es común a veces afirmar que fuera de la conducta humana no hay acción sino reacción; pero en nuestra terminología también los irracionales tienen acción; la diferencia es que no es acción o conducta *racional*, en la cual hay libre albedrío. Llega el momento, entonces, de analizar en detalle la conducta racional, no sin antes adelantar que nos acercamos a la demostración de la descripción de la acción: pues la “situación menos satisfactoria”, es la situación de *carencia* respecto al bien por el cual el agente obra, y la “situación más satisfactoria”, es la adquisición de ese bien, que implica pues un *pasaje* de la potencia al acto.

## 5. La acción racional

En la noción del agente racional finito se cumplirán todos los lineamientos generales que hemos establecido. Estaremos en presencia, por tanto, de un agente que obra por un fin, fin que es un bien para el agente; y, al ser la obra de un ente finito, ese bien satisface necesariamente una carencia del agente, actualizando de ese modo una potencialidad del mismo.<sup>25a</sup>

Pero la presencia del conocimiento racional “baña” y especifica a la conducta del agente racional, dotándola de peculiares características que debemos analizar.

---

<sup>25a</sup> El hecho de que el bien implique necesariamente la satisfacción, en un ente finito, de algo de lo cual éste estaba *carente*, ocasiona en filosofía moral un inconveniente. ¿Es que entonces es imposible, por parte del hombre, una acción totalmente desinteresada; esto es, que no *reciba* algo, sino que *dé* totalmente? No es nuestra intención, por supuesto, tratar en detalle este tema en esta nota a pie de página, pero sí enunciar lo nos parece esencial para una solución del problema. El hecho de que el fin por el cual el agente finito obra sea un bien para el agente que satisface una carencia del mismo, es en mi opinión un incontrovertible resultado de la indigencia natural del ente finito y su estructura acto-potencial. El ente finito no puede – y por ende, tampoco el hombre – dejar de “recibir” constantemente, pues su estructura acto-potencial así lo determina. Lo que ocurre es que, en el caso de la conducta inspirada por el “amor de benevolencia”, en la cual *deseamos el bien para otro*, que se constituye en el bien de nuestra voluntad y en el bien por el cual obramos, es justamente ese dar, ese entregarse al otro, *nuestro* bien, que satisface nuestro deseo de entregarnos al otro. O sea: *recibimos al dar*. Dice Santo Tomás: “[...] Puesto que cada uno naturalmente quiere y apetece, a su modo, su propio bien, si pertenece a la esencia del amor que el amante quiera o apetezca el bien del amado, es consiguiente que el amante sea al amado como aquello que es con él, en cierto modo, uno; por lo cual la esencia propia del amor parece consistir en que el afecto de uno tienda hacia el otro, como hacia el que en algún modo es uno con él; por lo cual ha dicho Dionisio (*De los Nomb. Div.* cap. 4) que *el amor es virtud unitiva*” (*Suma contra Gentiles*, op. cit., libro I, cap. I, cap. 91; las cursivas son nuestras). Esto es: *el bien del amante es el bien del amado*. Si A ama a B y B ama a A, entonces el bien de A es el bien de B y el bien de B es el bien de A. Ambos se unen, por ende, en *un sólo bien*; un verdadero *bien común* a ambos. (Hay excelentes consideraciones sobre este tema en el libro *Ensayo sobre el obrar humano*, de J. de Finance, S. J., Gredos, Madrid, 1966, cap. II, V.)

Ante todo, aclaremos algo que ya hemos insinuado brevemente. El apetito, o tendencia al bien, tiene diversas especies según medie o no el proceso del conocimiento. Todo agente, posea conocimiento o no, apetece a su modo su propio bien – como dice Santo Tomás –; y tal cosa es el apetito natural. Si hay conocimiento, el apetito natural desea el bien pero mediando el conocimiento de bien. Tal cosa es el apetito natural elícito. Éste se divide en dos. Si el conocimiento es sensible, estamos en presencia del apetito sensible, simplemente. Y si se conoce al objeto deseado, además, con la potencia de conocimiento racional, estamos en presencia del apetito racional o voluntad.<sup>26</sup> La inteligencia es la facultad de conocimiento cuyo objeto es el ente en cuanto tal. El ente en cuanto ente es el objeto formal propio de la inteligencia en cuanto inteligencia. Por lo tanto permite conocer el bien en cuanto bien, que es el objeto formal propio de la voluntad.

Haremos entonces, primero, un análisis detallado de los pasos de la conducta humana, para luego destacar lo que es más importante para los fines de este trabajo.

La escuela tomista contemporánea, inspirándose fundamentalmente en las cuestiones que abarcan desde la cuestión 6 hasta la 17 de la prima-secundae de la *Summa Theologiae*, distingue 12 pasos en la conducta humana.<sup>27</sup> Recordemos: analizaremos lo que sucede cuando un agente racional humano obra por un fin.

*Primero:* La inteligencia conoce un objeto, y en cuanto ente advierte naturalmente en él su “capacidad para” brindar su modo de ser a un posible sujeto apetente.

*Segundo:* Tal cosa despierta en la voluntad una simple complacencia ante el objeto, pues ha sido concebido en cuanto bien.

*Tercero:* La inteligencia analiza entonces si el objeto puede satisfacer alguna carencia que el sujeto “posea”. Es decir: si se inscribe en la línea de las necesidades del sujeto, y si puede ser alcanzado por éste.

*Cuarto:* Si la respuesta de la inteligencia es afirmativa, esto es, si el objeto puede satisfacer efectivamente una carencia del sujeto, entonces el objeto pasa ser un fin (y por lo tanto un bien) respecto del cual la voluntad tiene intención. O sea: la voluntad desea, ahora, efectivamente, tal fin. Es el *ex-ante* de la acción

*Quinto:* La inteligencia comienza a *buscar los medios* (“aquellos que son para el fin”, en el lenguaje de Santo Tomás) que conduzcan al fin.

*Sexto:* Supongamos que los medios se encuentran y la voluntad los “acepta”. Entonces hay un “consentimiento”, por parte de la voluntad, en los mismos.

---

<sup>26</sup> “[...] Pues hay en todos [los seres] un apetito del bien, puesto que el bien es lo que todos apetece, como enseñan los filósofos (*Ética*, I, cap.1). Y en este apetito, en los que carecen de conocimiento, se llama apetito natural, como cuando se dice que la piedra apetece estar abajo; mas en los que tienen conocimiento se llama apetito animal, que se divide en concupiscible e irascible; y por último en los que entienden se llama apetito intelectual o racional, que es voluntad. Por lo tanto las sustancias intelectuales creadas tienen voluntad.” (Santo Tomás, *Suma contra Gentiles*, libro II, cap. 47; op. cit.) El ejemplo que utiliza Santo Tomás de apetito natural no es válido, pero ello no invalida el concepto de apetito natural en cuanto tal. En efecto, la piedra no apetece estar abajo por su propia naturaleza, sino por una fuerza extrínseca a ella misma, que es la fuerza de gravedad. Se explica empero el ejemplo por la ciencia de la época, que en general tenía por principio explicativo de los movimientos de los cuerpos sólo la naturaleza de los mismos. Sobre este problema, véase *El caso Galileo*, de F. Dessauer, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965, cap. VI.

<sup>27</sup> Por ejemplo, R. Verneaux, *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1979, citando a su vez a Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas*, R. Simon, Moral, Herder, Barcelona, 1978; la introducción de la edición bilingüe de la BAC a las cuestiones 16-17, de la *Suma Teológica*, citando a su vez al P. Gardeil (art. “Acte Humain”, *Dict. Théol. Cathol.*, I, 1909, col. 343-345).

*Séptimo:* La inteligencia analiza cuáles de los medios son los más aptos, los mejores para conducir al fin. Tal la “deliberación” o *consilium* (“consejo”).

*Octavo:* La voluntad *elige* entonces qué medio (o cuáles) utilizará para llegar al fin. Es la *elección*, en la cual se opta por, se prefiere, un medio u otro.

*Noveno:* La inteligencia *ordena*, después de la elección, la serie de actos a realizar. Es el *imperium*.

*Décimo:* La voluntad mueve, según lo ordenado en el *imperium*, las facultades y potencias que deben utilizarse en los actos a realizar. Es el *usus activus* de las facultades, por parte de la voluntad.

*Undécimo:* Sigue pues el *usus passivus*, en el cual las facultades actúan según lo dispuesto en el noveno y décimo paso.

*Duodécimo:* Si como resultado de la acción se alcanza efectivamente el fin (que es el bien), entonces se goza o se disfruta de él: es la *frutio*. (Obsérvese: el goce es el *resultado* de la posesión del bien; no es el bien.)

Todo lo que acabamos de describir tiene importantísimas implicancias que trataremos de explicitar.

Observemos primeramente que todo se desprende de la estructura *finalista* de la conducta: se parte desde que la inteligencia concibe a un objeto como posible fin del obrar hasta que se lo alcanza.

O sea que se obra por un fin y, además, se desean, se juzgan y se eligen los *medios* para llegar al fin. Los medios son por ende bienes que nos permiten llegar a los fines de nuestro obrar. Ahora bien: debe tenerse en cuenta que los fines de nuestra acción pueden ser, a su vez, medios para llegar a otros fines, lo cual implica que los fines pueden comportarse como *medios* respecto del fin último, el cual, por definición, no puede ser medio para otra cosa. En el fin último se aquietan totalmente los deseos del agente, pues actualiza plenamente las potencias que emergen de su naturaleza.<sup>28</sup>

Es ahora donde debemos analizar el problema del libre albedrío. La voluntad tiene como objeto formal propio al bien en cuanto tal. Quiere decir que si la voluntad se enfrentara con “el” bien en cuanto bien, esto es, no un bien parcial – que como parcial puede satisfacer esta o aquella carencia –, sino con el bien total, que puede satisfacer *totalmente* las potencialidades específicas del agente racional, entonces la voluntad – y por lo tanto el hombre, quien es propiamente quien quiere y desea *a través* de la voluntad – no podría no querer a dicho bien en cuanto bien. Quiere decir que la voluntad está necesariamente determinada frente a su objeto propio – el bien en cuanto bien – y ello como implicancia directa de lo que es la voluntad: desear *el* bien. La voluntad no puede, pues, no desear el bien.

Pero en este mundo la voluntad se enfrenta con bienes *parciales*. ¿Qué significa esto? Pues es una implicancia directa de la noción de ente finito, que hemos analizado. Un ente finito o limitado *no* es el ser en cuanto ser, sino que *participa* del ser.<sup>29</sup> De igual

---

<sup>28</sup> Ténganse en cuenta las importantísimas implicancias éticas de lo afirmado. Pues el fin último de la persona humana, debido a su naturaleza racional, *es Dios*; razón principalísima de la dignidad natural de la persona humana.

<sup>29</sup> No quiere esto decir que el acto de ser de los entes finitos sea el mismo que el del Ser en cuanto Ser (que [es] el Acto de Ser en cuanto tal). En este caso, difícil sería evitar el panteísmo. Pero Santo Tomás lo logra, gracias a su teoría de la analogía: establece Santo Tomás que entre el ser de Dios y el de las criaturas hay una analogía de proporcionalidad intrínseca. No corresponde en este trabajo detenernos a explicar todo ello, pero debemos advertirlo porque sería gravísima cualquier sospecha de panteísmo. Fue precisamente Santo

modo, todo ente finito, en cuanto bien – hemos visto que todo ente es un bien –, es por ende un bien parcial, que actualiza tal o cual potencialidad, pero no totalmente a las específicas.

Por ende, un mismo bien finito, en cuanto capaz de satisfacer tal o cual carencia, es visto como no-bien. Por lo tanto la voluntad puede aceptarlo o rechazarlo, según se inscriba o no en la línea de las potencialidades a actualizar del agente. Lo cual no es otra cosa que otro modo de explicar la implicancia lógica de esta proposición: la voluntad sólo está determinada necesariamente a su objeto formal propio (bien en cuanto bien). Esto es: frente a la efectiva presencia del Bien Total. Frente a los bienes finitos, se autodetermina.

Y es así que todos los bienes finitos pueden comportarse como fines intermedios o *medios* que conducen al fin último (si son colocados en orden a dicho fin). Por eso, el libre albedrío es una característica propia de la voluntad que se da en la fase de la *elección* de los medios que conducen al fin<sup>30</sup> y que consiste, como vimos, en la autodeterminación de la voluntad respecto de los mismos.

O sea que la voluntad, después de la deliberación o *consilium*, elige *libremente* los medios que conducen al fin. Y los medios son considerados bienes en cuanto que conducen al fin: es decir, son deseados por su capacidad de lograr el fin deseado. “*Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem*”, dice Santo Tomás en I-II, Q. 8, a. 2 c. de la *Suma Teológica*; es decir: “Pero aquellas cosas que son para el fin, no son buenas o queridas por sí mismas, sino por el orden al fin” (traducción propia). Veremos la importancia fundamental de todo cuanto estamos afirmando cuando lleguemos al sistema 2 (praxeología).

Con los elementos vistos ya estaríamos en condiciones de demostrar el teorema central de este “sistema” 1. Sin embargo, para una mayor claridad en este análisis de la conducta humana, debemos analizar el tema de la cogitativa y los hábitos. De lo contrario pueden producirse confusiones con respecto al estricto significado de “conducta racional”.<sup>31</sup>

Habíamos dicho que el apetito racional es un apetito elícito, esto es, la tendencia al bien mediando conocimiento – racional en este caso – del bien. Ahora bien: en Santo Tomás, el uso de facultades racionales de conocimiento no supone la negación, sino al contrario, la *integración* – lo cual no implica confusión – de potencialidades sensibles y naturales de conocimiento.<sup>32</sup> Con el fin de llegar al tema que nos interesa, sintetizaremos brevemente de qué modo ordena Santo Tomás las potencialidades de conocimiento

---

Tomás quien logró estructurar, con suma originalidad, una teoría de la participación metafísica totalmente exenta del problema del panteísmo, debido justamente, en mi opinión, a su teoría de la analogía. Con ello logró inscribir definitivamente lo mejor del esquema neoplatónico en el cristianismo siguiendo con ello la línea agustiniana.

<sup>30</sup> Dice Santo Tomás en el cuerpo del art. 2 de la Q. 10 de la primera-secundae de la *Summa Theologiae*: “Y porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no-bien, así sólo aquel bien que es perfecto y al cual nada le falta, es tal que la voluntad no puede no quererlo: lo cual es la beatitud. Empero, otros cualesquiera bienes particulares, en cuanto que carecen de algún bien, pueden ser tomados como no-bienes; y según tal consideración, pueden ser repudiados o aprobados por la voluntad, la cual puede ser llevada a lo mismo según diversas consideraciones” (op. cit.; traducción propia).

<sup>31</sup> Véase por ejemplo, el ensayo de J. Buchanan, “The Domain of Subjective Economics: Between Predictive Science and Moral Philosophy”, en *Method, Process and Austrian Economics*, Israel M. Kirzner (comp.), Lexington Books, 1982.

<sup>32</sup> Véase *Suma Teológica*, I, Q. 18, a. 3.

humano. Dado que las potencias de conocimiento se dividen según su objeto,<sup>33</sup> las potencias de conocimiento sensibles se dividen en *per se* y *per accidens*, según que dividamos a sus objetos en sensibles *per se* y *per accidens*. Los primeros son los propiamente captados por las facultades sensibles; los segundos son captados por otra facultad pero necesitando el concurso indispensable de las facultades sensibles. Los sensibles *per se* se dividen, a su vez, en *per se* propios y *per se* comunes. En los primeros encontramos lo que habitualmente es captado por los cinco sentidos. Los comunes son captados mediatamente por más de una potencia orientada a los sensibles propios, como por ejemplo el movimiento, el tamaño, la figura, la cantidad, etcétera. Como vemos, tenemos en ese caso estructuras complejas que para ser captadas demandan la presencia de otras potencias de conocimiento: y éstas son los sentidos internos, que permiten captar ciertas estructuras sensibles, más complejas, que están más allá de los sensibles *per se* propios. Y éstos son, en Santo Tomás, el sentido común, la imaginación, la memoria y, en el caso del hombre, la cogitativa, que es a donde queremos llegar. (Véase especialmente, en relación con los sentidos internos, *ST*, I, Q.78, 4.)

A efectos de nuestra exposición, explicaremos por un momento la función del sentido común (término que en este momento, como vemos, no significa lo habitualmente significado). Suele decirse que el sentido común capta los sensibles comunes, pero eso es inexacto. En realidad el sentido común permite que los sentidos externos capten estructuras más complejas no captables sin el concurso del sentido común. Supongamos que estamos viendo una oficina. Primero (lo primero y lo segundo son aquí intercambiables) advertimos que podemos diferenciar entre un sonido, un olor y un color. Pero en segundo lugar, y al mismo tiempo, advertimos que captamos esta estructura de diversos sensibles como un todo, como una unidad; no nos detenemos primero en un sensible y luego en otro, hasta terminar de formar, un tiempo después, la imagen completa en nuestra imaginación. Ésta es una de las principales funciones del sentido común: una función *unificadora* y a la vez *diferenciadora* que nos permite captar los diversos sensibles comunes (tamaño, figura, etcétera).

A esta función del sentido común se agrega, en captación sensible, la imaginación, que conserva, forma y expresa las imágenes sensibles, y la memoria (no la intelectual, sino la sensible), que ubica las imágenes en una secuencia temporal.

Y es en la combinación de estas funciones donde hace su entrada la cogitativa.

Lo que era la *estimativa* en los animales, se convierte en el hombre en la *cogitativa*. Siguiendo a Fabro,<sup>34</sup> las funciones de la cogitativa son sobre todo dos: *a*) la cogitativa integra y coordina el resultado de los demás sensibles internos, presentando a la inteligencia una síntesis imaginativa total (el *phantasmata*) para que ésta realice su proceso de abstracción. Por eso la cogitativa tiene una función unificadora análoga a la del sentido común. “La ‘cogitativa’ – dice Fabro –, como indica el mismo término, tiene la función de cribar (*co-agitare*) los contenidos múltiples de la experiencia y valorarlos en concreto: por esto puede llegar a la formación de nuevas síntesis sensoriales de valor superior que son los *phantasmata*.”<sup>35</sup> *b*) En función de lo anterior, la cogitativa es indispensable para permitir a la inteligencia la captación del individuo (en cuanto

<sup>33</sup> Véase al respecto: *Suma Teológica*, Q. 14, a. 2; I, Q. 75, 76, 77, 78 y 79; I, 40, 3; I, 85, 86; I-II, 2, a. 8; *De Anima*, II, 13, Nros. 383-398; *De Trinitate*, 5, 1-3; *Contra Gentiles*, I, 1-9; *ST*, I, 32, 1.

<sup>34</sup> En su libro *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1979.

<sup>35</sup> Op. cit., p. 219.

portador de una esencia), como *terminus a quo* del proceso de abstracción,<sup>36</sup> que es justamente un sensible *per accidens*. Agreguemos nosotros que la cogitativa conserva plenamente su función como *estimativa* en los animales, que es lo que les permite distinguir lo útil de lo no útil en función de su supervivencia. Esto se mantiene también en la cogitativa (propia del hombre), aunque tal vez menos desarrollado por la mayor inseguridad del instinto en el caso humano.

En función de todo esto, aclara Fabro que las funciones cognoscitivas del hombre no están actuando por separado, sino coordinada y aunadamente unidas todas por el hecho de surgir todas, ontológicamente, en cuanto principios inmediatos de acción, del principio mediato de acción que es el alma humana; la forma sustancial racional del ser humano. Por lo tanto, la inteligencia, como potencia de conocimiento racional, *no actúa en el ser humano desligada o separadamente de las facultades sensibles y todo lo que ellas implican*. Esto es plenamente conforme con la antropología de Santo Tomás, que afirma la unidad sustancial del hombre. “en pocas palabras – resume Fabro –, la función de la cogitativa constituye el ápice del conocimiento infrarracional del hombre: ella suministra al intelecto los esquemas, por decirlo así, más actualizados sobre las condiciones *de facto* de la realidad (*phantasmata*), de los cuales el intelecto abstrae el universal y por los cuales eso se puede añadir en la reflexión junto a la realidad concreta a la cual se refieren los esquemas y objetivos en ella el contenido del universal.”<sup>37</sup>

A este tema debemos agregar ahora un breve recordatorio sobre los hábitos.<sup>38</sup> Como cualidad, un hábito es una disposición que orienta a algún sujeto hacia lo bueno o lo malo según su naturaleza. Si el sujeto en cuestión es una sustancia, estamos en presencia de un hábito entitativo; si se trata de una facultad (como es en la mayoría de los casos) tenemos un hábito operativo, pues dispone hacia una operación. Según esto, no es difícil advertir que las potencialidades específicamente humanas, como inteligencia y voluntad, son capaces de tener hábitos, según que una constante repetición de un acto las oriente en uno u otro sentido. Por eso se dice que una virtud es un hábito bueno, que dispone a la voluntad hacia un bien moral. Y todas las demás potencias humanas, en cuanto participan de la inteligencia y la voluntad, son capaces también de recibir participadamente determinados hábitos. Por ejemplo, el hombre es capaz de aprender a conducir un automóvil dada su potencia intelectual, pero ello origina una serie de coordinaciones neuromotoras que se transmiten a toda una serie de potencias motoras y de locomoción. Por eso la conducta de un ser humano al conducir un automóvil es racional, pues, aunque no piensa en cada instante en la compleja operación que está realizando, puede hacer eso precisamente por la cantidad de hábitos incorporados merced a su capacidad racional.

Con estos dos temas que hemos sintetizado (cogitativa y hábitos) estamos en condiciones de llegar a la conclusión que estábamos buscando. La conducta racional del hombre no está desligada de hábitos incorporados ni del concurso de facultades sensibles donde entre incluso una faz más bien instintiva proporcionada por la cogitativa, que mantiene y perfecciona las funciones de la estimativa en la esfera animal. La unidad sustancial del ser humano no nos permite hablar de una conducta racional autónoma, desligada de la esfera sensible y de apetitos naturales del ser humano. Esto es lo que explica precisamente que la conducta humana racional, inteligente y libre, no deja de ser

---

<sup>36</sup> Op. cit., pp. 220 y 329.

<sup>37</sup> Op. cit., p. 222.

<sup>38</sup> Véase *Suma Teológica*, I-II, Q. 49 a 55.

tal porque muchas veces presente características parecidas a la conducta puramente animal, como por ejemplo en situaciones de peligro (esto es lo que preocupa a Buchanan en el artículo citado). Esto se explica justamente dado el constante concurso de la inteligencia con la cogitativa y con todo el conjunto de hábitos incorporados, que pueden ser innatos o adquiridos (son innatos los que, a pesar de necesitar repetición de actos como los adquiridos, tienen como base una disposición natural de la naturaleza humana).

Efectuadas estas aclaraciones, estamos en condiciones de demostrar con toda claridad el axioma central de la praxeología, que ahora es nuestro teorema principal. El “pasaje” hace alusión al *movimiento* que la acción humana implica, cuyos caracteres hemos analizado. La “situación menos satisfactoria” se refiere a la situación de *carencia* que el pasaje de la potencia al acto implica, en el movimiento del ente finito. La “situación más satisfactoria” se refiere a la adquisición del *bien* que satisface tal o cual potencialidad. La palabra “deliberación” hace referencia al libre albedrío, que pertenece a los medios que conducen al fin. Advertimos que la palabra “deliberación” hace referencia aquí no al séptimo paso del acto voluntario, sino al libre albedrío, como dijimos,<sup>39</sup> y el “intento deliberado” se refiere sobre todo a los pasos 4, 5, 6, 7 y 8 de la conducta racional.

Por lo tanto: la acción humana queda descripta como aquello que implica el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria, lo cual es aquello que queríamos fundamentar.

Y antes de comenzar el sistema de la praxeología, tres advertencias. Todos los fundamentos de tal descripción aquí utilizados podrían ser puestos también como axiomas del sistema. Podría hacerse de ese modo, pero hemos considerado más ordenado partir de dicha descripción como axioma central y considerar a otros posibles axiomas como *implícitos* en el axioma central. *Lo cual es verdaderamente así en este caso, en el cual la conclusión contiene virtualmente, en cierto modo, a las premisas.*

Segundo: obsérvese que hemos dicho “descripción” y no “definición” de acción humana. En efecto, pues propiamente la definición de acción humana, por género próximo y diferencia específica, sería “conducta deliberada”. Pero como vemos, hemos preferido analizar tal cosa en los *fundamentos* de la praxeología, y no en la praxeología misma, en la cual la descripción aludida es lo que propiamente se adapta a las necesidades de deducción de la praxeología.

Y por último: entre medio de las deducciones praxeológicas haremos algunas aclaraciones referidas a diversos temas que, aunque se relacionen con el tema que analizamos, no entran propiamente en el cuerpo de la deducción. Tales aclaraciones y acotaciones las calificaremos con el nombre de “anexo”.

## II Sistema 2: Praxeología

### Axioma (axioma central)

<sup>39</sup> Tomo la palabra “deliberación” para hacer referencia al libre albedrío, de la popularizada traducción de Joaquín Reig Albiol de *La acción humana* de Mises (Sopec, Madrid, 1968). Pero podría discutirse si tal es la palabra correcta para traducir el original inglés. Dejo a los expertos en tal idioma la discusión y ofrezco el original inglés: “Human action is purposeful behavior” (*Human Action*, Contemporary Books, Chicago, 1963, parte 1, cap. I, 1).

La acción humana implica el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria.

## Teoremas

**Teorema 1.** Los medios empleados para la satisfacción de las necesidades son escasos.

*Demostración.* Habíamos establecido en los fundamentos metafísico-antropológicos pre-praxeológicos, que el ser humano obra por un fin y recurre a medios para lograr ese fin, lo cual está implícito en el axioma central. Circunscribiremos, en el lenguaje propiamente praxeológico, la palabra “bien” para los medios que el sujeto considera idóneos para lograr el fin (la situación más satisfactoria). A la situación de carencia del fin deseado la llamaremos “necesidad” (cuya satisfacción implica, por tanto, el logro de los fines). Podemos decir entonces que los bienes empleados para la satisfacción de las necesidades son escasos, esto es, insuficientes, en cuanto incapaces, para la satisfacción plena de todas nuestras necesidades. Si así no lo fueran, todas nuestras necesidades estarían plenamente satisfechas. Y si así sucediera, no tendríamos ya nada de que carecer, en cuyo caso no podríamos pasar más de la potencia al acto, que la satisfacción de las carencias implica. Y si así sucediera, no habría acción *en el sentido descripto*. Pero es así que actuamos (esto es, hay acción en el sentido descripto). Luego, se deduce que los medios empleados para la satisfacción de las carencias son escasos, esto es, insuficientes para la satisfacción plena de todas nuestras necesidades.

*Anexo.* Obsérvese que se emplea un peculiarísimo significado de la palabra escasez, sólo utilizado por la escuela austríaca: la escasez como implicancia necesaria del solo hecho de la acción, como se ha explicado. Es un obvio resultado de la finitud (limitación) de los bienes de este mundo. Ahora bien: este concepto de “escasez” no se contrapone con el habitualmente utilizado, esto es, que es escaso el bien cuya cuantía es menor que la cuantía de necesidades que hay de él. Lo cual es una característica de muchos bienes, pero empírica, y que además admite la posibilidad de acción, pues en el hipotético caso de que los bienes con tal característica nos fueran dados en relación superabundante con lo que necesitamos de ellos, no podríamos utilizar todos a un tiempo (veremos después de dónde surge praxeológicamente el *tiempo*).

Cuando algunos bienes no tienen esa característica (escasez material o empírica), son llamados *libres*. Por ejemplo, la luz solar en una estación espacial. A los que sí tienen tal característica se los llama económicos.

**Teorema 2.** Toda acción implica el acto de valoración, esto es, el acto de elección entre *a* y *b*.

*Demostración.* Hemos establecido por axioma central y teorema uno, dos cosas (*no sólo* dos cosas): primero, que se intenta pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria; segundo, que se recurre a medios para llegar al fin (implícito en el axioma central, pues forma parte de los fundamentos), los cuales son escasos (por



teorema 1). Lo primero implica una opción por la situación que se considera más satisfactoria, dejando de lado otras que se consideran menos satisfactorias.<sup>40</sup> Lo segundo no podría darse sin el acto de *elección de los medios*, analizado en los fundamentos y por ende implícito en el axioma central. En ambos casos observamos una *opción* entre *a* y *b*, que es lo que praxeológicamente se denomina *valoración*. Luego, toda acción humana implica un acto de valoración.

*Anexo.* Hay que precisar qué significa esta “opción entre *a* y *b*”. Nozick ha objetado<sup>41</sup> que el hecho de que una persona elija *a* no implica que *no quiera* o *no prefiera* *b*. Es cierto. Pero nuestra afirmación de que toda acción implica elegir entre *a* y *b* no implica la pretensión de deducir que la persona no prefiere *b*, sino que, dado que no todas las necesidades pueden satisfacerse a un tiempo, el sujeto actuante debe realizar una escala valorativa y fijar sus prioridades, en función de lo cual realiza su opción. Tal vez, para atender a esta observación de Nozick, podría decirse que toda acción implica optar entre *a* o *no a*.

**Teorema 3.** La ganancia es la diferencia positiva entre la situación lograda y la situación abandonada.

*Demostración.* Toda acción implica pues la opción entre *a* y *b*, según el teorema anterior. Esto es, en toda acción se intenta satisfacer una necesidad y se deja de satisfacer otra. Aquello que satisface la necesidad que se intenta satisfacer es el fin de la acción. Si se logra alcanzar ese fin, se logrará pues la situación más satisfactoria que se buscaba con la acción. Y habrá, consiguientemente, una situación abandonada (al menos una) que es el fin que se prefirió no buscar. Si el sujeto, posteriormente a la acción, está más satisfecho de lo que estaría con la eventual situación más satisfactoria que se ha abandonado en la elección, entonces se obtiene una ganancia psíquica o simplemente “ganancia”. De lo contrario, se obtiene una pérdida. Y el valor atribuido a la situación abandonada se denomina “costo” de la acción.

*Anexo.* Como vemos, la “ganancia” aquí aludida nada tiene que ver con sumas de dinero. En todo caso, una suma de dinero es una de las tantas “ganancias” que el hombre puede obtener con su acción. Veamos un ejemplo de ganancia: el hombre que se siente satisfecho después de haber donado todos sus bienes a los pobres, ha obtenido una ganancia.

*Anexo 2.* La “incertidumbre”. En la acción humana encontramos también una “incertidumbre” derivada del hecho de que ante la disyuntiva de actuar o no actuar de tal modo, el hombre no puede tener la seguridad de qué es lo que sucederá (una alternativa o la otra) pues ambas alternativas son contingentes, dado el libre albedrío – por axioma central –, y lo contingente sólo puede tener necesidad *post-factum* (después de que sucedió).

---

<sup>40</sup>Recordemos que hablamos de fines intermedios con respecto al fin último, del cual no hay elección. Con respecto al fin último, y la relación de este tema con el teorema 1 (y su anexo) véase Santo Tomás de Aquino: *Compendio de Teología*, Rialp, Madrid, 1980, cap. 149. Esto es importante, pues el universo del discurso de la acción humana que estamos describiendo es, en esta vida, excluyente de la satisfacción absoluta que, merced al “Lumen Gloriarum” se produce en la Contemplación de la Divina Esencia.

<sup>41</sup> Véase R. Nozick, “On Austrian Methodology”, en *Synthese* 36 (1977): 353-92.

**Teorema 4.** Toda acción humana implica la satisfacción de necesidades prioritarias utilizando los medios que mejor conduzcan al fin.

*Demostración.* Hemos establecido, en el teorema 2, que en la acción se eligen los fines de la conducta y los medios que a ellos conducen. Ahora bien: ese proceso de valoración, esto es, de opción entre *a* y *b*, implica que, una vez efectuada esa elección, un fin es *prioritario* con respecto a otro. Si es elegido *a*, entonces *a* es prioritario con respecto a *b*. Por supuesto, este ejemplo es muy simple: por lo general hay más de dos fines para elegir (que implican la satisfacción de necesidades). Por ejemplo, *a*, *b*, *c*, *d* y *e*. En ese caso, se efectuará, por ende, en la conducta, una *escala valorativa* de fines prioritarios, de este modo: 1º, 2º, 3º, 4º, 5º. Una vez efectuada esta valuación, se actuará primero por el primer fin, después por el 2º, y así sucesivamente. De más está decir que las elecciones aquí implicadas son *libres*, como establecimos en los fundamentos y está implícito en el axioma central. O sea que la acción humana implica la satisfacción de necesidades prioritarias, según la escala de fines prioritarios que satisfacen tales necesidades. Tal cosa se denomina primera fase del proceso de economización.

Como vemos, esta primera fase es con respecto a los fines. Veamos ahora qué pasa con los medios. Respecto de ellos tendremos la segunda fase del proceso de economización. Esta segunda fase tiene los siguientes pasos. Primero: los medios son asignados a la satisfacción de las necesidades prioritarias. Pues cuando se obra por un fin, hemos establecido que se obra primero por los fines que el sujeto actuante ha considerado prioritarios; luego, los medios, que son “aquellos que son para el fin”, al ser utilizados, son utilizados en los fines prioritarios. (Esto es praxeológicamente necesario a nivel individual; no a nivel social.) Este primer paso se cumple tanto si hay sólo un medio como si hay más de uno. Si hay más de uno, entra entonces en consideración el segundo paso de esta segunda fase, que coincide con el 7mo paso del acto voluntario. Recordémoslo: “[...] La inteligencia analiza cuáles de los medios son los más aptos, los mejores para conducir al fin. Tal la ‘deliberación’ o *consilium*”. O sea: el sujeto actuante se enfrenta en esta segunda parte de la segunda fase con una serie de medios que le permiten llegar a la situación más satisfactoria. ¿En virtud de qué realizará la elección de ellos? Pues en virtud del juicio del *consilium*.

Todo este proceso, en el cual se asignan los medios escasos a los fines prioritarios, tratando de juzgar cuál es el más apto para lograr el fin, es el proceso de economización ínsito en la acción humana.

*Anexo.* Lo anterior necesita dos aclaraciones. Primero, se advertirá que, al comprender que este proceso de economización está ínsito en la conducta humana, se entiende plenamente por qué la praxeología, esto es, el estudio de las implicancias formales de la descripción de la acción, es la base de la economía política. La segunda aclaración no debería efectuarse, por lo obvio de la misma, pero la efectuaremos debido a la increíble cantidad de malentendidos que se han producido. Al no comprender lo que significa “economización de recursos”, se ha catalogado de “materialista” la afirmación de que la economización está ínsita en la acción. Se escucha la palabra “economizar” y sólo se piensa en el individuo que está haciendo operaciones en la bolsa o pensando qué puede hacer para aumentar sus recursos dinerarios. Pero, como se ha podido observar, el análisis praxeológico NO alude a tal cosa con el término “economización”. Se trata,

como hemos visto, de una implicancia formal de la estructura finalista de la conducta humana, en la cual se recurre a medios para lograr fines deseados. Economiza en tal sentido sus recursos tanto quien dona sus bienes a los pobres de la mejor manera posible como quien hace operaciones en la bolsa. Es tan grave esta cuestión, y reviste tanta importancia, que debo afirmar rotundamente: la afirmación de que el análisis praxeológico es “materialista”, sencillamente implica no entender qué es la praxeología e ignorar por lo tanto de qué se está hablando.

**Teorema 5.** El acto de valoración es subjetivo.

*Demostración.* Habíamos establecido que el acto de valoración es optar, elegir entre *a* y *b*. Sabemos también que tal cosa está ínsita en toda conducta, en la cual se obra por un fin y se eligen los medios para lograr tal fin. Al valorar, esto es, al optar entre los medios *a* y *b* para lograr el fin *c*, el sujeto actuante otorga un “valor” por ejemplo a *b* en cuanto lo considera idóneo para lograr el fin *c*. En este caso el término “valor” alude a la idoneidad para lograr tal o cual fin, establecida por el sujeto actuante. Pero ese fin depende de la escala de fines del sujeto actuante. O, de igual modo: los fines de la conducta dependen del sujeto que realiza tal conducta: quién es el que establece los fines de su acción. Luego, el valor otorgado a tal o cual medio para llegar a tal o cual fin dependerá de los fines del sujeto actuante: algo tendrá valor, en el sentido aludido, en cuanto sea considerado idóneo para lograr los fines del sujeto actuante; de lo contrario, no será valioso.<sup>42</sup> Lo cual se desprende de la definición dada de “valoración”: optar entre *a* y *b*; lo cual implica que si se opta por *a* o por *b* es por su relación de medio con respecto a los fines de la conducta, que son del sujeto actuante. A tal dependencia del acto de valoración con los fines del sujeto actuante es a lo que denominamos “subjetiva”. Luego, el acto de valoración es subjetivo.

*Anexo.* Debemos ahora realizar una aclaración importantísima, a efectos, nuevamente, de evitar malentendidos. La expresión, lisa y llana, “el valor es subjetivo” resulta chocante a aquellos para quienes la *objetividad* del “valor” es fundamental para no caer en cualquier tipo de relativismo ético o gnoseológico. Estoy haciendo referencia a la objetividad del *bonum* trascendental en la filosofía de Santo Tomás. Con lo que ya he afirmado acerca del *bonum* como trascendental (en los fundamentos) y lo que hemos dicho acerca del “valor”, están dadas las bases para demostrar la no-contradicción entre la teoría subjetiva del valor de la escuela austríaca y la objetividad del *bonum* (o bien o “valor” en el neotomismo) en la filosofía de Santo Tomás. Explicitaremos ahora los motivos de esa no-contradicción.

Sugiero para ello que se relea lo que habíamos explicado acerca del *bonum* trascendental en el punto 4 del capítulo 1. Quisiera ahora subrayar esta parte de la explicación: “Pero debe destacarse que el carácter de ‘bien’ no le es dado al ente por el hecho de que *en acto* esté satisfaciendo una apetencia, sino que se refiere a su misma perfección entitativa, o modo de ser en cuanto a que siempre está *en potencia* de satisfacer una carencia”. O sea: el *bonum* trascendental no le es dado al ente por el sujeto actuante. Esto es: “Ese bien o ‘valor’ que todo ente tiene, se refiere a que su presencia, en acto, como algo que es, tiene la intrínseca capacidad de poder ser apetecida, lo cual es

---

<sup>42</sup> Recordemos nuevamente lo dicho por Santo Tomás en I-II, Q. 8, a. 2 c: “[...] pero aquellos que son para el fin, no son buenos o queridos por sí mismos, sino por el orden al fin”.

independiente de que efectivamente esté siendo apetecido por algún sujeto actuante. Pero precisamente a ese ‘estar siendo apetecido en acto’ se refiere la teoría subjetiva del valor. Toda la diferencia es entre ‘ser apetecible’ y ‘ser apetecido’<sup>43</sup>.

Supongamos este ejemplo: Juan es herrero y opta por (prefiere) una herradura de buena calidad a un ejemplar de *La República* de Platón; y está obrando por el siguiente fin: realizar bien un trabajo que se le ha encargado.

En este ejemplo, “la herradura, antes de presentársele a Juan, era *apetecible*, esto es, tenía un acto de ser que implicaba una determinada perfección que podía darse” o “prodigarse”, y tal es su *bonum* o valor objetivo; porque tal acto de ser está en la herradura, independientemente de su relación en acto con algún sujeto finito actuante. Ahora bien: cuando de ser apetecible (poder ser apetecida) la herradura pasa a ser apetecida (estar siendo apetecida) por Juan, entonces entra necesariamente en relación con un sujeto actuante, en este caso, Juan. Y esa relación necesaria con el sujeto (y con fines) es precisamente el carácter subjetivo del acto de “valoración” que señala la teoría subjetiva del valor. Como vemos, no hay contradicción, sino aspectos diferentes de una misma cuestión. No podemos culpar a los economistas que desarrollaron la teoría subjetiva del valor de que, mientras señalaron el aspecto subjetivo de la valoración, no explicaron también la teoría del *bonum* objetivo de Santo Tomás, pues no eran metafísicos, sino economistas. Ahora bien: puede un economista no estar de acuerdo con la teoría de los trascendentales de Santo Tomás, pero tal cosa no será *por causa* de que sostenga la teoría subjetiva del valor y la utilidad marginal; y si así lo cree cometerá un error metodológico. Y si un metafísico, *por causa* de que esté de acuerdo con Santo Tomás, rechaza la teoría subjetiva del valor de la escuela austríaca, también cometerá el mismo error metodológico. Pues, como acabamos de demostrar, no se puede decir que hay contradicción donde sólo hay aspectos diferentes de una misma cosa. Cuando Juan dice “prefiero la herradura”, el “valor” es puesto por el sujeto en el sentido de que éste atribuye al objeto el hecho de ser medio con respecto a sus fines – lo cual es plenamente coincidente con la causa final –; y al mismo tiempo no es puesto por el sujeto, en cuanto la herradura tiene, por ser ente, la capacidad de “ser apetecida por”. Como vemos, el término “valor” tiene en ambos casos significados diferentes.

Es de destacar que el carácter subjetivo de la valoración fue advertido por Santo Tomás cuando analizaba el caso de las cosas sometidas a intercambio, en *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, libro V, lección IX, N° 981. Ofreceremos la siguiente traducción:<sup>44</sup> “Esto uno, que todas las cosas mide según la verdad de la cosa, es la indigencia, que contiene todas las cosas que se intercambian, en cuanto que todas las cosas se refieren a la humana indigencia; en efecto, no se aprecian según la dignidad de su propia naturaleza; de otro modo un ratón, que es animal sensible, tendría mayor precio que una perla, que es algo inanimado; pero los precios son impuestos a las cosas según que los hombres las necesiten para su uso”. Este texto es un

---

<sup>43</sup> Lo que va entre comillas es parte de un artículo que escribí en mayo de 1982, titulado “Valor: ¿objetivo o subjetivo?”. Este artículo salió luego publicado en una muy reducida tirada de la revista *Logos*, N° 4.

<sup>44</sup> Edición Marietti, Turín, 1964 (traducción propia). Esta cita de Santo Tomás tiene como antecedente a San Agustín, en *La Ciudad de Dios* (libro II, cap. 16), habitualmente citado por los especialistas en esta cuestión. Véase A. Chafuen, *An Inquiry into Some Doctrines Postulated by Late Scholastic Authors* (tesis doctoral), International College, 1984; y Oreste Popescu, “Aspectos analíticos en la doctrina del justo precio de Juan de Matienzo”, en el libro *La economía como disciplina científica*, Macchi, Buenos Aires, 1982, p. 253. Agradecemos a nuestro director de tesis, José Mario Juan Cravero, esta referencia.

verdadero adelanto del aspecto subjetivo de la valoración que se trasluce en el mercado. Si Santo Tomás extrajo o no las consecuencias de tales afirmaciones en cuanto a economía política, es algo que no juzgamos y dejamos a los especialistas en el tema de los fundamentos escolásticos de la economía de mercado (ya dijimos en el prefacio que trabajamos con la metafísica y antropología de Santo Tomás, y no con lo que haya dicho sobre economía). Esto no excluye que nos inclinemos a opinar que es probable que tengan razón los investigadores que afirman que en Santo Tomás el precio justo coincide con la estimación habitual de las cosas en el mercado. Pero reiteramos que todavía nada podemos afirmar con certeza al respecto. Es interesante comentar respecto de este problema un artículo aparecido en la revista *Estudios teológicos y filosóficos* de los Padres Dominicos Argentinos,<sup>44a</sup> lamentablemente anónimo, titulado “El valor económico en Marx y en Aristóteles-Santo Tomás”. En dicho artículo, a pesar de algunos desacuerdos que tengo con el autor, hay una tesis central digna de destacar: se ubica a Aristóteles, a Santo Tomás y a E. von Böhm-Bawerk – este último destacadísimo economista austriaco – en una misma línea (la línea “de la utilidad”, dice el autor), *contra* Marx y su teoría de valor-trabajo. Se explica además el significado que en Santo Tomás tiene la “ley de reciprocidad de cambios” en una economía de oferta y demanda *dinámica* como la actual y no estática como en la llamada Edad Media.

**Teorema 6.** En el proceso de satisfacción de las necesidades, la acción humana se enfrenta con los siguientes bienes: de consumo y de producción, divididos estos últimos en producidos y originarios.

*Demostración.* Toda acción humana es por un fin. La carencia que se satisface al llegar a la situación más satisfactoria implica un acto de *consumo*: la satisfacción de una necesidad. En tal sentido todo bien es un bien de consumo, que satisface tal o cual necesidad. La función de los bienes de satisfacer necesidades es llamada *servicio*. Ahora bien: en determinadas circunstancias, el sujeto actuante puede considerar que tal o cual bien tiene como servicio el poder producir otro bien que será después utilizado en la satisfacción de tal o cual necesidad. A tales bienes los denominamos bienes de producción o factores de producción. Estos bienes pueden ser a su vez producidos por la acción humana, en cuyo caso se los denomina factores producidos o bienes de capital; o pueden ser no-producidos por la conducta humana, en cuyo caso se denominan factores originarios de producción. Éstos se dividen a su vez en originarios de naturaleza humana – el trabajo – y originarios de naturaleza no humana (habitualmente, recursos naturales).

*Anexo.* En el proceso de producción, el trabajo humano es causa eficiente *principal*, y los bienes de capital son causa eficiente *instrumental*. (En una intervención quirúrgica, por ejemplo, el cirujano es causa eficiente principal y el bisturí es causa eficiente instrumental.)

**Teorema 7.** Los factores de producción son valuados en razón de su utilidad para producir los bienes de consumo o para producir otros bienes de producción.

*Demostración.* Habíamos establecido (teorema 5) que, en el acto de valoración, se otorga valor a un bien por su idoneidad para llegar a los fines del sujeto actuante. Ahora

---

<sup>44a</sup> 1965, Buenos Aires, Año VII, N° 1, 3.

bien: los factores de producción, por definición, son bienes que sirven para la producción de otros bienes (de consumo o de producción).

*Anexo.* Los bienes de consumo son llamados también bienes de primer orden, y los de producción, bienes de segundo orden. Los bienes de producción que sirven para la producción de los bienes de segundo orden son llamados bienes de tercer orden, y así sucesivamente.

**Teorema 8.** Toda acción humana “transeúnte” (aquella cuyo resultado cae fuera del agente mismo) implica más de un factor de producción.

*Demostración.* Toda acción implica la aplicación del factor de producción trabajo, ínsito en la acción misma del agente. Y toda acción transeúnte, que tiene por resultado un efecto que está fuera del agente mismo, implica al menos la utilización de un factor originario de producción de naturaleza no-humana o, en otras palabras, implica algo con lo cual se realiza el efecto; y ese “algo con lo cual” no es el agente mismo, por definición de acción transeúnte. Luego, toda acción transeúnte implica la utilización de al menos dos factores de producción de naturaleza no-humana.

*Anexo.* Este teorema, por definición, no rige para acciones inmanentes, cuyo resultado queda dentro del agente y perfeccionan al agente mismo. Por ejemplo, lo que habitualmente se denomina pensar.

**Teorema 9.** El valor otorgado a las unidades de un bien formado por  $n$  unidades es mayor que el otorgado a las unidades del mismo bien formado por  $n + 1$  unidades y menor que el otorgado a las unidades del mismo bien formado por  $n - 1$  unidades (ley de utilidad marginal).

*Demostración.* Un bien puede ser divisible en partes o no. En el primer caso, a cada parte del bien capaz de proporcionar el mismo servicio la denominaremos unidad. “El mismo servicio” significa: una puede ser sustituida por la otra.

A su vez, el sujeto actuante puede verse enfrentado con la situación de disponer de varias unidades de un mismo bien que le permiten lograr diversos fines. Según lo visto principalmente en los teoremas 2, 4 y 5, el sujeto actuante establece una escala de fines prioritarios y busca los medios para llegar al fin. En este caso, habiendo quedado establecida la escala valorativa con respecto a los fines, el sujeto actuante asignará las unidades que posee según dicha escala valorativa con respecto a los fines, el sujeto actuante asignará las unidades que posee según dicha escala valorativa. Esto es: dados los fines ordenados en la escala valorativa (1° , 2° , 3° , 4° , 5° , etcétera), el conjunto de unidades se asigna a los fines en otra escala valorativa de los fines (recordar teorema 5), de este modo: 1° , 2° , 3° , 4° , 5° , etcétera. Supongamos que dispongo del bien “hoja de papel” dividida en cinco unidades, y sea esta escala valorativa con respecto a los fines: 1° , realizar un ejercicio de lógica; 2° , escribir un poema; 3° , practicar caligrafía; 4° , probar una lapicera; 5° , limpiar el escritorio. Tengo cinco fines y cinco unidades del mismo bien. Entonces asigno una unidad a cada fin, de este modo: la primera unidad para realizar el ejercicio de lógica; la segunda unidad para escribir el poema; y así sucesivamente. Esto es:

<i>Unidades:</i>		
primera.....	1°	} fines
segunda.....	2°	
tercera .....	3°	
cuarta.....	4°	
quinta.....	5°	

Observemos, entonces, que la unidad 1 se valora en cuanto sirve como medio para llegar al fin 1° ; la unidad 2, en cuanto sirve para el 2° , y así sucesivamente. Ahora bien: la última unidad es designada unidad marginal, y el valor de dicha unidad, valor marginal. Se infiere entonces que a medida que aumenta el número de unidades, el valor de la última unidad va descendiendo, pues es la que se utiliza para satisfacer la finalidad menos valorada en la escala valorativa del sujeto; por lo contrario, si el número de unidades decrece, el valor de la unidad marginal aumenta. Ahora bien: supongamos entonces que el número de unidades desciende en una unidad (de 5 a 4), *pudiendo ser cualquiera de las 5 unidades la eliminada*. En ese caso, ¿qué necesidad dejará de satisfacer el sujeto actuante? Dada la escala valorativa de fines, *libremente establecida*, se dejará de satisfacer la necesidad implicada por el 5° fin (la quinta necesidad), pues es la menos valorada, por cuanto el sujeto actuante ya ha establecido que prefiere satisfacer la cuarta necesidad en lugar de la quinta, en el caso de optar (reitero, debido a la estructura de la escala valorativa). Entonces, dado que ante la eliminación de *cualquier* unidad, el sujeto actuante deja de satisfacer la última unidad (unidad marginal), entonces concluimos que el valor de cada unidad es igual al valor de la unidad marginal; esto es, igual al valor marginal. Y habíamos establecido que a medida que aumenta el número de unidades, el valor marginal desciende; contrariamente, si desciende el número de unidades, aumenta el valor marginal. Por ende, si el valor de cada unidad es igual al valor de la unidad marginal, y el valor marginal desciende si aumenta el número de unidades, se concluye que el valor de cada unidad desciende si aumenta el número de unidades y aumenta si desciende el número de unidades. Tal es la ley de la utilidad marginal. Se expresa también de la forma en la que hemos enunciado el teorema.

*Anexo.* La noción de *unidad* es clave aquí para entender este teorema. Hay una objeción habitual a la ley de la utilidad marginal que sostiene que si una persona tiene cinco unidades, y al agregarse una sexta la persona puede llegar con ese conjunto de seis a objetivos que antes no podía llegar con sólo cinco, entonces las seis unidades valen más que las cinco y la utilidad marginal decreciente no se cumple. La respuesta habitual es que ese conjunto de seis se ha convertido en ese caso en una nueva unidad que debe ser reasignada a los fines de la persona actuante, y es por ende falso que haya en ese caso una unidad adicional que vale más y no menos. Es muy profunda, empero, la observación de Nozick, quien sostiene que es lógicamente posible la existencia de una persona actuante para lo cual cada unidad adicional implique la existencia de una nueva unidad que debe ser reasignada.<sup>45</sup> Por supuesto que eso es lógicamente posible. Lo cual, reiteramos, no permite decir que la ley de la utilidad marginal no se cumple, porque en ese caso tendríamos el caso de una persona que siempre se enfrenta con la existencia de sólo una unidad, que será asignada al fin prioritario, como la ley establece. Tal vez Nozick, sin advertirlo, esté manejando una noción de esta ley más objetiva que subjetiva, en la cual la

<sup>45</sup> R. Nozick, op. cit. P. 369.

sola “visualización” de la presencia física de una unidad adicional implicaría una disminución del valor de ésta.<sup>46</sup> Pero hemos visto que lo que es una unidad adicional es una cuestión subjetiva, dependiente de lo que el sujeto actuante asigne como unidad. Por supuesto, esto implica una restricción en la capacidad predictiva de la ciencia económica, en el sentido de que la presencia física de más unidades no nos permite inferir que necesariamente éstas serán más unidades praxeológicamente consideradas. Y creo que Nozick apunta a eso, y precisamente los problemas epistemológicos que enunciaremos hacia el final de nuestra tesis.

*Anexo 2.* Nozick también ha objetado lo siguiente: según la escuela austríaca, la acción humana implica que no podemos usar en praxeología (y en economía) la noción de *indiferencia*, pues el agente, al actuar, opta, elige, y eso implica que no ha habido “indiferencia” ante la alternativa: si hay acción, no hay indiferencia. Sin embargo – observa Nozick – la escuela austríaca necesita la noción de indiferencia en su análisis, dado que en la ley de la utilidad marginal cada unidad, por ser tal, puede ser sustituida por la otra, y en ese sentido una es “indiferente” a la otra.<sup>47</sup>

Creemos que la aguda observación del eminente filósofo de Harvard se resuelve en una cuestión terminológica. El concepto de lo “indiferente” es utilizado de modo distinto en ambos casos. Cuando la persona elige entre *a* y *b*, optando por *a* – por ejemplo – , *a* no es indiferente a *b* precisamente porque ha sido elegida, y no habría sido elegida si la persona no le hubiera otorgado un valor mayor que a *b*. Vimos que justamente es ésta, también, la noción de “indiferencia” que maneja Santo Tomás cuando demuestra por el absurdo el principio de finalidad, como vimos en el sistema 1. En cambio, en la serie de unidades que son asignadas a la escala valorativa – por ejemplo –, el concepto que se maneja es que una hoja puede sustituir a otra, y esto, también subjetivamente considerado. Por supuesto, cuando la persona realiza la acción de tomar en sus manos una de las hojas de papel y utilizarla, ha optado por esa hoja de papel, pero no porque sea un bien distinto, sino porque previamente las dispuso “indiferentemente” (esto es, y por ejemplo, una sobre la otra en su escritorio) con la previa decisión de tomar luego la primera que aparecía en la pila de hojas que tenía sobre su escritorio. Para llegar al fondo del ejemplo que estamos dando, digamos que, en el momento de tomar una hoja entre sus manos, la persona *opta* por la primera hoja de la pila de papel porque le es más cómodo que tomar la última; empero, cada unidad es intercambiable en el sentido de que la ha dispuesto indiferentemente en el momento de colocarlas en el escritorio. Creemos que esto explica los diferentes sentidos en los cuales la palabra “indiferente” es usada en cada caso.

**Teorema 10.** A medida que aumenta la cuantía de unidades de un factor de producción, la productividad marginal de cada unidad tiende a descender.

*Demostración.* Este teorema resulta de la aplicación de la ley de utilidad marginal de los factores de producción, se denomina producto marginal a la cuantía de producción perdida por la eliminación de la unidad marginal en una determinada cuantía de unidades de un factor de producción. Y el valor atribuido a la unidad marginal se denomina valor

---

<sup>46</sup> Agradecemos a Esteban F. Thomsen sus comentarios respecto de esta cuestión.

<sup>47</sup> Op. cit. , pp. 370-371.



del producto marginal (MVP: marginal value product) o productividad marginal.<sup>48</sup> Luego, de la ley de utilidad marginal se desprende que a medida que aumenta la cuantía de unidades de un factor de producción, la productividad marginal de cada unidad tenderá a descender. Lo contrario sucede si la cuantía de unidades disminuye. O sea que la productividad marginal es la utilidad marginal de los factores de producción.

**Teorema 11.** A medida que aumenta la productividad marginal, tiende a aumentar el producto marginal. Lo contrario sucede si la productividad marginal disminuye.

*Demostración.* Baste recordar que la unidad marginal está asignada al fin menos valorado en la escala valorativa del sujeto actuante. Y en los factores de producción, la unidad marginal es la que “produce menos” en el sentido de que está asignada a la necesidad menos valorada por el sujeto actuante. Luego, si aumentó la productividad marginal, eso significa que ha disminuido el número de unidades, y por ende la unidad marginal se asigna a necesidades más urgentes (más altas en la escala valorativa del sujeto actuante). Por ende, el producto marginal aumenta; esto es, la cuantía de producción perdida por la eliminación de la unidad marginal será mayor.

**Teorema 12.** Un cambio en el valor de determinado bien ocasiona un cambio en el valor de un factor de producción completamente específico destinado a ese bien mayor que en el valor de un factor de producción no-completamente específico destinado a ese bien.

*Demostración.* Los factores de producción pueden diferir entre sí en cuanto a su *grado de especificidad*, esto es, su grado de capacidad para ser usados en la producción de más de un determinado producto. Cuando un factor de producción contribuye a producir un determinado producto y sólo uno, entonces dicho factor es *completamente específico*. Y cuanto menos específico es un factor, entonces es más *convertible* de un uso a otro. Ahora bien, recordemos el teorema 7: los factores de producción son valuados en razón de su utilidad para producir los bienes de consumo o para producir otros bienes de producción. Luego, si el factor de producción A es completamente específico con respecto al bien B, A es valorado sólo en razón de su utilidad para producir el bien B; luego, si B deja de ser deseado, A dejará de ser valorado totalmente; lo cual no necesariamente sucederá en el caso de que A fuera no-completamente específico con respecto a B, en cuyo caso A es convertible a otro uso (potencialidad que sigue otorgando a A un valor potencial). A ese mantenimiento de un valor potencial es a lo que llamamos un cambio de valuación menor de lo que hubiese sido en el caso de que A fuese completamente específico.

**Teorema 13.** La utilidad marginal del producto del factor de producción trabajo<sup>49</sup> tiende a variar en relación inversa con la utilidad marginal del descanso.

---

<sup>48</sup> Murray N. Rothbard, *Man, Economy and State; a Treatise on Economic Principles*, Nash Publishing, Los Angeles, 1970, cap. 1, 6.

<sup>49</sup> Nos referimos al tipo de trabajo que Mises denomina “extroversivo”: el trabajo realizado porque se valora más el fruto del trabajo que el placer del ocio (*La acción humana*, op. cit., cap. XXI, 1).

*Demostración.* Para aumentar la producción el hombre puede elegir incrementar el factor de producción trabajo, lo cual implica una restricción del consumo del bien *descanso*, definido éste como aquella acción que no se realiza como trabajo extroversivo. A medida que aumenta la utilización del factor de producción trabajo, disminuirá, por ende, la cuantía de unidades del bien descanso. La utilidad marginal del bien descanso, por ende, la cuantía de unidades del bien descanso. La utilidad marginal del bien descanso, por ende, comenzará a aumentar. Cuando dicha utilidad marginal sea mayor que la utilidad marginal del bien producido por el factor trabajo, entonces el sujeto actuante cesará de emplear factor trabajo. Comenzará pues a consumir descanso. A medida que aumente el número de horas de descanso (o a medida que aumente el número de unidades de descanso) la utilidad marginal del bien descanso descenderá; la cuantía de unidades de bienes de los que dispone el sujeto es menor de lo que sería de haber empleado factor trabajo; consecuentemente, la utilidad marginal de dichos productos del factor trabajo se incrementa; cuando dicha utilidad marginal sea mayor que la del descanso (que había comenzado a descender) el sujeto actuante comenzará a emplear factor trabajo nuevamente.

**Teorema 14.** Cuando la cuantía de factores complementarios de producción permanece constante, existe siempre un punto óptimo del factor variable (ley del rendimiento decreciente).

*Demostración.* Como establecimos en el teorema 8, debe haber más de un factor de producción (en las acciones transeúntes). A dichos factores de producción, que cooperan en la producción, se los llama entre sí complementarios. Supongamos entonces que tres factores complementarios, X, Y, Z, cooperan en la producción de la cantidad  $p$  del bien P. La cantidad de X es  $a$ ; la de Y,  $b$ ; y la de Z,  $c$ . Supongamos entonces que las cantidades  $b$  y  $c$  permanecen invariables. Entonces habrá un óptimo para la variación del aumento de  $a$ . ¿Qué sucedería si no hubiese tal óptimo? Pues que la producción de P podría incrementarse tanto como  $a$  se incrementase. O sea que cualquier aumento de  $p$  puede lograrse por un simple aumento de  $a$ . Lo cual implica que el factor X es perfectamente sustituyente de los factores Y y Z.<sup>50</sup> Lo cual implica que P podría producirse sólo con X. Pero eso contradice el teorema 8. O sea, llegamos a un absurdo partiendo del hecho de que no hay un óptimo. Luego, debe haber un óptimo en la variación del factor variable frente a los factores complementarios constantes.

**Teorema 15.** Toda acción humana transcurre en el tiempo, dividida en tres períodos temporales: período de producción, período de duración de la utilidad y período de provisión.<sup>51</sup>

*Demostración.* El pasaje de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria implica, como está implícito en el axioma central y se explicó en los fundamentos, un movimiento, esto es, un paso sucesivo de la potencia al acto, cuya medición es el tiempo. Por eso toda acción humana transcurre en el tiempo. Distinguiremos al respecto tres

---

<sup>50</sup> M. N. Rothbard, op. cit., cap. 1, 6.

<sup>51</sup> Idem, cap. 1, 4.

momentos, en una acción determinada: período *previo* a la acción; período *durante* el cual la acción se efectúa, y período *posterior* a la acción. Es decir:

---

A/ B/ período previo	acción	período posterior
-------------------------------	--------	----------------------

“AB” señala el período de producción, período que abarca desde el comienzo de la acción hasta que ésta alcanza su fin. Este período, en algunos casos, puede dividirse en dos: AB1: período laborable, en el cual se emplea factor trabajo (extroversivo), y AB2: período de maduración, donde se emplea factor trabajo y se espera hasta que lo realizado en AB1 rinda sus frutos.

La extensión de tiempo en la cual el bien alcanzado por la acción (todo agente obra por un bien) satisfará las carencias del agente se denomina *período de duración de la utilidad*. Y el período de tiempo u horizonte de tiempo durante el cual el agente planea satisfacer sus necesidades con los frutos de sus acciones se denomina *período de provisión*. Este período puede tener muy diversas duraciones según el sujeto actuante. Algunos planean por unos días; otros, por largos años de sus vidas.

**Teorema 16.** Invariantes las restantes circunstancias, el hombre prefiere consumir un determinado bien en el presente a optar por consumir ese mismo bien en el futuro.<sup>52</sup> (Ley de preferencia temporal.)

*Demostración.* Si en la opción de consumir un determinado bien en el presente o en el futuro (lo último implica postergar el consumo), el sujeto actuante opta por la segunda posibilidad, eso significa que se ha atribuido a ese bien un valor adicional a su consumo en el presente que lo hace más apetecible en el futuro que en el presente. Si dicho valor adicional no fuese otorgado – a lo cual se alude con “invariantes las restantes circunstancias” –, entonces el sujeto actuante preferirá el bien en el presente – o sea, carecerá de motivo para postergar su consumo –. Este teorema se denomina ley de la preferencia temporal.

*Anexo.* Las objeciones realizadas por Nozick<sup>53</sup> a las demostraciones de Rothbard y Mises de este teorema no afectan a nuestra demostración.

**Teorema 17.** El interés originario tiende a ser directamente proporcional a la preferencia por el bien presente.

*Demostración.* Del teorema anterior se desprende la noción de *interés originario*. El interés originario es precisamente el valor adicional que se le da al bien en el futuro y que decide por tanto al sujeto actuante a postergar su consumo de dicho bien para el futuro.

---

<sup>52</sup> El enunciado y la demostración de este teorema – demostración que difiere de la habitualmente utilizada (por el absurdo)– me han sido sugeridos oralmente por María Mercedes Jaime, estudiante de filosofía en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Pero, desde luego, mía es la responsabilidad de cualquier error que se pueda haber cometido.

<sup>53</sup> Op. cit., p. 378.

Todo acto de restricción de consumo se denomina *ahorro*. El interés originario puede ser por tanto definido también como la diferencia positiva entre el valor que el sujeto actuante otorga a un bien en el presente y el valor que el mismo sujeto otorga al mismo bien en el futuro.<sup>54</sup> Se desprende por ende que cuanto más valore el sujeto actuante el bien presente con respecto al bien futuro, mayor deberá ser la cuantía de interés originario para decidirlo a postergar su consumo. Si, por ejemplo, el sujeto actuante estuviese convencido de que mañana es el fin del mundo, el interés originario para dicho sujeto actuante tendería a ser infinito.

**Teorema 18.** El interés originario establece la proporción consumo presente-consumo futuro del sujeto actuante.

*Demostración.* Este teorema es un claro corolario de los dos teoremas anteriores. El grado de preferencia del bien en el presente determinará el grado de interés originario, el que a su vez determinará cuánto está el sujeto actuante dispuesto a consumir en el presente y cuánto está dispuesto a abstenerse de consumo presente y consumir en el futuro.

**Teorema 19.** En toda acción humana que implique la construcción del factor capital, hay una determinada cuantía de interés originario.<sup>55</sup>

*Demostración.* Supongamos que un determinado sujeto actuante divide el día en recoger dos frutas por hora durante diez horas y en descansar las catorce restantes. Ahora bien: el factor de producción capital es un factor de producción producido a su vez por la combinación de los dos factores originarios (trabajo y recursos naturales), que tiene la característica de aumentar la productividad (relación entre la cuantía de producción y el tiempo empleado para producirla) del factor trabajo. El sujeto actuante observa entonces que él podría obtener cinco frutas por hora en vez de dos frutas por hora si contara con el bien de capital apropiado para obtener cinco frutas por hora; digamos, el bien de capital A. O sea, una herramienta; un instrumento apropiado para conseguir aumentar su productividad, que se comportará como causa eficiente instrumental con respecto al fin de su acción. Supongamos que el sujeto actuante se decide a encarar la fabricación del bien de capital. Para ello, debe realizar un acto de abstención del consumo de frutas y/o descanso, pues parte del tiempo que antes utilizaba para ello (recordemos que el tiempo es un bien escaso también) debe emplearlo en la fabricación del bien de capital. Supongamos que el sujeto actuante utiliza cinco de las diez horas empleadas para las frutas. Consumirá entonces menos frutas (a dos frutas por hora, recogerá y consumirá a hora diez frutas). Hay allí un acto de abstención de consumo; por lo tanto, de ahorro. Pero el sujeto actuante ha realizado tal acto de ahorro porque ha previsto que el bien A

---

<sup>54</sup> Véase Mises, *La acción humana* (op. cit.), cap. XIX, punto 2: “El interés originario es igual a la razón existente entre el valor atribuido a satisfacer una necesidad en el inmediato futuro y el valor atribuido a dicha satisfacción en momentos futuros más distantes”. (Inglés original: “*Originary interest is the ratio of the value assigned to want satisfaction in the immediate future and the value assigned to want satisfaction in remote periods of the future*”; op. cit.)

<sup>55</sup> Con este teorema iniciamos el análisis praxeológico de la formación del capital. Véase, al respecto, Rothbard, op. cit., cap. 1, punto 9; y Alberto Banegas Lynch (h), *Fundamentos de análisis económico*, Eudeba, Buenos Aires, 1981 (sexta edición), cap. VIII.

(capital) le permitirá recoger y consumir cinco frutas por hora. Y tal es el valor adicional, la tasa de interés originario que decide al sujeto a postergar su consumo para el futuro: la diferencia de dos frutas por hora hoy vs. cinco frutas por hora mañana. Por lo tanto, vemos cómo en la fabricación de un bien capital está implícita una determinada cuantía de interés originario.

**Teorema 20.** El ahorro es condición necesaria para la inversión, y ésta tiende a estar en relación directa con la cuantía de ahorro previo.

*Demostración.* Hemos visto que el ahorro efectuado le permite al sujeto actuante encarar la fabricación del bien de capital. Esa utilización de los recursos que el acto de ahorro deja disponibles (en este caso, trabajo y recursos naturales) para la fabricación de nuevo capital (y por ende de nuevos bienes de consumo) se denomina *inversión*. Obvia consecuencia, por tanto: el ahorro es condición necesaria para la inversión. Esto es: sólo si hay ahorro, hay inversión.<sup>56</sup> Segunda consecuencia: según la cuantía de ahorro que el sujeto actuante haya efectuado, será la capacidad de inversión de la que disponga. A una menor cuantía de ahorro corresponderá una menor cuantía de inversión y a una mayor cuantía de ahorro corresponderá una mayor cuantía potencial de inversión.

**Teorema 21.** Tanto el ahorro como la inversión están determinados por la preferencia temporal del sujeto actuante.

*Demostración.* La preferencia temporal del sujeto actuante establece el interés originario (teoremas 16, 17 y 18). O sea que según la cuantía de preferencia por el bien en el presente resultará la cuantía de interés originario, el cual a su vez (teorema 18) establece la proporción consumo presente-consumo futuro del sujeto actuante. Y según esa proporción será la cuantía de abstención de consumo (ahorro) que el sujeto actuante está dispuesto a efectuar. Y también de la cuantía de interés originario, que determina la aludida proporción, resultará la cuantía de inversión que el sujeto actuante esté dispuesto a efectuar; utilizando el antecedente de un condicional ya dado como ejemplo, podemos decir que si el sujeto actuante estuviera convencido de que mañana es el fin del mundo, la cuantía de inversión tendería a cero (y la cuantía de interés originario a infinito).

**Teorema 22.** El ahorro es la condición necesaria para la fabricación de nuevo capital.<sup>57</sup>

*Demostración.* Recuérdese la definición dada de inversión. Se desprende de dicha definición que la inversión es condición necesaria para la fabricación de nuevo capital. Pero, a su vez, el ahorro es condición necesaria para la inversión (teorema 20). Luego, el ahorro es condición necesaria para la fabricación de nuevo capital.

---

<sup>56</sup> Observemos que tal es un ejemplo de la expresión de un teorema en la forma de un condicional fáctico-analítico (véase capítulo 3).

<sup>57</sup> Según las premisas que venimos estableciendo, es éste un teorema cuya demostración es tan obvia que podrá darse por tácito. Pero téngase en cuenta que gran parte de la miseria y pobreza que sufren nuestros semejantes es a causa del desconocimiento de estas “obvias” leyes.

*Anexo.* Obsérvese que estos tres juicios fáctico-analíticos se desprenden de los teoremas 20 y 22: 1. Sólo si hay ahorro, entonces hay inversión. 2. Sólo si hay inversión, entonces hay nuevo capital. 3. Sólo si hay ahorro, entonces hay nuevo capital.

**Teorema 23.** De la preferencia temporal del sujeto actuante dependen estas tres posibilidades, una vez fabricado el bien de capital: 1. Aumentar la cuantía de capital disponible. 2. Mantener la cuantía de capital. 3. Consumir su capital.

*Demostración.* Recordemos que el bien de capital implica poder fabricar más en menos tiempo (aumento de productividad). Volvamos entonces al sujeto actuante del teorema 19. Una vez realizada la inversión y obtenido el bien de capital, el sujeto actuante podrá recoger y consumir, a cinco frutas por hora, veinte frutas en cuatro horas, por ejemplo. Sigue descansando catorce horas y le quedan seis horas libres. O sea que los bienes de capital permiten la obtención de estos tres efectos: *aumentar la cuantía de bienes y servicios disponibles* (de dos frutas por hora a cinco frutas por hora); *reducir la jornada laboral* (de veinte frutas en diez horas a veinte frutas en cuatro horas); *aumentar las horas libres y/o período de descanso* (catorce horas de descanso + seis horas libres). Ahora bien: si el período de utilidad de los bienes de capital disponibles no es ilimitado, el sujeto actuante deberá elegir entre: realizar sucesivos actos de ahorro con el fin de reemplazar los bienes de capital que no sean utilizables, en cuyo caso puede optar por agregar mayor cuantía; o no realizar esos adicionales actos de ahorro, en cuyo caso se dice que el sujeto actuante “consume su capital”. Y dado que los actos de ahorro aludidos dependen de la preferencia temporal del sujeto actuante, se desprende que las tres posibilidades aludidas dependen de dicha preferencia temporal.

*Anexo.* Dichos actos adicionales de ahorro se denominan “amortización”. Es destacable también que el aumento de los bienes de capital tiene los siguientes efectos con respecto a los períodos temporales: en primer lugar, el aumento de la capitalización permite encarar la fabricación de nuevos bienes de capital con períodos de producción más largos, debido al aumento de la cuantía de tiempo disponible; y en segundo lugar, le aumenta al sujeto actuante el período de provisión, debido al aumento de bienes y servicios disponibles.<sup>58</sup>

**Teorema 24.** El valor de los factores de producción es igual al valor del producto marginal descontado (descontado el interés originario prevaleciente).

*Demostración.*<sup>59</sup> En toda utilización de un factor de producción está implicada la valorización de un bien futuro, que es el producto del factor de producción. Pero el factor de producción en cuanto tal es un bien presente. El valor del bien futuro siempre es igual al valor del bien presente más el interés originario (que es el valor adicional). Lo cual implica que el valor del bien presente es igual al valor del bien futuro menos el interés originario. Ahora bien: las unidades de los factores de producción, en cuanto tales, son bienes presentes. Quiere decir que su valor es igual al valor de su producto marginal (que es un bien futuro) menos la cuantía de interés originario, o sea descontando dicha cuantía. Por eso el valor de los factores de producción es igual al valor del producto marginal

---

<sup>58</sup> Aquí termina el análisis praxeológico de la formación del capital.

<sup>59</sup> Véase Rothbard, op. cit., cap. 6, punto 4. También cap. 7, punto 1.

(MVP) descontando (D) el interés originario prevaleciente; o sea: es igual a su DMVP (discounted marginal value product). Lo cual implica que a mayor tasa de interés, menor MVP.

### III

#### Aclaraciones epistemológicas

Una vez deducidos los teoremas praxeológicos, corresponde que, como anunciábamos en nuestra introducción, analicemos una serie de cuestiones cuya aclaración es indispensable para lograr una mayor claridad y distinción en nuestra tesis.

#### 1. La naturaleza filosófica y epistemológica del axioma central

Una primera cuestión, que ha sido muy discutida en la escuela austríaca de economía, es la naturaleza del axioma central praxeológico. Creemos que el esquema central desarrollado en los capítulos anteriores puede poner algo de orden en esta cuestión. En efecto, se discute si el axioma en cuestión (acción humana implica el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria) es *a priori* o *a posteriori*; evidente por sí mismo o no; si es necesario; si es tautológico; si es analítico; si es innato o experimental. Evidentemente, se mezclan allí muchas cuestiones de teoría del conocimiento, que deben aclararse con el fin de dar respuesta a estas cuestiones.

Si bien no es el fin de esta tesis describir otras posiciones – como se observa, estamos tratando de fundamentar y establecer la propia –, será útil, a los efectos de nuestra tesis, describir las posiciones habitualmente sostenidas en esta cuestión.

a) Ludwig von Mises sostiene que la acción humana concebida como conducta deliberada surge como una “categoría *a priori*”. Esta posición tiene obvias influencias kantianas; empero, Mises le da características propias. En Kant, las categorías son vacías de contenido; en Mises, en cambio, estas categorías *a priori*, que comprenden la lógica, las matemáticas y la praxeología, tienen en este último caso contenidos conceptuales concretos que son *a priori* dado que surgen de la introspección. De este modo fundamenta Mises la posibilidad de establecer a la praxeología como una ciencia deductiva, *a priori*, de la acción humana, independiente de cualquier tipo de análisis empírico.<sup>60</sup>

b) Rothbard, más aristotélicamente, sostiene que el axioma central de la praxeología es una proposición “evidente por sí misma” que no necesita ser demostrada, afirmando en forma explícita que no comparte la gnoseología kantiana, y que considera que estas proposiciones evidentes por sí mismas son “leyes de la realidad” que la inteligencia humana aprende del contacto con la experiencia cotidiana.<sup>61</sup> Podría decirse que esta posición concibe al axioma en cuestión como una *propositio per se nota*, evidente por el significado de sus términos, si bien Rothbard no utiliza dicha terminología.

---

<sup>60</sup> Véase *La acción humana* (op. cit.), cap. II, puntos 1, 2 y 3.

<sup>61</sup> Véase Rothbard, op. cit.; y *Praxeology: The Methodology of Austrian Economics*, en “The Foundations of Modern Austrian Economics”, E. Dolan (comp.), Institute for Humane Studies, 1976, p. 76.

c) Austríacos como M. Rizzo<sup>62</sup> y el eminente economista I. Kirzner<sup>63</sup> tienden también a concebir a el o los axiomas praxeológicos como evidentes por sí mismos, pero con una tendencia a usar casi como sinónimos los términos “*a priori*” y “evidente por sí mismo”, con lo cual su posición oscila entre una influencia kantiana y otra más aristotélica.

d) Todas estas posiciones, desde luego, carecen de sentido para una posición neopositivista, para la cual toda ciencia *no* formal, que informe sobre hechos, no puede ser *a priori*, porque si lo es, estamos en presencia de una ciencia formal (lógica y/o matemáticas) que no nos dice nada sobre el mundo. Sobre esta cuestión nos explayaremos más adelante.

No tenemos necesidad de realizar un largo análisis crítico de estas posiciones, no sólo porque no es el objetivo de nuestra tesis, sino también porque nuestras diferencias con dichas posiciones se evidenciarán por sí solas al plantear nuestra posición, que fundamentaremos con la ayuda de la gnoseología de Santo Tomás y de la epistemología contemporánea.

Comencemos diciendo que nuestra posición ya ha sido planteada y expuesta en los capítulos anteriores: ahora explicaremos lo que había quedado tácito e implícito.

Ante todo, vamos a aclarar algunos conceptos de teoría del conocimiento que habitualmente parecen mezclados y/o confundidos en esta cuestión.

*Primero:* Lo “*a priori*”, en sí mismo, sin hacer referencia a ninguna posición gnoseológica en particular, significa lo que es previo a la experiencia. Es un concepto gnoseológico un tanto difuso por cuanto está relacionado con lo que en cada caso se considere “la experiencia”, lo cual está a su vez en relación con la posición gnoseológica del autor que lo está empleando. En Kant, las categorías son *a priori* en cuanto son previas a la intuición sensible, la cual es la fuente de los contenidos concretos que, junto con las categorías, formarán el juicio sintético *a priori*.<sup>64</sup>

*Segundo:* Lo “necesario” es primariamente un concepto metafísico, en el sentido tomista de la palabra. Necesario es aquello que no puede no ser. Esto puede aplicarse más ontológicamente, o gnoseológicamente. En el primer caso tendremos la diferencia entre el ente necesario y el ente contingente, cuestión que vimos en el capítulo 1 al hablar del ente finito. Gnoseológicamente, lo “necesario” se aplica a la definición de juicio analítico, cuestión que veremos a continuación.

*Tercero:* Un juicio analítico es aquel cuyo predicado se desprende necesariamente del análisis del sujeto; esto es, el predicado no puede darse si se da el sujeto. Aplicado esto a las proposiciones hipotéticas o moleculares (condicionales, conjuntivas, disyuntivas, etcétera), diremos que una proposición hipotética analítica será aquella en la cual el segundo miembro de la proposición se desprende necesariamente del primer miembro. Aplicado esto a las condicionales, un condicional será analítico cuando el consecuente se desprende necesariamente del antecedente. Después veremos la importancia de esta particularización.

Una proposición sintética es lo contrario: aquella en la cual el predicado no se desprende necesariamente del análisis del sujeto. En ese caso decimos que se desprende *contingentemente*. *En este sentido* decimos que todo juicio analítico es necesario y todo juicio sintético es contingente. (Hemos destacado “en este sentido” para no excluir otras

<sup>62</sup> En “Praxeology and Econometrics. A Critique of Positive Economics”, en *New Directions in Austrian Economics*, Sheed Andrews and McMeel, Inc., Kansas City, 1978.

<sup>63</sup> En “On the Method of Austrian Economics”, en *The Foundations...* op. cit.

<sup>64</sup> Véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Introducción, y 2ª parte, libro I, Sopena, Buenos Aires, 1945.



alternativas, como es el caso de los juicios “sintéticos *a priori*” de Kant.) El análisis de los tipos de proposiciones hipotéticas es extensivo, *mutatis mutandis*, a los juicios sintéticos.

*Cuarto:* Un juicio es “evidente por sí mismo” cuando no necesita ser *demostrado*, desde el punto de vista lógico. En este sentido, lo evidente debe *ser mostrado mas no demostrado*. Cuáles juicios sean tales dependerá de lo que cada posición gnoseológica considere que no necesita ser demostrado.

*Quinto:* Una proposición “tautológica” es propiamente una noción lógico-formal que no hace referencia a contenidos concretos de información. Es definida como una proposición molecular lógicamente verdadera (o sea que su verdad se determina por métodos algorítmicos puramente lógicos). Ejemplo:  $[(p \rightarrow q) \cdot p] \rightarrow q$ .<sup>65</sup>

*Sexto:* Lo anterior nos sirve para aclarar la diferencia entre una proposición *formal* y una *fáctica*. Contemporáneamente, una proposición formal corresponde a la matemática o a la lógica, en cuyo caso describe sólo relaciones sintácticas entre signos;<sup>66</sup> y de modo más tradicional, este nivel correspondería a lo que en la escolástica se llamó *segundas intenciones*.<sup>67</sup> Estas proposiciones no nos dan información sobre hechos del mundo, cosa que sí hacen las fácticas. La gran divisoria de aguas se presenta en este punto, tanto gnoseológica como epistemológicamente. No es lugar esta tesis para hacer un resumen de la historia de la filosofía, pero recordemos que, en la historia de la filosofía moderna, la línea racionalista tiene, como ideal de conocimiento, juicios sobre el mundo (fácticos) que son “analíticos *a priori*”, minimizando completamente el papel del conocimiento empírico, mientras que la línea empirista coloca como único conocimiento posible a los juicios “sintéticos *a posteriori*”. El exponente más coherente de esta última posición es Hume, en quien se encontraban casi todas las posiciones sostenidas luego por el neopositivismo.<sup>68</sup> Esta posición deriva precisamente, como ya dijimos, en la negación total de la posibilidad de elaborar juicios sobre el mundo que sean necesarios: toda proposición debe ser verificable empíricamente o de lo contrario carece de sentido. Por lo tanto, para esta posición, lo “analítico”, o “necesario”, o *a priori* queda reservado, en caso de que se utilice esa terminología,<sup>69</sup> a sólo las ciencias formales (lógica y matemáticas). Sin llegar a ubicarse en el racionalismo, se ubican empero en una posición intermedia Kant (la ciencia está conformada por juicios sintéticos *a priori*) y el *intelectualismo* de Santo Tomás, quien combina armónicamente sentidos e inteligencia en una posición realista. Para esta última posición, por ende, será posible algún tipo de juicio “necesario” en la ciencias fácticas. Volveremos más adelante a analizar esta posición.

*Séptimo:* Según lo visto, puede deducirse que no es lo mismo lo *a priori*, lo *analítico*, lo *necesario* y lo *tautológico*, cuyas significaciones se presentan a veces mezcladas en las discusiones sobre la naturaleza del axioma praxeológico. Un juicio analítico es necesario, por definición. *Puede ser a priori o a posteriori*, en relación con la gnoseología que se

---

<sup>65</sup> Sobre la relación entre lo necesario, lo *a priori* y lo analítico, véase S. A. Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1972, y S. Haak, *Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid, 1982, citando a su vez a W. W. Quine, pp. 194-199.

<sup>66</sup> Véase Colacilli de Muro, op. cit., p. 20, citando a C. Morris y su *Teoría de los signos*.

<sup>67</sup> Sobre este tema, remitimos a nuestra tesis de licenciatura *La unidad de la teoría lógica en su forma matemática y en su forma no-matemática*, presentada a la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino en 1984. (Publicada en UNSTA en 1988.)

<sup>68</sup> Véase A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, F. C. E., México-Madrid-Buenos Aires, 1965.

<sup>69</sup> Véanse sobre este tema las reflexiones de Kripke, en op. cit.

esté utilizando en el contexto. Dependerá de cuál sea el factor experimental del cual se considere independiente al juicio en cuestión. (Por ejemplo, ya vimos que para Rothbard el axioma praxeológico es necesario, pero no *a priori* en sentido kantiano.) Y *puede* ser tautológico o no según se quiera extender o no el sentido propio de lo tautológico (lógico-formal) analógicamente a un juicio fáctico-analítico; este problema no existe para el neopositivismo, pues esa extensión sería ilícita: lo analítico (en caso de utilizar esa terminología) puede ser sólo formal y por ende será también tautológico, si bien debe tenerse en cuenta que no toda ley lógica es una tautología.

*Octavo:* Volvamos al tema que comenzamos a aclarar en el punto sexto. Dijimos que el intelectualismo tomista es un realismo no racionalista ni empirista. Eso significa que, para Santo Tomás, el conocimiento comienza en la experiencia sensible *pero no se queda ni se agota* allí. Una vez que la imaginación y la cogitativa le presentan la imagen sensible a la inteligencia, ésta – por medio del intelecto agente –<sup>70</sup> *abstrae* la esencia del objeto, que es universalizable. Esto implica que el conocimiento de una esencia – que, por otra parte, no es en Santo Tomás nada *a priori*, si por tal se entiende lo previo a *toda* experiencia. Pero, una vez que se *abstrae* la esencia, la inteligencia puede *inferir* algunas propiedades a partir de esa esencia, y eso sí será *a priori* de la experiencia sensible. Luego, no hay en Santo Tomás un *a priori* en el sentido kantiano; pero sí hay todo un campo de conocimientos que dependen de la abstracción intelectual comentada y que no dependen ya de la experiencia sensible común o de la experimentación científica. Todos los análisis realizados en el capítulo 1 son un ejemplo de esta forma de conocimiento.<sup>70a</sup>

*Noveno:* La teoría de Santo Tomás sobre la abstracción y el conocimiento de las esencias proporciona las bases para la posibilidad de juicios analíticos que informen sobre hechos, pues el campo de los hechos corresponden también las esencias analizadas intelectualmente.<sup>71</sup> Según esto, podemos dividir las proposiciones hipotéticas condicionales (si tal cosa, tal otra) en condicionales fáctico-analíticas y fáctico-sintéticas. A las primeras corresponderán aquellas cuyo consecuente se desprende necesariamente del antecedente. Las fáctico-sintéticas, en cambio, son aquellas en las cuales el desprendimiento del consecuente no es necesario. Siempre que el método empleado sea hipotético-deductivo, estamos en presencia de condicionales fáctico-sintéticas, aunque se haya utilizado el método axiomático en la deducción de las consecuencias de la hipótesis.

Las condicionales fáctico-analíticas pueden dividirse en: *a)* puras; *b)* con mezcla de tautologías lógicas. Estas últimas son las más frecuentes. Las primeras surgen del ejercicio directo de la contemplación intelectual. Las segundas incluyen tautologías y leyes lógicas en el proceso de derivación. Las condicionales fáctico-analíticas de la praxeología son de este tipo.

Los nueve puntos analizados nos permiten sistematizar nuestra concepción del axioma central de la praxeología.

---

<sup>70</sup> Véase *Suma Teológica*, I, Q. 79.

<sup>70a</sup> Sobre el caso del jesuita Maréchal y el problema kantiano, remitimos a nuestro breve comentario “La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises”, en *Libertas* 5 (Mayo de 1986).

<sup>71</sup> La filosofía contemporánea ha remarcado este tema sobre todo a través de la obra de E. Husserl (véanse sus *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, Madrid, tomos 1 y 2, e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F. C. E., 1986, 3ª ed.; para un comentario tomista sobre Husserl, véase I. M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid, 1981, 14ª ed., y *La filosofía actual*, F.C.E., México, 1971, 8ª reimp.

Para establecer nuestra posición con mayor claridad, lo haremos planteando una serie de preguntas. Primera: ¿es el axioma praxeológico uno o varios? Hemos visto que es sólo uno. Segunda: ¿es el axioma praxeológico un concepto (como “acción racional”) o una proposición? Hemos visto que es una proposición, que consiste en una descripción de la acción humana. Tercera: ¿es el axioma praxeológico evidente por sí mismo? Ya hemos visto que es demostrado como teorema en el sistema 1, lo cual sería imposible si fuera por naturaleza evidente por sí mismo. Cuarta: ¿es “necesario”; “tautológico”; “analítico”; “innato”; “*a priori*”? Es “analítico” en cuanto que el predicado “implica el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria” se deriva necesariamente del análisis del sujeto “acción humana”. Es “necesario” en cuanto que es analítico, pero hemos visto que no es una necesidad en cuanto la proposición sea evidente por sí misma, sino en cuanto que un teorema que deriva necesariamente de las premisas del sistema 1: en ese sentido es necesario también. Es “tautológico” sólo en el sentido analógico en el que podemos extender dicho término a los juicios analíticos fácticos, pues corresponde propiamente a la lógica formal (en el sentido como la lógica formal define lo tautológico, lo cual ya vimos). No es “innato” si está fundamentado en el sistema gnoseológico de Santo Tomás, en el cual, como hemos visto, ninguna idea – y menos una proposición– es “innata” en el sentido del racionalismo clásico, sino que, como vimos, la inteligencia *abstrae* las esencias y/o propiedades esenciales de algunos objetos (no de todos) a partir de la imagen sensible presentada por la cogitativa. En este mismo sentido tampoco es *a priori*, si por tal se entiende una prescindencia total de toda experiencia sensible (esto es, un sentido más bien kantiano del *a priori*). Empero, la inteligencia, como hemos visto, a través del proceso de abstracción va más allá del dato sensible, y luego puede seguir razonando a partir de los datos intelectualmente elaborados de ese modo. Luego, aun en el sistema de Santo Tomás, puede haber dos sentidos del *a priori* que no son kantianos: *a)* todas las cuestiones que la inteligencia va analizando y elaborando a partir de su acto propio, una vez que la sensibilidad le ha presentado sus datos. Reitero que el capítulo 1 es un ejemplo de este tipo de procedimiento. La prudencia aconsejaría, sin embargo, para evitar confusiones, no utilizar el término “*a priori*” en este caso. *b)* Estas cuestiones que la inteligencia va analizando (cuestiones metafísicas, antropológicas, éticas, etcétera) están más allá de la experimentación científico-positiva. Y en este sentido – reiteramos: en este sentido – el axioma praxeológico, en cuanto es una verdad derivada del sistema filosófico tomista, es *a priori*.

Quinta, y finalmente, ¿qué significa decir que la proposición central de la praxeología es un “axioma”? Esto también ya fue plenamente aclarado. “Axioma” en la metodología contemporánea de las ciencias formales, no significa “evidente por sí mismo”, “*a priori*”, etcétera. Esto es: “axioma” no hace referencia a ningún sistema gnoseológico en particular. Es sólo una noción *formal* que significa: no demostrado en el sistema. Luego, el axioma praxeológico es axioma simplemente porque en el sistema de la praxeología está colocado como proposición no demostrada; su demostración y fundamentación corresponderán a otro sistema, que será el que lo fundamente.

Todo lo visto hasta ahora permite contestar con precisión a las inteligentes preguntas planteadas por el epistemólogo contemporáneo B. Caldwell, quien, en su artículo *Praxeology and its Critics: an Appraisal*<sup>72</sup> dice:

<sup>72</sup> En *History of Political Economy*, 16: 3, 1984.

*One may begin by asking, What are the basic postulates of praxeology? Clearly, the “fundamental axiom” that all human action is rational is to be included, but what about such categories as teleology and the valuation process, cause and effect, time, and the uncertainty of the future: are they equally fundamental? And just what is meant by such terms as “teleology” and “uncertainty”; their definitions are less precise than that of rationality in the Misesian system.*

Como vemos, con el análisis efectuado las preguntas de Caldwell están ya contestadas. Vamos a explicitarlas una vez más para una síntesis final: el axioma praxeológico es uno: la descripción de acción. Su “status epistemológico” es ser axioma; su “status gnoseológico” es ser teorema del sistema tomista, y por ende, ni “innato” en el sentido del racionalismo clásico, ni *a priori* en el sentido kantiano, ni *a posteriori* en el sentido del empirismo clásico. Forma parte, en cambio, de aquellas proposiciones demostradas a partir de las abstracciones fundamentales realizadas por la inteligencia a partir de la experiencia sensible. Por otra parte, cuestiones tales como causa y efecto, libre albedrío, carácter teleológico (finalista) de la acción humana son perfectamente fundamentadas y definidas en el metasisistema tomista que fundamenta al axioma (véase el capítulo 1). La incertidumbre del futuro y la valoración subjetiva son teoremas deducidos del axioma praxeológico (véase anexo 2 del teorema 3 y teorema 5, todos del sistema 2 de nuestra tesis).

## **2. La ubicación de la praxeología como ciencia en el contexto de la epistemología contemporánea**

Para completar nuestra caracterización de la praxeología como ciencia deductiva, debemos sintetizar el panorama actual de la epistemología. Para ello haremos una breve reseña de los diversos criterios de demarcación entre ciencia y no-ciencia. Como es obvio, no pretenderemos sustituir la excelente bibliografía introductoria que existe sobre este tema; la extensión de nuestro análisis es sólo la necesaria a efectos de nuestra tesis.

Si resumimos “terriblemente”, podríamos decir que originados en el análisis de las ciencias positivas, encontramos cuatro grandes criterios de demarcación entre la ciencia y la no-ciencia. El primero, que abarca muchos aspectos, y sobre el cual deberemos hacer varias distinciones, es el “inductivismo”. Los primeros atisbos de inducción son colocados por algunos autores en Aristóteles,<sup>73</sup> aunque en nuestra opinión éste se refería más bien a la inducción completa, que no caracteriza precisamente a lo que se buscó a partir de la modernidad. Como sabemos, es la insistencia de F. Bacon – con varios antecedentes medievales, como Roger Bacon y R. Grosseste –<sup>74</sup> en la inducción para la elaboración de leyes generales lo que marca el paso hacia la nueva concepción de la ciencia, a lo cual se agrega el aporte matemático por Descartes y la sistematización de ambos elementos por Galileo, conformando éste los primeros pasos del método hipotético-deductivo en su versión inductivista.<sup>75</sup> Un paso importantísimo (si bien indirecto a través de la gnoseología) agrega Hume al plantear decididamente la

<sup>73</sup> Véase J. Losee, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, 3ª ed.

<sup>74</sup> Véase Losee, op. cit., y É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 2ª reimp. 1976.

<sup>75</sup> Véase M. F. Sciacca, *Historia de la filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1954, y *Estudios sobre filosofía moderna*, Luis Miracle, 1964, caps. 17 y 1, 2ª parte, respectivamente.

imposibilidad de certeza absoluta cuando se aplica la inducción. Este punto no será tal vez del todo visto por Stuart Mill, a pesar de sus famosas tablas. Estas cuestiones alcanzan a depurarse con el surgimiento del neopositivismo,<sup>76</sup> cuyos representantes parecen reeditar a Hume pasándolo por los análisis contemporáneos de la lógica matemática. El neopositivismo se caracteriza sobretodo por dos cosas: *a)* establece ya con toda seguridad el carácter *probable* y *no-necesario* de la verificación de la hipótesis (“verificación probabilística de la hipótesis”), donde la inducción se establece pues plenamente como la moderna lógica la define, esto es, como una inferencia no-necesaria cuya conclusión tiene más generalidad que las premisas, y *b)* insiste en que todo aquello que no sea empíricamente verificable carece totalmente de cualquier tipo de significado.<sup>77</sup>

Con el neopositivismo, pues, se populariza lo que después aparece en manuales de epistemología como el método hipotético-deductivo en su versión inductivista habitual: si A entonces B; es así que B; luego, A, donde A es la o el conjunto de hipótesis; B, las consecuencias deductivamente derivadas de la hipótesis; “es así que B” es el momento donde, precisamente por inducción experimental y observacional, se verifican probabilísticamente las consecuencias de la hipótesis; y “luego A” es la hipótesis transformada en ley merced al paso anterior. Como vemos, la ley no sólo nunca puede ser necesaria porque la inducción incompleta por definición no lo es, sino porque el método implica en sí mismo la afirmación del antecedente del condicional a partir de la afirmación del consecuente, lo cual es una contingencia lógica.

Debemos decir, entre paréntesis, que el carácter provisional de las hipótesis científico-positivas había sido señalado por Santo Tomás en la *Suma Teológica*, I, Q. 32, a. I c.<sup>78</sup> Lamentablemente, ni Santo Tomás ni los tomistas de su tiempo sacaron todas las consecuencias epistemológicas de esta importante cuestión, lo cual fue una de las causas del drama cultural que significó “el caso Galileo”.

Pero volvamos a nuestro siglo. El neopositivismo tuvo un largo reinado, y aún lo tiene. Su influencia en la cultura y epistemología contemporáneas ha sido enorme, y en nuestra opinión constituye la más sofisticada versión del iluminismo racionalista. Pero, epistemológicamente, el neopositivismo – y la escuela de Viena sobre todo – reciben una cordial aunque impactante crítica con la obra de K. Popper.<sup>79</sup> Las críticas de Popper al inductivismo en general y al neopositivismo en particular se concentran en estos tres puntos: *a)* es imposible probar necesariamente una hipótesis mediante la inducción; *b)* no es posible tampoco una verificación *probabilística* de la hipótesis; *c)* el criterio de demarcación entre lo científico y lo metafísico no es la ausencia o no de significado, sino que sea falsable o no. un discurso metafísico puede ser racional y significativo aunque no sea falsable.

En nuestra opinión, la insistencia de Popper en la primera de sus críticas fue tal vez demasiado intensa en relación con el número de inductivistas que creyeron verdaderamente que la inducción proporcionaría un conocimiento necesario. Obviamente, estas cuestiones de historia de las ideas pueden discutirse hasta el infinito, pero si tuviéramos que enumerarlos, los inductivistas que creyeron tal cosa serían Bacon, Stuart

---

<sup>76</sup> Véase A. J. Ayer, op. cit.

<sup>77</sup> Véase sobre todo R. Carnap, *La antigua y la nueva lógica*, en A. J. Ayer, op. cit.

<sup>78</sup> Op. cit.

<sup>79</sup> Sus obras más importantes al respecto son: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1980, y *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1983.

Mill, y en algunos aspectos Whewell y Meyerson.<sup>80</sup> Pero los inductivistas más serios, que seguían la tradición del más profundo y coherente de los empiristas, D. Hume, siempre aclararon que, incluso por definición, la inducción no proporciona un conocimiento necesario. Veamos algunas citas: “[...] siempre estará abierta la posibilidad de que un nuevo ejemplo la refute [el autor se refiere a la hipótesis universal] y ello significa que los enunciados de esa clase nunca son verificables de un modo concluyente” (Ayer);<sup>81</sup> “El requisito de verificabilidad excluye todas las oraciones de forma universal, y, en consecuencia, todos los enunciados que pretenden expresar leyes generales; ya que éstas no pueden ser verificadas concluyentemente por un conjunto finito de datos observacionales” (Hempel);<sup>82</sup> “El hecho de que, en el mejor de los casos, los enunciados de la vida cotidiana y de la ciencia sólo puedan ser probables [...]” (Schilick);<sup>83</sup> “[...] Esta vez los experimentos muestran que la implicación contrastadora es verdadera. Pero este resultado favorable no prueba de un modo concluyente que la hipótesis sea verdadera[...]” (Hempel);<sup>84</sup> “Es necesario señalar aquí que, por muchas que sean las proposiciones singulares semejantes que logremos establecer, nunca tendremos derecho a considerar que se ha verificado concluyentemente la proposición universal” (Ayer);<sup>85</sup> “Cuanto más numerosos sean los hechos que confirman una hipótesis, cuanto mayor sea la precisión con que ella reconstruye los hechos, y cuanto más vastos sean los nuevos territorios a explorar, tanto más firme será nuestra creencia en ella, esto es, tanto mayor la *probabilidad* que le asignemos” (Bunge);<sup>86</sup> (la cursiva es nuestra); “[...] No podría formular esta ley *con toda certidumbre* sino sólo como una hipótesis, porque nadie puede afirmar que realmente *todo* par de puntos materiales se comporta de dicha manera, porque nadie puede observar todos los pares de puntos materiales” (Hahn<sup>87</sup> [hablando de los experimentos de Newton]); (parte de las cursivas son nuestras).

Por lo tanto, no creemos que significara ni signifique nada para el neopositivismo el hecho de decir que la inducción no proporciona certeza; su respuesta fue y es: “por supuesto”. La efectividad de las críticas de Popper se concentra en las *b* y *c*. La *c* tiene importancia filosófica y gnoseológica, y la *b* tiene importancia propiamente epistemológica. Popper demuestra con el cálculo de probabilidades en mano la imposibilidad de testear probablemente una hipótesis. Resumiendo mucho su argumentación,<sup>88</sup> Popper dice que cuanto mayor contenido empírico pretende abarcar una hipótesis – que es justamente lo que se desea – más improbable será. Esquemáticamente, una hipótesis que afirme  $a + b + c$  será más improbable que una que afirme  $a + b$ . Por otra parte, la lectura de Popper ayuda a reflexionar sobre el hecho de que la ignorancia sobre la cuantía de casos individuales imposibilita hablar de “probabilidad” incluso en un sentido muy laxo del término (o sea, no en su significado estricto en cálculo de probabilidades). Si de un 100 % de los casos una hipótesis se cumple para el 80 %, podemos afirmar que la hipótesis tiene un 80 % de probabilidad. Pero: ¿cómo sabemos si

<sup>80</sup> Véase J. Losee, op. cit.

<sup>81</sup> Op. cit.

<sup>82</sup> En *Filosofía de la ciencia natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

<sup>83</sup> En Ayer, op. cit.

<sup>84</sup> Op. cit.

<sup>85</sup> Op. cit.

<sup>86</sup> En *La ciencia, su método y su filosofía*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1981.

<sup>87</sup> En Ayer, op. cit.

<sup>88</sup> Véase *Conjeturas y refutaciones*, op. cit., caps. 10 y 11.

estamos ante el 100 % de los casos? Tomemos la afirmación: los metales se dilatan por el calor. Supongamos la de hecho imposible situación de que hayamos investigado *todos* los metales de nuestro planeta. ¿Cómo sabemos qué ocurre con los metales en el segundo siguiente de haber terminado nuestra investigación? ¿Y cómo sabemos qué ocurre con todos los metales en todo el universo?

Ante estos problemas, Popper elabora como alternativa epistemológica su teoría de la *falsación*, que causó gran impacto en la comunidad científica contemporánea. Una hipótesis es científica cuando admite la posibilidad de un caso singular que la falsee, esto es, que la contradiga. De este modo, no podemos saber con certeza si una hipótesis es verdadera, pero sí podríamos saber si es falsa, por la aplicación del *modus tollendo tollens*: si p, q; no q, no p, donde “p” es la hipótesis y “no q” es el momento en que se contradice con un hecho singular una o las consecuencias de la hipótesis.

Por supuesto, si se dice que la hipótesis es “probable” en el sentido de que *hasta ahora* no ha habido casos que la contradigan, entonces veríamos que en ese caso Popper no acepta el término “probable”, sino “corroboración”: una hipótesis falsable que hasta ahora no ha sido falseada, está “corroborada”. En este sentido, creemos que a veces es una cuestión de términos – y obsérvese que dijimos “a veces” – lo que separa a Popper de epistemólogos como C. Hempel, quien dice, por ejemplo: “[...] porque incluso si es el caso que todas las muestras de sales de sodio *hasta ahora* examinadas vuelven amarilla la llama de Bunsen, incluso en ese caso, queda la posibilidad de que se encuentren nuevos tipos de sal de sodio que no se ajusten a esa generalización”.<sup>89</sup> Y se agrega más abajo: “[...] Por esta razón, con frecuencia se dice que las premisas de una inferencia inductiva implican la conclusión sólo con un grado más o menos alto de probabilidad, mientras que las premisas de una inferencia deductiva implican la conclusión con certeza”.

Popper destierra de este modo del panorama epistemológico a la inducción y a la probabilidad, para concentrarse en la falsación y en la corroboración. Sin embargo, el esquema de Popper presentaba algunas dificultades. Algunas, internas. Por ejemplo, que las hipótesis a falsear se presentan a veces entrelazadas. Pues, si se da que si *a* y *b* entonces *c*, y se da que *no-c*, entonces ¿cuál descartamos, *a* o *b*? Otro problema es qué hacer con una hipótesis científica que consiste en un enunciado singular. Si nuestra hipótesis es, por ejemplo, “existe el hombre de las nieves”,<sup>90</sup> ¿cómo la falseamos?

Pero el esquema de Popper tenía otra dificultad más externa, que consistía en la evidencia de que la historia de la ciencia no se ajustaba – no se ajusta – al esquema de Popper. Los científicos no descartan una hipótesis ante el primer hecho que la contradiga. Es más, en ese caso, habitualmente, elaboran hipótesis auxiliares que después son claves en la elaboración de nuevas teorías y en el progreso de la ciencia. Entonces, parece que la historia de la ciencia no se ajusta en absoluto al esquema de Popper.

Esto produce una situación curiosa. Si la verificación probabilística de la hipótesis presenta graves dificultades, y si la corroboración popperiana también las presenta, entonces queda un gran interrogante en la búsqueda de un criterio racional para la ciencia. Excepto que dejemos de buscar qué deben los científicos hacer y tratemos de ver qué es lo que efectivamente hacen, con lo cual el énfasis epistemológico es puesto en la historia de la ciencia, y al parecer tal ha sido la propuesta de T. Kuhn, en su famoso libro

---

<sup>89</sup> Op. cit.

<sup>90</sup> Ayer, op. cit.

*La estructura de las revoluciones científicas.*<sup>91</sup> En nuestra opinión, Kuhn ha tratado de hacer una cierta abstracción del esquema del progreso científico a partir de un minucioso análisis de la historia de la ciencia. Según nuestra interpretación, para Kuhn la comunidad científica se maneja generalmente con una serie de hipótesis aceptadas, que conforman el “paradigma” de una ciencia en un determinado momento histórico. El o los paradigmas conforman la “ciencia normal” de un determinado momento histórico. A medida que se van acumulando las *anomalías* que contradicen los paradigmas, sin que las hipótesis auxiliares puedan hacer frente a las anomalías, la ciencia normal entra en *crisis*. La crisis entra en su fase resolutive cuando se presentan nuevas hipótesis que son aceptadas por la comunidad científica, lo cual constituye una revolución científica. El nuevo paradigma constituye la nueva ciencia normal, hasta que entra en crisis, y así sucesivamente.

Esta interesante y en principio convincente teoría de Kuhn tuvo, a nuestro juicio, fundamentalmente dos problemas. Reiteró, en primer lugar, mucho más agudamente, el tradicional conflicto entre historia y teoría de la ciencia, que al parecer se mueven en un círculo vicioso constante. Aparentemente, no sería posible analizar la historia de la ciencia sin tener un juicio previo, aunque mínimo, sobre qué es la ciencia, pues de lo contrario no se explica por qué en la historia de la ciencia se eligen determinados episodios para constituir esa historia de la ciencia. El hecho de que Kuhn explique su tesis, por ejemplo, con las crisis renacentistas entre el paradigma tolemaico y el nuevo paradigma copernicano-galileano, y no con la polémica entre San Anselmo y Santo Tomás sobre las pruebas de la existencia de Dios, implicaba ya una previa concepción en la mente de Kuhn sobre lo que “científico” *debía* ser. Pero, a su vez, la teoría de Kuhn fue muy útil para advertir a los epistemólogos que no era del todo provechoso lucubrar grandes teorías de demarcación que estuvieran fuera de todo contacto con lo que los científicos habitualmente *hacen*: la ciencia sigue su curso mientras los epistemólogos siguen debatiendo. Fue tal vez Lakatos quien resumió y tal vez resolvió este problema parafraseando a Kant: “La filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía: la historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia es ciega”.<sup>92</sup>

En segundo lugar, Kuhn parece haber difundido un cierto mensaje de desaliento a la comunidad epistemológica, en el sentido de que sería inútil buscar un criterio de demarcación entre la ciencia y la no-ciencia, más allá de la historia concreta de la ciencia. Si bien hay autores, como J. Losee<sup>93</sup> que rechazan explícitamente la difundida versión de “Kuhn el irracionalista”, sin embargo esta imagen del mensaje kuhniano, sea verdadera o no, se ha difundido mucho. Pero el caso es que los epistemólogos no se resignan a dejar librado al azar o a la arbitrariedad el paso que va desde el abandono hasta la aceptación de un paradigma. Imre Lakatos, tomando lo mejor de Popper, trató de dar una respuesta que satisfaga todos estos inconvenientes.

Lakatos lanzó su propuesta bajo el nombre de *programas de investigación científica*.<sup>94</sup> Un programa de investigación es análogo a lo que Kuhn llamaba un paradigma. Muy resumidamente, digamos que Lakatos divide su programa de

---

<sup>91</sup> F.C.E., México, 1985, 6ª reimpresión.

<sup>92</sup> En *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos, Madrid, 1982.

<sup>93</sup> Op. cit.

<sup>94</sup> Alianza Editorial, Madrid, 1983. Sobre Lakatos, véase: M. Blaug, *La metodología de la economía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, cap. 2; J.C. García Borrón, *Teoría del conocimiento y metodología de las ciencias*, Vicens-Vives, Barcelona, 1984; y O. Cornblit. “*Laissez-faire*, realidad y modelos económicos”, en *Libertas* 1.



investigación en un *núcleo central*, que por convención queda como *no falsable*, y un *cinturón protector*, formado por todas las hipótesis auxiliares constituidas para hacer frente a las anomalías. Dichas hipótesis son falsables. Cuando se producen variaciones en ese cinturón protector, como resultado de las falsaciones (producto de las anomalías), hay un criterio racional a seguir: la distinción entre *cambio teoréticamente progresivo* y *cambio teoréticamente degenerado*. Eso significa que si el cambio producido en los supuestos auxiliares permite predecir acontecimientos nuevos que resulten corroborados, entonces el cambio es teoréticamente progresivo y el programa es empíricamente progresivo. Si, en cambio, los cambios no predicen acontecimientos nuevos que sean corroborados, entonces el programa es teoréticamente degenerado y debe ser abandonado. Esto explica las revoluciones científicas: se producen cuando la comunidad científica se adhiere al programa teoréticamente progresivo.

El esquema de Lakatos presenta varias ventajas. En primer lugar, el núcleo central permite trabajar con hipótesis no falsables no por convención, sino porque en sí mismas no sean falsables, lo cual permite incorporar a la metodología científica cuestiones no empíricas que sin embargo pueden prestar una gran ayuda a la ciencia empírica en cuanto que legitiman su incorporación al “contexto de descubrimiento” de las hipótesis. Esto es un paso más al diálogo entre metafísica y ciencia, iniciado ya por Popper, lo cual aleja aun más del neopositivismo a la epistemología contemporánea.

En segundo lugar, el esquema de Lakatos da al falsacionismo, como él dice, una “sofisticación” que permite hacer frente a la principal dificultad del falsacionismo de Popper, que era su no adecuación a la historia de la ciencia. Lakatos responde por qué los científicos no rechazan una hipótesis ante la primera o no primera anomalía, sin que ello sea irracional. De este modo, se agrega a la “corroboración” popperiana un nuevo criterio. Aunque una hipótesis no sea corroborada en sí misma, sin embargo, si las consecuencias de sus hipótesis auxiliares permiten predecir hechos nuevos, entonces es todo el programa el que adquiere una “corroboración”.

Lo que en nuestra opinión no tuvo plena piensa aclaración en Lakatos es el problema de las proposiciones observacionales (juicios singulares que señalan hechos concretos). Esta cuestión es fundamental en epistemología, y en un sentido está tácita en todos los criterios de demarcación, y en otro sentido explícita. Es explícita porque desde los neopositivistas hasta Lakatos, el tema de los “enunciados elementales” ha dado tradicionales dolores de cabeza en cuanto a sus status lógico y epistemológico. Y es tácito en cuanto que constituyen el criterio último de demarcación del cual *parten* todos los epistemólogos, en general, aunque no conscientemente. Desde el principio, hemos visto que el problema pasa por el contexto de justificación de la hipótesis, y el gran papel lo juega allí lo *empírico*, en cuanto que son esos *juicios sobre hechos singulares empíricamente observables o medibles* los que tenían el papel decisivo; tanto en el neopositivismo, para verificar probabilísticamente la hipótesis, como en Popper, para falsear una hipótesis. Y también en Kuhn. En efecto, cuando preguntamos por qué Kuhn ponía su atención en la disputa Tolomeo-Copérnico y no en la disputa San Aselmo-Santo Tomás, la respuesta es para nosotros clara: Kuhn partía ya de que la ciencia, de algún modo, implica una *observación empírica*, sea la que fuere, que siempre se traduce en un juicio singular (que dicho juicio sea para verificar o falsear, o para que el programa sea “empíricamente progresivo” es otra cuestión); Kuhn no intentó siquiera analizar la otra disputa referida sencillamente porque el tema de cómo demostrar la existencia de Dios

está más allá de toda observación empírica. Como vemos, todos los criterios de demarcación analizados *parten* del juicio previo, no siempre sometido a crítica, de que en la ciencia debe entrar, de algún modo – lo que se discute es ese “algún modo” – la experiencia empírica. El único que explícitamente incorpora una parte no empírica al contexto de justificación es Lakatos, aunque no plenamente, ya que el núcleo central también puede ser abandonado cuando el programa es teóricamente degenerado, lo cual dependía de los cambios en el cinturón protector, que es empírico.

Y, en última instancia, el hecho de que este supuesto – que la ciencia es de algún modo empírica – haya sido aceptado por todos los criterios de demarcación que vimos es un triunfo del positivismo. Es, por lo tanto, desafiante pensar que estas discusiones sobre el criterio de demarcación son discusiones de una *parte* de la ciencia: la ciencia *positiva*, y que puede haber ciencias no empíricas, si, como decía Popper, un discurso puede ser racional y significativo aunque no sea falsable. El criterio de demarcación entre la ciencia y la no-ciencia pasaría, pues, por las características que debe tener un discurso racional y significativo para ser llamado científico. Todo lo cual está muy cercano a una cuestión terminológica. A este problema volveremos más adelante. Por ahora, sigamos con la cuestión anterior.

Para Lakatos, el tema de los enunciados observacionales tiene mucha importancia. Tanta, que alguna de sus clasificaciones epistemológicas se basan en esta cuestión. En una de sus críticas a lo que él llama “falsacionismo dogmático”, Lakatos se basa en una supuesta falta de certeza de la “base empírica” (constituida por los enunciados observacionales) para criticar dicho falsacionismo. Dice así: “[...] Pero incluso si existiera tal demarcación natural la lógica destruiría el segundo supuesto del falsacionismo dogmático, porque valor de verdad de las proposiciones ‘observacionales’ no puede ser deducido de forma indubitable: *ninguna proposición fáctica puede nunca ser probada mediante un experimento*. Las proposiciones sólo pueden ser derivadas a partir de otras proposiciones, no a partir de los hechos: no se pueden probar enunciados mediante experiencias, ‘como tampoco se pueden probar dando puñetazos sobre una mesa’. Ésta es una cuestión básica de la lógica elemental, pero relativamente pocos la comprenden incluso hoy en día”.<sup>95</sup> Sobre la base de esto, Lakatos expone una segunda versión del falsacionismo, llamado *metodológico*, donde la certeza de la fase empírica se acepta por *convención*, sobre la base de lo cual propone un *falsacionismo metodológico sofisticado*, cuyo desarrollo coincidirá con su metodología de los programas de investigación científica.

Lo que acabamos de citar de Lakatos es uno de los mejores ejemplos de lo que sucede con la epistemología librada a sí misma, sin diálogo con la gnoseología. La afirmación de que “las proposiciones sólo pueden ser derivadas a partir de otras proposiciones” presenta graves consecuencias gnoseológicas, que trataremos ahora de explicitar. Pero a tal punto la ciencia positiva sería imposible si no se concediera certeza a los enunciados observacionales, que Lakatos afirma más adelante – y creemos que contradictoriamente con la cita anterior – : “[...] por lo menos una parte de inesperado exceso de contenido de la teoría de Einstein fue *corroborado* de hecho (por ejemplo, mediante los experimentos de los eclipses)”.<sup>96</sup> Pero resulta que los eclipses sólo pueden ser observados a simple vista, con la ayuda de lentes especiales o telescopios. El hecho

---

<sup>95</sup> Op. cit. , p. 26.

<sup>96</sup> Op. cit. , p. 56.

del eclipse, y los enunciados que lo expresan, no pueden derivarse de ningún sistema de proposiciones. Por supuesto, alguien me podrá decir que, dado el falsacionismo metodológico, la base empírica se acepta por convención. Pero me imagino a mi vez lo que una mentalidad que guste de Feyerabend podrá pensar sobre la justificación de esa “convención”.

Realmente no sé si se ha advertido que en este punto la epistemología es totalmente dependiente de una gnoseología previa (sea la que fuere). La clave de la cuestión es que la epistemología no llega, con sus propios métodos, a la justificación de los enunciados observacionales. Dicha justificación no puede ser nunca una cuestión lógico-metodológica, precisamente porque no hay ninguna regla lógica de la cual pueden inferirse. Ahora bien: adviértase que decir que las proposiciones sólo pueden ser derivadas de otras proposiciones, lleva, necesariamente, al innatismo gnoseológico. Si *ninguna* proposición puede derivarse de los hechos, ¿de dónde surge el conocimiento? ¿De un conjunto de proposiciones innatas que poseemos ya al nacer? Y no creemos que pueda decirse que eso sería una salida “kantiana”, pues en Kant los datos de los sentidos desempeñan un papel *indispensable*: en Kant, la intuición sensible aporta los datos y el material que será después ordenado por las categorías, que en sí mismas no son “proposiciones”, pues son, por definición, sin contenido.

Por lo tanto, y aunque resulte extraño, la duda sobre la certeza de los enunciados observacionales lleva necesariamente a un innatismo racionalista sin salida. La prueba está en que un neopositivista como Ayer tuvo que recurrir a la teoría de la verdad de Tarski para solucionar el callejón sin salida en el cual se habían introducido Carnap y Neurath por este problema,<sup>97</sup> y el caso es que esta teoría de Tarski tiene claras resonancias de realismo aristotélico: “un enunciado verdadero es aquel que dice que las cosas son de tal manera determinada, cuando son de tal manera determinada”.<sup>98</sup>

Por lo tanto, en nuestra opinión el único modo de fundar la certeza de los enunciados observacionales, *que son indispensables para corroborar o falsear una hipótesis*, es recurrir a una gnoseología realista que se ubique en medio de un empirismo total (que terminaría en un escepticismo probabilista) y un racionalismo total (que terminaría en un innatismo gnoseológico), y esa gnoseología es, reiteramos, la de Santo Tomás de Aquino. Por supuesto, acepto plenamente que se me diga que dicha gnoseología es un supuesto extraepistemológico, pues eso confirma que la epistemología es, como toda ciencia no filosófica, una ciencia *con supuestos*, que rodean a la epistemología como un metasistema indispensable.

Con el análisis crítico que acabamos de efectuar hemos tratado de esclarecer el método de las ciencias positivas de tal modo de dejar sentado que éstas trabajan con hipótesis universales cuyas consecuencias son de algún modo corroboradas por enunciados observacionales en experiencias y/o experimentos cruciales.<sup>99</sup>

Por lo tanto, cabe ahora preguntarnos: ¿cómo se ubica la praxeología en este contexto? La pregunta es relevante pues nuestra ciencia, tal cual la hemos caracterizado, tendría dificultades con cualquiera de los criterios de demarcación efectuados. Para el neopositivismo, es obvio que la praxeología no sólo no sería ciencia, sino que tampoco tendría ningún sentido, dado que la praxeología no es verificable empíricamente. Hemos

<sup>97</sup> Ayer, op. cit.

<sup>98</sup> Citado en I. M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, op. cit., p. 122.

<sup>99</sup> Sobre la epistemología de P. Feyerabend, véase nuestra monografía pre-doctoral *Epistemología contemporánea y filosofía cristiana*, inédita, mecanografiada, presentada a la U.C.A. en 1988.

visto que este criterio neopositivista recibe la crítica – compartida por nosotros – de K. Popper, quien, como vimos, afirma la posibilidad de una proposición racional y significativa aunque no sea científica. Subsiste empero con Popper el problema de que, dado que las proposiciones praxeológicas no son falsables, no serían científicas. Kuhn, como vimos, parte – sin explicitarlo – de que lo científico debe tener algún tipo de observación empírica, si bien afirma que el método de esa observación cambiará según cambie el correspondiente paradigma. Tampoco la praxeología sería considerada “científica” en Kuhn. En Lakatos, la praxeología podría ser cómodamente colocada en un “núcleo central” no falsable. Empero, si el programa fuera teórica y empíricamente regresivo, dicho núcleo central podría ser rechazado, lo cual tampoco sería conforme con la naturaleza no-empírica de la praxeología tal cual la hemos caracterizado.

Por lo tanto, y como sugerimos anteriormente, este problema sólo puede resolverse aceptando que el término “ciencia” no tiene por qué restringirse a lo que sea capaz de ser observado empíricamente, sean cuales fueren los métodos propuestos de observación (verificación, falsación, programas científicos de investigación, etcétera). Pues hemos visto que, aunque basadas en la gnoseología tomista – la cual va más allá del dato sensible pero *parte* de él –, las proposiciones de la praxeología son en sí mismas independientes de cualquier tipo de experimentación en el sentido de que: *a)* la verdad de su premisa está fundamentada en el sistema 1, que es el sistema tomista, cuya gnoseología ya hemos descrito; *b)* la verdad de sus conclusiones se establece deduciendo las consecuencias necesarias a partir de dicha premisa (el axioma central). No es pues necesario verificar o corroborar empíricamente dichas consecuencias. La praxeología es pues un ejemplo de condicionales fáctico-analíticos, esto es, juicios condicionales que nos informan sobre el mundo (por eso son fácticos), en los cuales los consecuentes se derivan necesariamente de los antecedentes. En el caso de la praxeología, los consecuentes son cada uno de sus teoremas; el antecedente, el axioma central; y la necesidad está dada por el carácter deductivo de la inferencia efectuada del antecedente al consecuente. (Luego, el axioma central praxeológico no es una hipótesis a falsearse o a verificarse sino una verdad ya previamente fundamentada.) Y entonces debemos preguntar: ¿cuál es el fundamento para no aplicar el término “ciencia” a una construcción racional axiomático-deductiva fáctico-analítica como la praxeología? El término “ciencia” no tiene por qué restringirse al método hipotético-deductivo: puede aplicarse a cualquier conjunto de conocimientos ordenados, sistemáticos y metódicos, lo cual implica que puede haber varios métodos. Dice al respecto F. Machlup: “[...] El conocimiento es ‘científico’ si es imparcial, sistemático y más completo o más preciso que el conocimiento popular de ese momento”.<sup>100</sup> Por lo tanto, si un poperiano puede aceptar de buena gana que una proposición puede ser racional y significativa aunque no sea falsable, no vemos por qué no extender el término “ciencia” a lo no falsable. Lo cual no implica, obviamente, que cualquier proposición no falsable sea científica. Debe formar parte de un conjunto con aproximadamente estas características: objeto definido, orden sistemático y método racional, sea hipotético-deductivo o axiomático-deductivo. Y tal es el caso de la praxeología: tiene objeto material y formal definido (acción humana desde el punto de vista de las implicancias formales de la descripción de acción); método axiomático-deductivo en sentido amplio y orden sistemático, derivado a partir de su

---

<sup>100</sup> En “El complejo de inferioridad en las ciencias sociales”, en *Libertas* 7.

método. Y tiene además un metasistema filosófico (la filosofía de Santo Tomás) que le sirve de fundamentación global.

Desde luego, si alguien quiere llamar “ciencia” sólo a lo que usa el método hipotético-deductivo, todo deriva en una discusión terminológica. Lo importante es que demos demos que la praxeología tiene un método racional, un objeto definido, y que nos informa sobre el mundo (como se infiere de su objeto).

Por lo tanto, frente al panorama de la epistemología actual, la praxeología se ubica en un nivel intermedio entre las ciencias formales (lógica y matemática) y las ciencias fácticas con método hipotético-deductivo. Queda constituida como una ciencia fáctica con método axiomático-deductivo. Y, en cuanto tal, libre del problema de los diversos métodos de observación de las consecuencias a partir de la hipótesis (verificación, falsación, etcétera).

Por supuesto, puede objetarse que, al quedar constituida como un sistema axiomático, la praxeología se enfrentaría con la dificultad del teorema de Gödel. Sin embargo, el teorema de Gödel rige sólo para un sistema axiomático-deductivo en sentido estricto. No puede aplicarse a un sistema como el nuestro, no formalizado. Luego, esa dificultad no existe en nuestro caso.<sup>100a</sup>

Una advertencia muy importante: si bien seguidamente tocaremos este tema, no quisiéramos terminar sin señalar que nos estamos refiriendo sólo a la praxeología en cuanto tal, y no a la economía política, la cual, si bien aplica los conocimientos praxeológicos al proceso del mercado, no es lo mismo que la praxeología. Luego, no hemos tocado hasta aquí el problema del status epistemológico de las ciencias sociales en general ni de la economía en particular (eso excede los fines de nuestra tesis), y por ende todo lo dicho hasta ahora sobre praxeología no debe aplicarse directamente a las ciencias sociales y/o a la economía. Pues, como hemos visto, la praxeología deduce de la acción humana *como tal* y hace por ende abstracción de la constitución del grupo social (que presupone más de un individuo). Sin embargo, con respecto a algunos problemas metodológicos de la economía política, lo que haremos en esta tesis será – como dijimos en la introducción – enunciarlos y señalar sólo en qué medida nuestra sistematización de la praxeología ayuda a su resolución.

### **3. Sobre algunos problemas epistemológicos de la economía política**

Nuestra tesis, en lo que respecta a la praxeología en sí misma, está desarrollada. Esta tercera parte de este tercer capítulo consistirá, como ya hemos dicho, sólo en breves indicaciones, conjeturalmente expuestas, sobre cómo puede ayudar nuestra tesis a problemas epistemológicos comunes en la escuela austríaca de economía. Téngase en cuenta que la epistemología de la economía es sólo un capítulo de la epistemología de las ciencias sociales, el cual es a su vez un capítulo de la epistemología general. El tema es, como se ve, vastísimo y lejos está de nuestra intención tratarlo tan sólo con nuestras breves indicaciones conjeturales. Ellas preanunciarán, sin embargo, futuras investigaciones, que esperamos puedan continuar a los lineamientos generales preanunciados en esta tesis.

---

<sup>100a</sup> Sobre Gödel, véase E. Nagel y J. R. Newman, *El teorema de Gödel*, Tecnos, Madrid, 1970.

Para precisar y limitar aun más el alcance de las reflexiones de esta parte, concentrémonos en la cuestión epistemológica más típica de la escuela austríaca a partir de la obra de Mises: si la economía política es igualmente deductiva como la praxeología o no.

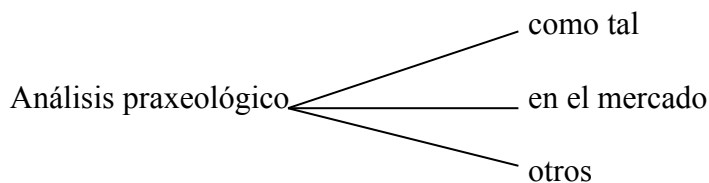
Podemos sistematizar esta cuestión en los siguientes temas: *a)* diferenciación conceptual o no de la praxeología y la economía política y relaciones entre ambas; *b)* en qué medida el axioma central praxeológico es igual a lo que en la economía normal (estamos utilizando el lenguaje de Kuhn) se llama hipótesis de maximización; *c)* en qué medida la tendencia al equilibrio en el proceso del mercado puede inferirse deductivamente sólo de presupuestos praxeológicos; *d)* cómo juegan epistemológicamente en la economía política los llamados axiomas auxiliares y los presupuestos institucionales del proceso del mercado; *e)* el uso de las matemáticas en la economía política; *f)* la utilización del esquema de Lakatos en la escuela austríaca; *g)* problemas referentes a la utilidad marginal.

Comencemos pues con el primer problema. Nuestra metodología será explicar el planteo del problema y luego analizarlo a la luz de nuestro planteo praxeológico.

#### *a)* Praxeología y economía

Según Mises<sup>101</sup> la economía política es la parte de la praxeología más desarrollada hasta el momento. Sin embargo, el mismo Mises aclara que los límites entre ambos enfoques no son claros, y que por usos y costumbres se limita el análisis del mercado (cataláctica), que sería lo más propio de la economía política, al cálculo monetario.<sup>102</sup>

Nosotros creemos que nuestro planteo puede arrojar claridad epistemológica sobre las relaciones entre la praxeología y la economía. Habíamos dicho que la praxeología estudia la acción humana desde el punto de vista de las implicancias formales de la descripción de acción. Éste es su objeto formal (la acción humana es su objeto material). Por lo tanto, podríamos decir que la economía política estudia la acción humana *en el mercado* desde el punto de vista de las implicancias formales de la descripción de acción. En ese caso, como vemos, el objeto material cambia (la acción humana *en el mercado*), pero se mantiene el formal. En este sentido, la economía sería una *parte* de la praxeología; esto es, el análisis praxeológico en el caso del mercado. Pues, si se mantiene el objeto formal, con diversos objetos materiales, tenemos partes distintas de una misma ciencia. Éste es el fundamento de la afirmación misiana de que la economía es parte de la praxeología. Esto implica que el esquema sería:



<sup>101</sup> En *La acción humana*, op. cit., p. 26.

<sup>102</sup> Op. cit., caps. XIII y XIV.

Se habrá observado que colocamos “otros” en el esquema. Pues en cuanto la praxeología deduce formalmente lo que es la acción humana en sí misma, cualquier análisis que extraiga las consecuencias formales de valoraciones libremente establecidas será un análisis praxeológico. Hasta el momento, la ciencia política contemporánea estaría utilizando análisis praxeológico, en la medida en que el dilema del prisionero y la teoría de los juegos tengan características praxeológicas, cosa que aún no podemos afirmar con certeza.<sup>103</sup> Como vemos, Mises tendría razón cuando afirma que la economía es la parte de la praxeología que más se desarrolló *hasta el momento*, lo cual no excluye otras utilizaciones del análisis praxeológico.

Si siguiéramos estrictamente el esquema misiano, la economía también sería solamente deductiva, y estaría compuesta por un sistema axiomático-deductivo en sentido amplio, cuyos axiomas serían los teoremas praxeológicos y presupuestos filosófico-sociales e institucionales relacionados con la esencia del mercado, y sus teoremas serían las leyes económicas deducidas a partir de esos axiomas. La diferencia, pues, entre leyes praxeológicas y económicas sería que las primeras son las leyes del sistema praxeológico como tal (sistema 2), y las económicas son los teoremas del sistema de economía política (sistema 3), mientras que las leyes praxeológicas son axiomas en dicho sistema.

Sin embargo, la medida en la cual la economía pueda ser puramente deductiva (sin incorporación de análisis hipotético-deductivos) está en discusión, dada una serie de graves inconvenientes cuya resolución demandaría una teoría general epistemológica de mayores alcances que la praxeología en sí misma. Los puntos siguientes se refieren a estos inconvenientes.

#### b) La hipótesis de maximización de beneficios

A menudo, en el análisis económico neoclásico<sup>104</sup> aparece lo que se llama “hipótesis de maximización”. Según ella, cada agente en el mercado trataría de maximizar su beneficio monetario, lo cual se traduce en que los empresarios tratan siempre de conseguir el máximo beneficio y los consumidores el precio más bajo posible. Aparte de todos los problemas epistemológicos que este supuesto implica en la epistemología general de la economía,<sup>105</sup> muchas veces los austríacos son presentados como sosteniendo el axioma central praxeológico como la hipótesis de maximización (“[...] *Certain Austrians, on the other hand, insist that the hypothesis [albeit expressed in slightly different form] is the fundamental axiom of human action which is known to be true a priori [...]*”) (Caldwell, op. cit.). De hecho, muchas veces, en la escuela austríaca, postulados tales como que el comprador prefiere el precio más bajo posible y el vendedor el más alto posible, parecen ser deducidos directamente del axioma central praxeológico. Mises, en una parte de su tratado de economía cuyo título es precisamente “La maximización de los beneficios”, afirma: “[...] No es preciso establecer supuesto especial alguno para afirmar que el individuo, en la disyuntiva de percibir más o percibir menos, preferirá siempre, *ceteris*

<sup>103</sup> Véase al respecto: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971; R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974; y J. Buchanan, *The Limits of Liberty*, University of Chicago Press, 1975.

<sup>104</sup> Véase B. Caldwell, *Appraisal and Criticism in Economics*, Allen and Unwin, Boston, 1984, cap. 5.

<sup>105</sup> Véase Caldwell, op. cit., y Blaug, op. cit.

*paribus, cobrar el precio mayor*". Y luego agrega: "Lo mismo, *mutatis mutandis*, sucede con el comprador".<sup>106</sup> Y Rothbard, su máximo discípulo en cuanto al carácter deductivo de la economía, afirma también en su tratado: "[...] *the seller will always prefer the highest possible selling price for his good*"; y más abajo: "*The buyer will always purchase his good at the lowest possible price*".<sup>107</sup>

Por supuesto, Rothbard no ignora la tradicional objeción que sostiene que un comprador puede de hecho comprar al precio más alto (la "paradoja Giffen").<sup>108</sup> Pero él contesta que el comprador (*mutatis mutandis* para el vendedor) prefiere comprar más barato en relación con *el mismo bien*. Si yo compro en el almacén de Juan porque es mi amigo, aunque sus precios sean más caros, eso implica que yo estoy adquiriendo *otro* bien y/o servicio (bien más satisfacción psicológica, etcétera). A esto puede referirse Mises cuando dice "*ceteris paribus*" en el párrafo citado anteriormente.

Concediendo a Rothbard esta respuesta, e interpretando a Mises de este modo, quedan sin embargo las siguientes observaciones. Primero: ¿cómo se sabe, de hecho, cuándo o con qué frecuencia se trata del mismo bien en el mercado? Es más: ¿puede hablarse con propiedad de un mismo bien en un mercado? Por ende, la predicción que hace Rothbard es puramente formal: si se trata del mismo bien, entonces... Pero, ¿cómo saber, epistemológicamente, cuándo estamos en presencia de ese antecedente? Esta hipótesis de maximización se transforma, por ende, en una hipótesis *formal* cuyo contenido empírico ignoramos; pero es así que es usada para deducir importantes consecuencias que, se supone, nos informan sobre lo que sucede *en el mundo*. Pero, justamente, en el mundo no sabemos cuándo se trata del mismo bien o no. Luego, importantes leyes económicas no serían sólo deducibles de esta hipótesis *formal* de maximización, y deberían incorporarse aquí elementos hipotético-deductivos.

Parecidas observaciones para el párrafo de Mises. Se podrá decir que Mises está *definiendo* la conducta del comprador y el vendedor. El comprador, por definición, es quien compra lo más barato posible. *Mutatis mutandis* para el vendedor. Pero entonces nos enfrentamos con el mismo problema. Se supone que la economía nos informa sobre lo que pasa en el mundo. Y entonces, ¿cuándo, y con qué frecuencia, en el mundo real, los que compran se comportan como compradores y los que venden como vendedores? Esto es, según la definición. ¿Cómo resolver este problema sin incorporar algún tipo de análisis hipotético-deductivo?

Otro problema aun más grave se presentaría en caso de que estos párrafos citados quisieran decir que esta maximización monetaria se deduce directamente del axioma central praxeológico. Pues dicho axioma no especifica *cuál* es la situación más satisfactoria; si alguien considera que la maximización monetaria es una situación más satisfactoria, tal cosa es una cuestión relativa a los fines particulares de cada persona; luego, es una cuestión empírica, no deducible del axioma central praxeológico. La situación más satisfactoria *puede* ser, por ejemplo, donar todos los bienes a los pobres. Luego, la situación más satisfactoria no se refiere al beneficio monetario. Pensar lo contrario es un error grave.

Luego, en la medida en que la maximización monetaria sea necesaria como presupuesto en determinadas áreas del análisis del proceso de mercado, la economía

---

<sup>106</sup> Op. cit., p. 313.

<sup>107</sup> Op. cit., pp. 89-90.

<sup>108</sup> Véase P. Samuelson, *Curso de economía moderna*, Aguilar, 1978, 17ª edición.



como ciencia no podrá ser sólo deductiva y deberá incorporar algún tipo de análisis hipotético-deductivo.<sup>109</sup>

(Cabe recordar que, en nuestro análisis, “sólo deductiva” implica: método axiomático-deductivo sin incorporación de algún elemento hipotético-deductivo.)

### c) La tendencia al equilibrio

Se habrá observado lo sintético de nuestras “indicaciones”. Cabe reiterar una vez más esta característica, sobre todo ahora cuando apenas esbozaremos los problemas referidos a la tendencia al equilibrio en el proceso de mercado.

Como sabemos, el análisis del *market process* es propio de la escuela austríaca. Remitimos a la bibliografía correspondiente.<sup>110</sup> Como se sabe, la escuela austríaca, guiada por los análisis de Hayek y Mises, opone el análisis del proceso de mercado a los modelos neoclásicos de equilibrio y competencia perfecta. Una de las características sobresalientes del análisis del proceso de mercado es su clara conciencia de la limitación del conocimiento de los intervinientes en el proceso, incorporando así el teorema praxeológico de la *incertidumbre*. Basado en estos estudios previos, Kirzner incorpora al análisis austríaco el concepto de *alertness* (“perspicacia”),<sup>111</sup> como factor necesario en la demostración de que el mercado tiende al equilibrio, e intenta basarlo en el concepto de acción humana que aparece en Mises. La *alertness* sería la capacidad de prever con éxito las valoraciones de los demás intervinientes en el proceso de mercado. Si ese factor es deducible de los axiomas praxeológicos (como parece decir Kirzner) entonces no sería necesario un presupuesto empírico en la demostración de la tendencia al equilibrio del mercado. Pero contrario a esta posición ya se había manifestado Hayek,<sup>112</sup> quien ya había

---

<sup>109</sup> Rothbard, en su artículo “In Defense of ‘Extreme Apriorism’ ” (*Southern Economic Journal*, vol. 23, nº 3 (enero de 1957), intenta resolver esta dificultad diciendo que el praxeólogo, cuando aplica este presupuesto de maximización monetaria, “[...] *simply believes that enough entrepreneurs follow monetary aims enough of the time to make his theory highly useful in explaining the real market*”. La respuesta es absolutamente insatisfactoria. La defensa del Dr. Rothbard del “apriorismo extremo” se basa en una creencia de que “suficientes” empresarios seguirán la hipótesis de maximización en un período “suficiente de tiempo”. ¿Qué fundamento epistemológico tiene esa “creencia”? ¿Cómo evitar el recurso al testeo en ese caso?

<sup>110</sup> Una bibliografía introductoria sobre este tema podría ser la siguiente: I. M. Kirzner, “On the Method of Austrian Economics”; y “Equilibrium vs. Market Process”, en el libro *The Foundation of Modern Austrian Economics*, Sheed and Ward, Inc., Kansas City, 1976; véase también su libro *Competencia y función empresarial*, Unión Editorial, Madrid. También M. N. Rothbard, “Praxeology: the Methodology of Austrian Economics”, en *The Foundation...*, y L. M. Lachmann, “On the central Concept of Austrian Economics: Market Process” (ídem). Véase también A. Irigoien, *El sistema de precios*, en el libro *Liberalismo y sociedad*, Macchi, Buenos Aires, 1984; E. F. Thomsen, “Modelos de desequilibrio en la teoría de los precios: consideraciones críticas”, en *Libertad 2* (mayo de 1985); y J. Rosell Lastortras, I. Torras y J. Trigo, *Crear 80.000 empresarios*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985, cap. 6: “El empresario en la ciencia económica”. Véase también L. M. Lachman, “Ludwig von Mises and the Market Process” y “Professor Shackle on the Economic Significance of Time”, en el libro *Capital, Expectations and the Market Process*, Sheed Andrews and McMeel, Inc., 1977; R. W. Garrison, “From Lachman to Lucas: On Institutions, Expectations, and Equilibrating Tendencies”, en el libro *Subjectivism, Intelligibility and Economic Understanding*, New York University Press, New York.

<sup>111</sup> Véase *Competencias y función empresarial*, op. cit.

<sup>112</sup> En “Economics and Knowledge”, en *Individualism and Economic Order* (reimpresión, Routledge and Kegan Ltd., Londres, 1976).

advertido sobre la dificultad de utilizar sólo la “lógica pura de la elección” para demostrar el orden espontáneo del mercado. Lejos está de nuestro ánimo desarrollar completamente este problema. Nuestra misión es señalar la consecuencia epistemológica del mismo. En efecto, si la *alertness* no es deducible de la praxeología, y la *alertness* es un concepto necesario para demostrar que el mercado tiende al equilibrio, entonces, nuevamente, la economía no puede ser solamente deductiva y debe incorporar nuevamente algún tipo de análisis hipotético-deductivo. Pero entonces debemos averiguar: ¿es deducible la *alertness* de las leyes praxeológicas?

Vayamos por pasos. Recordemos, en primer lugar, que la acción humana tiene ínsito un proceso de economización, que consiste en designar fines prioritarios, y elegir los medios menos costosos asignándolos a dichos fines (teorema 4, sistema 2). Recordemos además que en la acción hay también (ligado a lo anterior) una incertidumbre necesaria<sup>113</sup> sobre las valoraciones de los demás intervinientes, lo cual se deduce de la acción humana dado que es *deliberada*, y lo que tiene libre albedrío no puede ser previsto necesariamente por definición. Ahora bien: ¿está la “alernidad” (permítasenos la castellanización) de Kirzner ligada necesariamente a esos dos elementos? Podríamos decir que, en un aspecto, sí; en otro aspecto, no. Para decir en qué aspecto sí lo está, recurriremos a un aporte típico del sistema tomista, que habíamos desarrollado en el capítulo 1. Se trata del análisis, muy detenido, de cada uno de los “momentos” de la acción racional. Transcribiremos nuevamente los *cuatro* momentos: “*Primero*: La inteligencia conoce un objeto, y en cuanto advierte naturalmente en él su ‘capacidad para’ brindar su modo de ser a un posible sujeto apetente. *Segundo*: Tal cosa despierta en la voluntad una simple complacencia ante el objeto, pues ha sido concebido en cuanto bien. *Tercero*: La inteligencia analiza entonces si el objeto puede satisfacer alguna carencia que el sujeto ‘posea’. Es decir: si se inscribe en la línea de las necesidades del sujeto, y si puede ser alcanzado por éste. *Cuarto*: Si la respuesta de la inteligencia es afirmativa, esto es, si el objeto puede satisfacer efectivamente una carencia del sujeto, entonces el objeto pasa a ser un fin (y por lo tanto un bien) respecto del cual la voluntad tiene *intención*. O sea: la voluntad desea, ahora, efectivamente, tal fin”.

Si se lee con atención, se observará que en la acción humana hay un “estar alerta” frente a los posibles fines en relación con la insatisfacción del sujeto actuante. Quiere decir que toda persona, en mayor o en menor medida, está atenta, cuando actúa, a las diversas posibilidades que el entorno le presente para el logro de sus fines. Ahora bien: obsérvese que dijimos “en mayor o menor medida”. Pues lo que no se puede deducir praxeológicamente es el *grado* en el cual esa capacidad está desarrollada, que estará a su vez relacionado con el grado de acierto o error de la acción. Llegamos entonces a nuestra pequeña colaboración en este tema. Si por “alernidad” se entiende la capacidad de estar atento a las oportunidades positivas para el logro de los fines de la acción, entonces hemos visto que esta característica puede deducirse de la acción humana definida como conducta deliberada. Pero si por alernidad se entiende la capacidad de estar atento *con éxito* a dichas oportunidades, entonces no creemos que se pueda deducir praxeológicamente. Para mayor claridad, si se nos objetara que, siempre, algún tipo de éxito es requerido por la conducta humana, pues de lo contrario el sujeto actuante nunca lograría ningún fin, podríamos decir que, aunque eso fuera verdad, lo imposible es, nuevamente, deducir el *grado* de éxito de la conducta de un sujeto en el “estar atento” a

---

<sup>113</sup> Véase nuestro artículo “El libre albedrío y sus implicancias lógicas”, op. cit.

sus posibilidades de ganancia praxeológica (o sea, lograr el fin de su acción). Richard N. Langlois llega a una conclusión parecida: “[...] *To put it in another way, considerations of rationality can tell us that entrepreneurs have a tendency to discover what they think are profitable opportunities: but such considerations cannot by themselves tell us the extent to which those perceived opportunities will in fact prove profitable*”.<sup>114</sup> Pero lo más interesante es que es Kirzner quien parecería apoyar nuestra conclusión: “[...] *no hay nada en la acción deliberada que por sí mismo garantice que toda oportunidad disponible deberá ser instantáneamente percibida*” (la cursiva es de Kirzner).<sup>115</sup>

Nuestra “indicación”, en este caso, se limita pues a decir que el análisis praxeológico no puede por sí solo proporcionar todos los elementos necesarios para la demostración de la tendencia al equilibrio en el proceso del mercado. Para demostrar esto es necesario tener en cuenta un grado de alertnidad no deducible de la praxeología, para introducir el cual es necesario algún tipo de esquema hipotético-deductivo, incorporado a una teoría epistemológica más general.

#### d) Los “axiomas subsidiarios” y los presupuestos institucionales

Tanto Mises como Rothbard<sup>116</sup> hablan de una serie de “axiomas subsidiarios” que serían necesarios en el esquema deductivo de la economía política, tales como el valor del descanso, el displacer del trabajo, la existencia de varios factores de producción, etcétera. Según lo que venimos diciendo hasta ahora, es evidente que, en la medida en que cualquiera de estos postulados no puedan deducirse de la praxeología, resulta muy forzado seguir hablando de una estructura epistemológica puramente deductiva y debe plantearse, de algún modo, una estructura hipotético-deductiva para dichos casos. Sin embargo, nuestra tesis puede colaborar con este problema en dos sentidos: *a)* con respecto al displacer del trabajo creemos que la praxeología tiene mucho que *deducir* al respecto, en cuanto que, como vimos, puede deducirse el siguiente teorema: “La utilidad marginal del producto del factor de producción trabajo tiende a variar en relación inversa con la utilidad marginal del descanso” (Nº 13, sistema 2); *b)* en segundo lugar, muchas veces estos “axiomas auxiliares” corresponden a supuestos *institucionales* (que entrarían dentro de lo que Musgrave llama “*domain assumptions*”),<sup>117</sup> tales como la existencia de más de una persona (ámbito social), la división del trabajo, y la propiedad y sus derivados: libertad de precios, libertad de entrada e igualdad ante la ley.<sup>118</sup> Dichos presupuestos no necesariamente deben ser epistemológicamente ubicados en un esquema hipotético-deductivo. Y esto, de dos modos. En primer lugar, considerándolos incluidos en la construcción imaginaria de la economía pura de mercado tal como Mises la describe.<sup>119</sup> Una construcción imaginaria es una hipótesis auxiliar, que no necesita ser testeada, cuya misión y utilidad consisten en despejar del razonamiento praxeológico

---

<sup>114</sup> En “Knowledge and Rationality in the Austrian School: an Analytical Survey”, en *Eastern Economic Journal*, vol. IX, Nº 4 (octubre-diciembre de 1985). Agradecemos a Esteban F. Thomsen por habernos acercado este artículo de Langlois.

<sup>115</sup> En su ensayo “Economía y error”, en *Libertas* 3.

<sup>116</sup> Véase op. cit.

<sup>117</sup> En su ensayo “‘Unreal Assumptions’ in Economic Theory. The F. Twist Untwisted”, en *Appraisal and Criticism in Economics*, op. cit.

<sup>118</sup> Véase Pedro Schwartz, *Empresa y libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1981.

<sup>119</sup> Véase *La acción humana*, op. cit., p. 310.

determinadas circunstancias y mantener otras para así averiguar deductivamente qué sucede bajo esos supuestos. Como vemos, una construcción imaginaria, por definición, no se testea. Queda sin embargo esta pregunta: ¿nos informa una construcción imaginaria lo que sucede *en el mundo*? Esta pregunta podría ser contestada con el segundo modo de encarar esta cuestión, y aquí sólo daremos mínimas “indicaciones” sobre este segundo modo. Este consiste en incorporar a la economía política el análisis fenomenológico de los fenómenos sociales, mediante el cual llegamos a una contemplación intelectual de la esencia de los mismos. Este análisis fenomenológico supone la colaboración de la gnoseología de Santo Tomás con el *método* (no la gnoseología) de Husserl.<sup>120</sup> Los presupuestos jurídicos e institucionales de un mercado libre (el “metamercado”)<sup>121</sup> quedarían así analizados *en su esencia*, lo cual implica ir más allá del caso individual y hacer con ello abstracción, por ende, del problema del testeo de la hipótesis.

Como se puede observar, el análisis a fondo de esta posibilidad epistemológica queda totalmente fuera del alcance de esta tesis. Aquí sólo la preanunciamos, como parte de esa teoría general epistemológica que tenemos en elaboración.

e) El uso de las matemáticas en la economía política.

Es ya tradicional una cierta dialéctica entre la escuela austríaca y el uso de las matemáticas en la ciencia económica, dada la influencia de Menger, que no utilizó matemáticas en su análisis marginal,<sup>122</sup> y sobre todo, de Mises, quien rechaza firmemente su utilización.<sup>123</sup> Nosotros creemos que quien sistematiza mejor la posición desfavorable al uso de las matemáticas es el argentino Juan Carlos Cachanosky, en su ensayo (dividido en dos partes) “La ciencia económica vs. la economía matemática”.<sup>124</sup>

¿Cuáles serían las dificultades que plantea el análisis matemático en la economía política? Serían sobre todo tres. La primera – y la que fundamentalmente señaló Mises – es que las matemáticas sólo pueden utilizarse en los modelos neoclásicos de equilibrio, sumándose a ello los modelos de competencia perfecta e imperfecta, y, además, las matemáticas son congruentes con una positivización de la ciencia económica según la cual esta ciencia debe analizarse sólo con el método hipotético-deductivo, expresando luego matemáticamente las leyes consiguientes. Ninguna de las dos cosas – ni los modelos de equilibrio ni la metodología empírica – coinciden con la ciencia económica tal cual fue concebida por Mises, y por ende es coherente el rechazo que el gran economista austríaco hace de la matematización en la economía.

La segunda radicaría en una imposibilidad de matematizar la utilidad marginal tal cual la escuela austríaca la concibe, donde los fines prioritarios serían establecidos en una escala valorativa expresada en números *ordinales* (1º, 2º, etcétera) y no en cardinales, lo cual no permite sumar ni restar las unidades marginales. En la medida en que la marginalidad así concebida sea una premisa general del análisis económico austríaco, el uso de las matemáticas presentará dificultades en cuanto a su posibilidad de aplicación.

---

<sup>120</sup> Véase Bochenski, op. cit. En nota 71.

<sup>121</sup> Véase Pedro Schwartz, *The Market and the meta-Market*; inédito, mecanografiado, presentado a la Mont Pelerin Society en septiembre de 1986.

<sup>122</sup> Véanse sus *Principios de economía política*, Unión Editorial, Madrid, 1986 (primera edición del original alemán *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* en 1871).

<sup>123</sup> Op. cit., p. 5, cap. XVI.

<sup>124</sup> En *Libertas* 3 Y 4.

La tercera dificultad se encontraría en que las matemáticas no serían un instrumento adecuado para la expresión de las relaciones praxeológicas de causa a efecto, que son asimétricas y no mutuamente determinables como los miembros de una función matemática. Por ejemplo, en la escuela austríaca un aumento de la oferta monetaria implica (deduciendo praxeológicamente a partir de la aplicación de la ley de utilidad marginal al dinero) un descenso en el poder adquisitivo de cada unidad monetaria; pero lo contrario no es cierto.<sup>125</sup> Pero sería difícil expresar esa misma ley con la misma precisión mediante una función matemática.

Por supuesto, excede totalmente a los fines de esta tesis analizar completamente cada una de las dificultades aludidas, que apenas hemos planteado. Sólo decimos que estos inconvenientes son serios y merecerían análisis y respuesta por parte de quienes toman acriticamente la utilización de las matemáticas como un dato incuestionable.

¿Tiene algo que aportar nuestra tesis a este problema? Fundamentalmente dos cosas. Hemos visto que la praxeología como tal no necesita recurrir a ningún tipo de análisis matemático para la deducción y expresión de sus leyes. Esta conclusión, más que demostrada, está directamente mostrada con el desarrollo de la praxeología que hemos efectuado. Por lo demás, no deben confundirse las matemáticas con la lógica matemática en cuanto tal. Sin siquiera introducimos ahora en la delicada cuestión de las relaciones entre ambas ciencias, digamos sin embargo que la lógica matemática toma el nombre de “matemática” por compartir con la matemática tres características: formalización, axiomatización y posibilidad de métodos algorítmicos de decisión (cálculo lógico).<sup>126</sup> Ello es aplicable a *cualquier* razonamiento y no sólo a los tradicionalmente considerados matemáticos. Ergo, en el caso de que se lograra pasar del sistema praxeológico a un sistema axiomático-deductivo en sentido estricto, eso no implicaría una matematización. Sin embargo, esto no evitaría las dificultades del teorema de Gödel, que, como habíamos dicho, sí son evitadas por el sistema axiomático, en sentido amplio.

Esto es todo lo que por ahora podemos decir con seguridad sobre este tema. Por lo que a economía política se refiere, sólo afirmamos las dificultades más arriba descritas como una pregunta que hacemos a los economistas matemáticos. El núcleo de la cuestión es en qué medida es posible utilizar el lenguaje matemático para expresar el proceso de mercado tal cual la escuela austríaca actual lo concibe.<sup>127</sup> Dicha cuestión queda abierta y su respuesta excede totalmente los fines de esta tesis.

#### f) La utilización del esquema de Lakatos en la escuela austríaca

Este tema se ha debatido últimamente dentro de la escuela austríaca, dada la importancia e influencia del esquema epistemológico lakatosiano. El análisis de este debate escapa sin embargo a los fines de esta tesis. Remitimos a la bibliografía correspondiente.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Véase J. C. Cachanosky, op. cit.

<sup>126</sup> Véase A. Moreno, op. cit.

<sup>127</sup> Véase, por ejemplo, “An Austrian Model of the Entrepreneurial Market Process”, de S. C. Littlechild y G. Owen, en *Journal of Economic Theory* 23 (1980): 361-379. Agradecemos a Esteban F. Thomsen por habernos acercado esta referencia.

<sup>128</sup> Véase Mario J. Rizzo, “Mises and Lakatos: A Reformulation of Austrian Methodology”, y R. Langlois, “Austrian Economics as Affirmative Science: Comment on Rizzo”, ambos en el libro *Method, Process*,

En su momento habíamos planteado las diferencias entre el esquema de Lakatos y la praxeología en cuanto tal. Ésta es la “indicación” que propiamente puede aportar nuestra tesis. En la praxeología se parte de un axioma ya fundamentado en otro sistema filosófico. O sea que ese axioma no es una hipótesis que hay que testear; luego, tampoco sus consecuencias, que si están bien deducidas serán verdaderas en la medida en que el axioma lo sea. Traducido esto al lenguaje de Lakatos, la praxeología como tal no es, ergo, un núcleo central que luego debe ser rodeado de hipótesis auxiliares que pueden conducir a un programa empíricamente progresivo o empíricamente regresivo, lo cual implicaría, en última instancia, abandonar dicho núcleo central si es necesario. Es comprensible que la insistencia de Lakatos en que el núcleo central es no-falsable de la economía. Pero debe recordarse que la no-falsabilidad del núcleo central es en Lakatos *formal*; en nuestra praxeología es, en cambio, *real*. Pues en Lakatos, en última instancia, se sigue manteniendo la esencia de la concepción hipotética-deductiva (y esto NO es obviamente una crítica), dado que el núcleo central se convierte en una macrohipótesis sometida a un complejo método de testeo, que es todo el delicado proceso de progresión o regresión del programa de investigación. Luego, igualar totalmente la praxeología con un núcleo central al estilo Lakatos es convertirla en una macrohipótesis y no respetar, por ende, el carácter esencialmente no-hipotético-deductivo de la praxeología en cuanto tal.

Desde luego, en relación con la economía política, las cosas cambian. En primer lugar, siempre que se recuerde que la no-falsabilidad empírica de la praxeología es real y no formal, puede entonces *utilizarse* la praxeología como un núcleo central de la economía (o la ciencia política, o de lo que fuere), sin que ello implique, por ende, convertir la praxeología en una macrohipótesis. En ese caso, aunque el programa en cuestión sea regresivo, la praxeología como tal quedaría filosófica y epistemológicamente intacta.

En segundo lugar, aunque el esquema sólo deductivo de Mises pudiera mantenerse (cosa que, como hemos visto, es muy difícil), habría también allí una posibilidad de adaptación terminológica al esquema de Lakatos, lo cual ayudará al diálogo entre los economistas austríacos y el resto de la profesión.

Esta posibilidad consistiría en que todas las leyes praxeológicas, más las leyes del mercado, el cálculo económico, la teoría del ciclo, etcétera, entrarían en un “núcleo central”, como “economía teórica pura”, desarrollada de modo atemporal y aespacial. Pero, rodeando a ese núcleo central, se encontrarían una serie de *ciencias auxiliares* de la economía: la política económica, la historia económica, los análisis y predicciones coyunturales, etcétera, que necesariamente deben relacionarse con lo empírico, pues los contenidos de dichas ciencias no son, de ningún modo, deducibles de la praxeología. Entonces, la cuestión de términos es la siguiente: si llamamos “economía” al conjunto de economía teórica pura más sus ciencias auxiliares – como habitualmente se hace – , entonces quedaría allí un núcleo central más allá de la falsación, y un conjunto de hipótesis auxiliares (las ciencias auxiliares) sometidas de algún modo a la falsación. Reiteremos que ésta es una adecuación al *lenguaje* lakatosiano, y no a su real metodología, pues el núcleo central aludido sería propiamente praxeológico, y no tendría ninguna relación, en cuanto a su evaluación final, con la corroboración o no de las

---

*and Austrian Economics. Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Lexington Books, 1982. Véase también B. J. Caldwell, *Beyond Positivism: Economic Methodology in the twentieth Century*, George Allen and Unwin, 1982.

hipótesis de las ciencias auxiliares aludidas. Pero esto ayudaría a los misianos ortodoxos a entenderse un poco más con el resto de la profesión.

En cuanto a lo que se refiere a aplicaciones *reales* de Lakatos a la escuela austríaca, debemos decir que, en la medida en la cual, como hemos visto, son necesarias premisas que no pueden ser deducidas praxeológicamente, entonces la economía política como tal, al incorporar esas hipótesis propiamente falsables, podría ser desarrollada como un núcleo central y manejarse como un programa de investigación cuyo testeo final esté relacionado con la *aplicabilidad* del programa en cuestión. Creemos que esta posibilidad habría sido adelantada por Machlup, aun antes de que la metodología de Lakatos surgiera.<sup>129</sup> Empero, el análisis de esta posibilidad excede totalmente los fines de esta tesis.

#### g) Problemas referentes a la utilidad marginal

Por último, hacemos referencia nuevamente al problema que explicamos en el anexo 1 del teorema 9 del sistema 2. El hecho de que en última instancia no haya un medio praxeológico para saber si un sujeto actuante se encuentra en presencia de una unidad praxeológica en la utilidad marginal (que hemos visto que no es igual a una unidad física) implica una restricción en las predicciones de hecho que se realicen a partir de la utilidad marginal. Esta restricción de predicción praxeológica sólo puede solucionarse, nuevamente, con la incorporación de algún esquema hipotético-deductivo incorporado a un esquema epistemológico más general.

#### h) Conclusión general de este punto 3

Como se habrá observado, hemos planteado muy sintéticamente algunos problemas y hemos sido muy parcos en la propuesta de soluciones. Se habrá observado también que generalmente aludimos a la necesidad de una teoría epistemológica de mayor alcance como base de las soluciones, pero no hemos dicho de qué teoría se trata. Y no lo hemos hecho porque dicha teoría está todavía en elaboración, y, además, su tratamiento escapa totalmente a los fines de esta tesis. Sin embargo, podemos adelantar que estamos por ahora razonablemente convencidos de que dicha teoría epistemológica general abarcaría, en lo que a ciencias sociales se refiere, tres aspectos: *a*) nivel praxeológico (deducción de consecuencias necesarias a partir de valoraciones libremente establecidas); *b*) fenomenológico (descripción de la esencia de diversos fenómenos sociales); *c*) hipotético-deductivo con “comprensión” (es la contrapartida del primer nivel: es la predicción *no necesaria*, bajo la forma de una hipótesis general, sobre cuáles serán las valoraciones de los individuos en determinadas circunstancias).

Y esto no es más que preanunciar que nos queda un largo camino por adelante.

### **Reflexión final**

---

<sup>129</sup> Véase su famoso ensayo “The Problem of Verification in Economics”, de 1954, en B. J. Caldwell, *Appraisal...*, op. cit.

Creemos que los objetivos de nuestra tesis se han cumplido. Hemos fundamentado filosóficamente la praxeología de Mises y le hemos dado un encuadre epistemológico que consideramos adecuado; hemos sugerido algunas futuras líneas de investigación, y hemos demostrado suficientemente que todo este trabajo no está ligado a opiniones filosóficas y religiosas sostenidas por Mises que no se relacionan necesariamente con sus aportes científicos.

Quisiéramos detenernos en este último punto. Nuestro trabajo ha ligado, sin confundir, a dos autores: Santo Tomás de Aquino y Ludwig von Mises.

Dos autores, dos mundos. Uno, la perenne filosofía y poderosa síntesis elaborada en el apogeo de la escolástica; el otro, el siglo XX; la economía, la epistemología y las herencias filosóficas de la modernidad. Dos mundos que, intelectualmente, se desconocen, se ignoran, y si se relacionan es sólo para acusarse mutuamente del error.

Nosotros, aplicando el viejo lema escolástico, “distinguir para unir”, hemos tratado de hacer de puente, quedando precisamente en el medio de aquellos que, de un lado o del otro, no quieren cruzarlo. Y en ese sentido no tenemos más que reiterar la conclusión de nuestro trabajo ya citado, “La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises”: “Ludwig von Mises fue uno de los más grandes economistas de nuestro siglo. Sus enseñanzas son fundamentales no sólo a nivel especulativo, sino también a nivel práctico. Sus aportes son indispensables para elevar el nivel de vida de nuestros semejantes y luchar así contra la miseria generalizada todavía en gran parte de nuestro planeta. Es hora pues de que los filósofos cristianos distingamos lo esencial de lo accidental, si se quiere colaborar con el bienestar de la humanidad. Y es hora también de que, análogamente a la justicia, le *pidamos* a cada uno lo suyo. Dejemos de pedirle a Santo Tomás que sea un gran economista, y/o a Mises que sea un gran metafísico. La pura verdad es que Santo Tomás fue un gran metafísico y Mises un gran economista. Pidámosle a cada uno grandes verdades sólo en aquello a lo cual se dedicaron en profundidad y unamos luego los frutos de ambos aportes. Y veremos entonces que la metafísica de Santo Tomás es el mejor fundamento de la economía de Mises. Con lo cual habremos cumplido uno de los grandes lemas de la filosofía cristiana: *distinguir para unir*”.



## BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N., *Historia de la filosofía*, tomos 1, 2 y 3, Montaner y Simón, Madrid, 1978.
- Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1965.
- Babini, J., *Qué es la ciencia*, Columba, Buenos Aires, 1955.
- Benegas Lynch, A (h), *Fundamentos de análisis económico*, Eudeba, Buenos Aires, 1981, 6ª edición.
- , “Aspectos epistemológicos en la obra de Ludwig von Mises”, *Libertas* 4 (1986), Buenos Aires.
- Berkeley, G., *Tratado sobre principios del conocimiento humano*, Losada, Buenos Aires, 1945.
- Blaug, M., *La metodología de la economía*, Alianza, Madrid, 1980.
- Bochenski, J. M., *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid, 1976.
- , *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid, 1981, 14ª ed.
- , *La filosofía actual*, F.C.E., México, 1971, 8ª edición.
- Bostaph, S., *The Intellectual Context of Carl Menger's Research Efforts*, inédito, presentado a la University of Dallas.
- Buchanan, J. M., “The Domain of Subjective Economics: Between Predictive Science and Moral Philosophy”, en *Method, Process and Austrian Economics. Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Israel M. Kirzner (comp.) Lexington Books, 1982.
- , *The limits of Liberty*, University of Chicago Press, 1975.
- Bunge, M., *La ciencia, su método y su filosofía*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1981.
- Cachanosky, J. C., “La ciencia económica vs. la economía matemática”, en *Libertas* 3 y 4 (1985-86), Buenos Aires.
- , “La escuela austríaca”, en *Libertas* 1 (1984), Buenos Aires.
- Caldwell, B., “Praxeology and its Critics: An Appraisal”, en *History of Political Economy*, 16:3, 1984.
- , *Appraisal and Criticism in Economics*, George Allen and Unwin, Boston, 1984.
- , *Beyond Positivism: Economic Methodology in the Twentieth Century*, George Allen and Unwin, Boston, 1982.
- Carnap, R., “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en *El positivismo lógico*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1965.
- Casaubon, J. A., “Las relaciones entre la ciencia y la filosofía”, en *Sapientia*, vol. XXIV (1969), UCA, Buenos Aires.
- Chafuen, A., *An Inquiry into Some Doctrines Postulated by Late Scholastic Authors* (tesis doctoral, International College), 1984.
- Chesterton, G., *Santo Tomás de Aquino*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1986.
- Colacilli de Muro, J.C., *Elementos de lógica moderna y filosofía*, Estrada, Buenos Aires, 1965.
- , *Cómo expresamos lo que conocemos* (tesis de licenciatura presentada a la UBA), 1962.
- , “Contradicción e imposibilidad” en *IIE; Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*, año 3, N° 12 (julio de 1977), FAE, Buenos Aires.
- Copi, I. M., *Introducción a la lógica*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.
- Coreth, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972.

- , *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1978.
- Cornblit O., “Laissez-faire, realidad y modelos económicos”, en *Libertas* 1 (1984), Buenos Aires.
- De Finance, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966.
- Dei, H., *Elementos de antropología cristiana clásica*, Ed. De Belgrano, Buenos Aires, 1980.
- Derisi, O. N., “La filosofía frente a la física moderna”, *Sapientia*, año XL, N° 157 (1985), UCA, Buenos Aires.
- , *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Educa, Buenos Aires, 1980.
- Descartes, R., *Discurso del método y meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1979.
- Dessauer, F., *El caso Galileo*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965.
- Dolan, E. G., “Austrian Economics as Extraordinary Science”, en *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Institute for Humane Studies, 1976.
- Echauri, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires, 1971.
- Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977.
- , *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1979.
- Ferrater Mora, J., *La filosofía actual*, Alianza, Madrid, 1981, 3ª ed., 4ª reimp.
- Feyerabend, P., *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1981.
- Fosbery, A., *El hábito de los primeros principios*, UNSTA, Tucumán, 1983.
- Frankl, V., *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona, 1986.
- García Borrón, J. C., *Teoría del conocimiento y metodología de las ciencias*, Vicens-Vives, Barcelona, 1984.
- Garrison, R. W., “From Lachmann to Lucas: on Institutions, Expectations, and Equilibrating Tendencies”, en *Subjectivism, Intelligibility and Economic Understanding*, New York University Press, New York, 1986.
- Gilson, E., *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979.
- , *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976, 2ª reimp.
- , *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974, 4ª ed.
- , *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1973.
- González, A. L., *Ser y participación*, EUNSA, Pamplona, 1979.
- González Alvarez, A., *Tratado de metafísica: Ontología*, Gredos, Madrid, 1979, 2da ed.
- Greenfield, R. L., “Another Defense of Methodological Apriorism”, en *Eastern Economic Journal*, vol. IX, N° 1 (enero-marzo de 1983).
- Grenet, P., *¿Qué es el conocimiento?*, Columba, Buenos Aires, 1976.
- Haak, S., *Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid, 1982.
- Hahn, H., “Lógica, matemática y conocimiento de la naturaleza”, en *El positivismo lógico*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1965.
- Hayek, F. A., “Economics and Knowledge”, en *Individualism and Economic Order*, Routledge and Kegan Ltd., Londres, 1976.
- , “The Use of Knowledge in Society”, en op. cit.
- , “The Meaning of Competition”, en op. cit.
- , “Degrees of Explanation”, en *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, University of Chicago Press, 1967.
- Hempel, C., “Problemas y cambios en el criterio empirista del significado”, en *El positivismo lógico*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1965.

- , *Filosofía de la ciencia natural*, Alianza, Madrid, 1981.
- Hume, D., *A Treatise of Humane Nature*, Oxford University Press, 1978.
- Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Alianza , Madrid, 1982.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., 1986, 3ª ed.
- , *La filosofía como ciencia estricta*, UBA, Buenos Aires, 1951.
- Irigoin, A. M., “El sistema de precios ”, en *Liberalismo y sociedad*, Macchi, Buenos Aires, 1984.
- Jolivet, R., *Lógica y cosmología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Sopena, Buenos Aires, 1945.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, 8ª ed.
- Kirzner, I. M., “On the Method of Austrians Economics”, en *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Institute for Humane Studies, 1976.
- , “Philosophical and Ethical Implications of Austrian Economics”, en op. cit.
- , “Equilibrium versus Market Process”, en op. cit.
- , *Competencia y función empresarial*, Unión Editorial, Madrid.
- Kneale, W. y M., *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1980.
- Kripke, S.A., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1972.
- Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1971.
- Lachmann, L. M.. “On the Central Concept of Austrian Economics: Market Process”, en *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Institute for Humane Studies, 1976.
- , “Professor Shackle on the Economic Significance of Time”; en *Capital, Expectations and the Market Process*, New York University Press, New York, 1977.
- Lakatos, I., *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos, Madrid, 1982.
- , *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid, 1983.
- Langlois, R. N., “Austrian Economics as Affirmative Science: Comment on Rizzo”; en *Method, Process and Austrian Economics. Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Israel M. Kirzner (comp.), Lexington Books, 1982.
- , “Knowledge and Rationality in the Austrian School: an Analytical Survey”, en *Eastern Economic Journal*, vol. IX, N° 4 (octubre-diciembre de 1985).
- Lavoie, D., “Crítica de la interpretación corriente del debate sobre el cálculo económico socialista” en *Libertas* 6 (1987), Buenos Aires.
- Leibniz, G., *Escritos filosóficos*, Ezequiel de Olazo (comp.), Charcas, Buenos Aires, 1987.
- , *Monadología*, Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- Letizia, F., *Fundamentación filosófica de las doctrinas económicas*, tomos I y II, Universidad Nacional de Cuyo, 1983.
- Littlechild, S. C., “Equilibrium and the Market Process”, en *Method, Process, and Austrian Economics. Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Israel M. Kirzner (comp.), Lexington Books, 1982.

- , An Austrian Model of the Entrepreneurial Market Process”, en *Journal of Economic Theory* 23 (1980): 361-379.
- Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Aguilar, Buenos Aires, 1977.
- Losse, J., *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1985, 3ª ed.
- Lukasiewicz, J., “Estudios de lógica y filosofía”, *Revista de Occidente* (1975), Madrid.
- , *La silogística de Aristóteles*, Tecnos, Madrid, 1977.
- Machlup, F., “El complejo de inferioridad en las ciencias sociales”, *Libertas* 7 (octubre de 1987), Buenos Aires.
- , “The Problem of Verification in Economics” (1954), en *Appraisal and Criticism in Economics*, Allen and Unwin, Boston, 1984.
- Marías, J., “Historia de la filosofía”, *Revista de Occidente* (1943), Madrid.
- Maritain, J., *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1983.
- Menger, C., *Principios de economía política*, Unión Editorial, Madrid, 1986. (Primera edición en 1871, “Grundsätze der Volkswirtschaftslehre”.)
- Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1978.
- Mises, L.von, *Human Action*, Henry Regnery Company, Chicago, 1963.
- , *Teoría e historia*, Unión Editorial, Madrid, 1975.
- , *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid, 1977.
- , *El socialismo*, Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires, 1968.
- , “Elastic Expectations and the Austrian Theory of the Trade Cycle”, en *Economica* 39 (agosto de 1943), London School of Economics and Political Science.
- Moreno, A., *Lógica matemática, antecedentes y fundamentos*, Eudeba, Buenos Aires, 1967.
- Musgrave, A., “ ‘Unreal Assumptions’ in Economic Theory. The F. Twist Untwisted”, en *Appraisal and Criticism in Economics*, Allen and Unwin, Boston, 1984.
- Nagel, E. y Newman, J., *El teorema de Gödel*, Tecnos, Madrid, 1970.
- Neurath, D., “Proposiciones protocolarias”, en *El positivismo lógico*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1965.
- Nidditch, P., *El desarrollo de la lógica matemática*, Cátedra, Madrid, 1983.
- Nozick, R., “On Austrian Methodology”, en *Synthese* 36 (1977): 353-92.
- , *Anarchy, State and Utopia*, Basic, books, New York, 1974.
- Palumbo, C., *Cuestiones de doctrina social de la Iglesia*, Cruz y Fierro Ed., Buenos Aires, 1982.
- Pieper, J., *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1979.
- Ponferrada, G., *Introducción al tomismo*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985.
- Pontón, R., “Conocimiento disperso e inteligencia central”, en *Libertas* 6 (1987), Buenos Aires.
- Popescu, O., “Aspectos analíticos en la doctrina del justo precio de Juan de Matienzo”, en *La economía como disciplina científica*, Macchi, Buenos Aires, 1982.
- Popper, K., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1980.
- , *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1983.
- Prior, A., *Historia de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1976.
- Quine, W. V., *Methods of Logic*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978.
- Ramos, F., *Liberalismo económico y doctrina social de la Iglesia*, Forum, Buenos Aires, 1987.

- Ramsey, F. P., "Filosofía", en *El positivismo lógico*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1965.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.
- Reig, J., "Conceptos fundamentales de economía lógica", en *Ideas sobre la libertad* 32 (1976), Buenos Aires.
- Río, M., "La búsqueda de la felicidad y la ética social, la política y la economía"; prólogo a *Los fundamentos de la moral*, de H. Hazlitt; Fundación Bolsa de Comercio de Buenos Aires, 1979.
- , *La esencia del derecho, la justicia, la ley*, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1970.
- Rizzo, M. J., "Mises and Lakatos: A Reformulation of Austrian Methodology", en *Method, Process and Austrian Economics; Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Israel M. Kirzner (comp.), Lexington Books, 1982.
- , "Praxeology and Econometrics: A Critique of Positivist Economics", en *New Directions in Austrian Economics*, Louis M. Spadaro (comp.), Sheed Andrews and McMeel, Inc., Kansas City, 1978.
- Röpke, W., *Introducción a la economía política*, Unión Editorial, Madrid, 1974.
- Rosell Lastortras, J., con Torras, I. y Trigo, J., *Crear 80.000 empresarios*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.
- Rothbard, M. N., *Man, Economy and State*, Nash Publishing, Los Angeles, 1970.
- , "Praxeology: The Methodology of Austrian Economics", en *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Institute for Humane Studies, 1975.
- , "The Austrian Theory of Money", en *The Foundations...*, op. cit.
- , "New Light on the Prehistory of the Austrian School", en *The Foundations...*, op. cit.
- , "In Defense of 'Extreme Apriorism' ", *Southern Economic Journal*, vol. 23, Nº 3, enero de 1957.
- , *Lo esencial de Mises*, Unión Editorial, Madrid, 1974.
- Samuelson, P., *Curso de economía moderna*, Aguilar, 1978, 17ª ed.
- Santo Tomás de Aquino, "De Ente et Essentia", en *Ocuspula Omnia*, tomo V, P. Lethielleux (comp.), 1927.
- , "De Veritate", en *Questiones Disputatae*, Marietti, Roma, 1941.
- , *Suma contra Gentiles*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951, y BAC, Madrid, 1967.
- , *Comentario al libro Del Alma de Aristóteles*, Arché, Buenos Aires, 1979.
- , *Compendio de teología*, Rialp, Madrid, 1980.
- , *Suma Teológica*, Marietti, Turín, 1963.
- , *In Duodecim Libros Methaphysicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Turín, 1971.
- , *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, P. Lethielleux (comp.), 1929.
- , "De Intellectu et Intelligibilie", en *Opuscula Omnia*, París, P. Lethielleux (comp.), 1927.
- , *In Libros Peri Hermeneias Et Posteriorum Analyticorum Expositio*, Marietti, Turín, 1964.

- , *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Marietti, Turín, 1964.
- , *In Boetium De Trinitate, Q. 5, a. 3*, Leyden, Martinus Nijhoff, La Haya, Holanda, 1955.
- Schilick, M., “El viraje de la filosofía”, en *El positivismo lógico*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1965.
- Schmidt, R. W., *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, Martinus Nijhoff, La Haya, Holanda, 1966.
- Schwartz, P., *Empresa y libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1981.
- , *The Market and the meta-Market* (inédito, mecanografiado, presentado a la Mont Pelerin Society en septiembre de 1986).
- Sciacca, M. F., *Historia de la filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1954.
- , *Estudios sobre filosofía moderna*, ídem, 1964.
- , *La filosofía, hoy*, ídem, 1947.
- Simon, R., *Moral*, Herder, Barcelona, 1978.
- Smith, B., “Austrian Economics and Austrian Philosophy”, cap. 1 de *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background*, Wolfgang Grassl y Barry Smith (comps.), Croom Helm, Londres, 1986.
- Spinoza, B., *Ética*, Aguilar, Buenos Aires, 1977.
- Thomsen, E. F., “Modelos de desequilibrio en la teoría de los precios: consideraciones críticas”, *Libertas 2* (mayo de 1985), Buenos Aires.
- , “Knowledge, Discovery, and Prices”, en *Humane Studies Review*, vol. 5, N° 1 (otoño de 1987).
- , *Prices and Knowledge: A Market-Process Perspective* (tesis doctoral inédita, New York University, 1988).
- Vernaux, R., *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1979.
- , *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, 1979.
- Villey, D., *Economía libre o dirigida*, Unión Editorial, Madrid, 1976.
- Zanotti, G. J., “El libre albedrío y sus implicancias lógicas”, en *Libertas 2* (mayo de 1985), Buenos Aires.
- , *Epistemología contemporánea y filosofía cristiana* (inédito, mecanografiado, presentado a la UCA como monografía pre-doctoral, Buenos Aires, 1988).
- , *La intuición del acto de ser en Santo Tomás de Aquino* (inédito, mecanografiado, tesis de licenciatura presentada a la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 1984).
- , “La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises”, *Libertas 5* (octubre de 1986), Buenos Aires.
- , “Ludwig von Mises y la filosofía cristiana”, *Estudios Públicos 21* (1986), Santiago de Chile.
- , *La unidad de la teoría lógica en su forma matemática y en su forma no matemática*, UNSTA, Buenos Aires, 1988 (tesis de licenciatura presentada a la UNSTA en 1984).
- Zubiri, X., “Respectividad de lo real”, en *Realitas*, Labor y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979.