

JAIME GUZMAN, CAPITALISMO Y MORALIDAD¹

Renato Cristi

Wilfrid Laurier University, Canadá

Contrario a lo que podría esperarse de un crítico del liberalismo y partidario de la organización corporativa de la sociedad, Jaime Guzmán defiende, en sus primeros escritos de juventud, el sistema económico capitalista. Esta defensa del capitalismo tiene lugar al mismo tiempo que suscribe a los principios del nacional sindicalismo de Franco (Guzmán, 1962), rechaza “los absurdos parlamentos de las democracias modernas” (Guzmán, 1962a: p. 19), reconoce su “obligación de clase” como miembro de la “clase dirigente del país” (Guzmán, 1962b: p. 86) y niega “el Estado Liberal de la Revolución Francesa” (Guzmán, 1965: p. 11). Es también la época en que milita en la Juventud Secundaria del Partido Conservador y es miembro del grupo Fiducia (cf. Oto, 1991: p. 6). Pero lo que parece aun más paradójico es que su defensa del capitalismo se fundamenta en la doctrina social de la Iglesia, particularmente en *Mater et Magistra* de Juan XXIII. En este documento Guzmán encuentra una reafirmación del valor permanente del derecho de propiedad y la libertad de empresa, por fundarse sobre la “prioridad ontológica y de finalidad” de los individuos (Juan XXIII, 1961: p. 52; cf. Guzmán, 1965a: p. 4).

En ningún caso este argumento procapitalista significa que Guzmán renuncie a una fuerte crítica al liberalismo. Basado también en la doctrina social tradicional de la Iglesia, rechaza el liberalismo económico pues propone “una economía sin moral” y busca liberar a la sociedad “de todo concepto trascendental y orgánico, de todo su sentido cristiano profundo y total” (Guzmán, 1965a: p. 5). En sus primeros escritos, Guzmán es partidario de una economía capitalista, al mismo tiempo que rechaza la sociedad capitalista requerida por el liberalismo económico. Una sociedad capitalista se consolida solo a partir de la Revolución Francesa, que importa el embate final contra de la Edad Media y la ruptura de los “sólidos ejes sobre los cuales se había estructurado una sociedad orgánica” (ibíd.: p. 5). En el orden social esto significó que “la organización corporativa perdió su fuerza intrínseca” (ibíd.: p. 5).

Durante el régimen militar de Pinochet, Guzmán es el principal artífice del sistema constitucional y político que reemplaza al régimen definido por la Constitución del 25. En este período se expande el funcionamiento de una economía capitalista a la vez que se

sientan las bases para la formación de una sociedad capitalista. La contribución de Guzmán en este sentido es decisiva. Bajo la influencia del pensamiento de Friedrich Hayek y la Escuela de Chicago, Guzmán consagra constitucionalmente los principios del liberalismo económico y opta por rechazar el corporativismo que, en su pensamiento de juventud, aparecía como el arma más contundente contra la expansión del liberalismo económico. Paralelamente, disminuyen sus referencias a la doctrina social de la Iglesia y llega a sugerir su revisión “a la luz de la ciencia económica y de la experiencia contemporánea” (Guzmán, 1983: 482).

Este ensayo intenta demostrar: primero, que la defensa del capitalismo es uno de los elementos que determinan la continuidad de la obra de Guzmán, y segundo, que hay una evolución en lo que entiende por capitalismo y en el modo de su justificación. Es posible distinguir tres etapas en esta evolución. (i) En sus primeros escritos, Guzmán defiende una versión corporativa y orgánica del capitalismo fundada en la doctrina tradicional de la Iglesia. Pero su interpretación de esta doctrina es peculiar. Sus principios morales no serían comunitarios sino que postularían la primacía de los derechos individuales fundados en la prioridad ontológica de los individuos. Aparece, de este modo, una incongruencia entre su defensa de un capitalismo corporativo y la fundamentación moral de corte individualista que sustenta esa forma capitalista.

(ii) Esta incongruencia se disipa en sus escritos de madurez. Su defensa de un capitalismo propiamente liberal, tal como lo define Hayek, encaja bien con los fundamentos morales individualistas que subscribe. El capitalismo orgánico y corporativo de las encíclicas se funda, contrario a lo que piensa Guzmán, en el comunitarismo. Pero el comunitarismo es lo que consistentemente rechaza a lo largo de toda su obra, constituyendo otro factor de continuidad.

(iii) La adhesión de Guzmán al neoliberalismo hayekiano prueba no ser completa. No hay respuesta explícita por parte suya a la denegación, por parte de Hayek, de las nociones de bien común y justicia social. Pero su pragmatismo no se concilia con una ausencia total del Estado redistributivo. Le concede así un papel al Estado en las tareas redistributivas y lo justifica en razón del crecimiento económico. Con ello su postura moral abandona el individualismo de los derechos para aproximarse al utilitarismo. Es siempre el mismo capitalismo liberal, pero ya no es un capitalismo de propietarios, sino de consumidores. Si el mismo Guzmán no parece estar consciente de esta evolución, ello se debe a que su defensa del capitalismo no se dirime en un plano propiamente filosófico, sino más bien político. Su pragmatismo dificulta la reflexión acerca de sus propios fundamentos filosóficos. Solo una reflexión filosófica puede traer a la luz esos fundamentos ocultos. Es posible discernir, entonces, en la lectura temprana que hace Guzmán de Mater et Magistra, una versión radicalizada de la teoría tomista de los entes relacionales. Con esto fundamenta su interpretación también radical de la “prioridad ontológica y de finalidad” de los individuos que postula Juan XXIII. Pienso que es un individualismo exagerado lo que permite a Guzmán reorientar el principio de subsidiariedad hacia la minimización de la acción del Estado y sostener una versión individualista del derecho de propiedad. Igualmente, solo una reflexión filosófica puede dar cuenta cabal de su adhesión al liberalismo económico de Hayek, y al mismo tiempo, de sus reservas críticas frente a su pensamiento. Por último, solo un encuentro filosófico con el pensamiento de Guzmán abre la posibilidad de recuperar la política del bien común y la justicia social, para así refundar una república de ciudadanos, y no de meros propietarios y consumidores. Es posible que quienes conocieron personalmente a Jaime Guzmán no reconozcan como suyo el

pensamiento moral y filosófico que le atribuyo en este ensayo. Ello se debe, sin duda, a que su pragmatismo se vertió principalmente en el ámbito de la política. Su vida personal no estuvo regida por fines posesivos, consumeristas o utilitarios, sino auténticamente republicanos.

I

En su ensayo “El capitalismo y los católicos de la tercera posición”, publicado en la revista *Fiducia* en 1965, Guzmán intenta mostrar lo erróneo de la supuesta incompatibilidad entre la doctrina social de la Iglesia y el capitalismo². Según Guzmán, los “católicos de la tercera posición” sostienen que la Iglesia debería haber condenado por igual al comunismo y al capitalismo³. Estos católicos postulan una tercera opción y “encuadran [la doctrina de la Iglesia] dentro del término de ‘comunitaria’ o ‘comunitarista’” (Guzmán, 1965a: 4). Pero una opción comunitaria, según Guzmán, efectivamente no tiene sentido. No hay una tercera vía. El error de esos católicos se basa en un entendimiento equivocado de cómo definir el capitalismo. Si se le entiende como una economía capitalista, es decir, como el “sistema basado en la propiedad privada del capital y medios de producción, y consecuentemente, en la libre iniciativa en el campo económico” (ibíd., 4), entonces la doctrina de la Iglesia coincide con el capitalismo, pues ella defiende esos mismos principios. Escribe Guzmán:

...[L]os principios capitalistas de propiedad privada, aun de los bienes productivos, y de libre iniciativa en el campo económico, no solo no se oponen con la doctrina social de la Iglesia, sino que son fundamentales de esta, como fruto de la ley natural (ibíd.: p. 4).

Y, ¿cómo define Guzmán los principios de la doctrina católica que presenta como idénticos a los principios capitalistas? Su punto de partida es el parágrafo 109 de *Mater et Magistra*, donde Juan XXIII señala la “prioridad ontológica y de finalidad” de los individuos (ibíd.: p. 4; cf. Juan XXIII, 1961: p. 52). Para Guzmán, esta prioridad ontológica y de finalidad se explica por la teoría de los entes relacionales, que afirma el carácter substantivo de los individuos en oposición al carácter meramente relacional de la sociedad y el Estado:

El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, en orden a su fin sobrenatural. Tiene, por ello, prioridad ontológica y de finalidad sobre la sociedad y el Estado. El hombre es un ser substancial con un destino eterno, mientras que el Estado es un ser relacional, que deriva de la dimensión social del hombre, y perecedero. Puede haber hombres sin Estados, pero no puede haber Estados sin hombres (ibíd.: p. 4).

Guzmán piensa que tanto la propiedad privada como la libre iniciativa en el campo económico están fundadas en la prioridad ontológica y de finalidad del individuo. Con respecto al derecho de propiedad, esa prioridad metafísica implica que los individuos tienen “la capacidad para proyectar su propia vida y realizar su propia vocación” independientemente de la sociedad y el Estado (ibíd.: p. 4). De este “hecho” se deduce el “derecho” de hacerlo, y “junto al derecho va anexo todo aquello que garantice la autonomía del hombre” (ibíd.: p. 4). La propiedad privada sería esa garantía fundamental que salvaguarda la autonomía de los individuos. Con respecto a la libre iniciativa en lo económico, Guzmán considera nuevamente lo que enseña *Mater et Magistra*. En su parágrafo 55, Juan XXIII afirma que la acción del Estado no debe estar dirigida “a empujarse cada vez más la esfera de la libertad en la iniciativa de los ciudadanos

particulares, sino antes a garantizar a esa esfera la mayor amplitud posible” (Juan XXIII, 1961: p. 30). Guzmán nuevamente funda esta recomendación pontificia en la prioridad ontológica de los individuos:

En efecto, si el hombre es metafísicamente anterior al Estado, hay que ver la razón de este justamente en la impotencia de los seres humanos para lograr plenamente la realización del bien común temporal. Ello trae consigo que el Estado se estaría extralimitando de su misión, si pretendiera abarcar funciones que la iniciativa privada está en condiciones de realizar en forma normal (Guzmán, 1965a: p. 4).

La encíclica ciertamente postula la prioridad ontológica y de finalidad de los individuos. Pero no se encuentra en ella una explicación de la misma en los términos que establece Guzmán⁴. Aparte de no mencionar la substantividad de los individuos y la accidentalidad de Estado y la sociedad, no establece la contingencia de estos últimos, implicada por la argumentación de Guzmán cuando afirma que “puede haber hombres sin Estado” (ibíd: p. 4). Por ello, en el caso de la propiedad, el argumento de Guzmán parece fundarse más en el individualismo posesivo de Hobbes y Locke que en el animal social de Aristóteles y Santo Tomás. Para Guzmán, los individuos se definen por su autonomía y tanto el Estado como la sociedad tienen un sentido meramente instrumental. En el caso de la libre iniciativa en el campo económico, Guzmán también determina la contingencia de lo social, que simplemente supliría instrumentalmente la “impotencia” de los individuos para realizar sus fines. En conclusión, habría que decir que su argumento no coincide con la tradición aristotélico-tomista que define al individuo como esencialmente social. La teoría tomista de los entes relacionales concibe a la sociedad como un ser accidental de relación. Pero postular conjuntamente la prioridad ontológica del individuo y la entidad meramente relacional de la sociedad, no implica que esos individuos no sean también necesariamente sociales o que el lazo relacional sea puramente contingente. Como se verá más adelante, Guzmán no toma aquí en cuenta la distinción tomista entre accidentes contingentes y accidentes necesarios. Solo esto puede explicar que Guzmán mantenga una posición tan alejada de la doctrina católica y próxima a la idea liberal de un estado de naturaleza donde existen individuos con anterioridad a la sociedad o el Estado.

El argumento que Guzmán desarrolla en favor de una economía capitalista corre paralelo a una fuerte crítica al liberalismo económico. En conformidad con las doctrinas pontificias, Guzmán rechaza el liberalismo económico y su ideal de “una economía sin moral.” Lo que se pretende es liberar a la sociedad “de todo concepto trascendental y orgánico, de todo su sentido cristiano profundo y total” (ibíd.: p. 5). Más allá de una economía capitalista, el liberalismo económico pretende alcanzar la sociedad capitalista que se consolida a partir de la Revolución Francesa. En oposición al capitalismo orgánico y corporativo de las encíclicas, el capitalismo liberal es un “monstruoso fenómeno histórico” que coincidió con “la decadencia de la Edad Media” y la pérdida de los “sólidos ejes sobre los cuales se había estructurado una sociedad orgánica” (ibíd.: p. 5). En el orden social esto significó que “la organización corporativa perdió su fuerza intrínseca” (ibíd.: p. 5).

El liberalismo económico generado por la Revolución Francesa conduce a la “explotación del hombre por el hombre.” Favorece una actitud contractualista de igualdad formal y así coloca “en condiciones de contratantes equivalentes a los capitalistas y a los obreros” (ibíd.: p. 5). Pero esta libertad de contrato es un mito pues los capitalistas y los obreros no gozan de la misma libertad. El liberalismo económico le dice a los obreros que son “libres para

aceptar o rechazar las condiciones de contrato” propuestas por los capitalistas. Pero, Guzmán reconoce, esa libertad es un “mito” y la igualdad de los contratantes un “absurdo”, pues si los obreros no aceptan esas condiciones “deben resignarse a morir de hambre” (ibíd.: p. 5)⁵.

En 1965, en consecuencia, Guzmán defiende un capitalismo corporatista y orgánico al mismo tiempo que rechaza con vehemencia el capitalismo liberal, resultado del libre juego de leyes económicas que funcionan independientemente de toda norma moral. Más adelante, bajo la influencia del pensamiento económico de Hayek y Friedman, Guzmán abandonará el capitalismo orgánico que cree encontrar en las encíclicas y se plegará al capitalismo liberal. Pienso que este y otros ensayos de juventud, también publicados en *Fiducia* entre 1964 y 1965, anticipan y prefiguran la transición de Guzmán hacia el capitalismo liberal que solo se completará más tarde.

II

La primera discusión del concepto de propiedad privada aparece en un artículo publicado por la revista *Fiducia* en diciembre de 1964, y que se titula “El derecho de propiedad y el proyecto de reforma constitucional” (Guzmán, 1964)⁶. Guzmán elabora aquí una refutación, fundada en una interpretación de la doctrina pontificia del proyecto de reforma constitucional que se ha presentado al Congreso para allanar obstáculos constitucionales al programa de reforma agraria. El artículo 10, inciso 10 de la Constitución de 1925 afirmaba “la inviolabilidad de todas las propiedades, sin distinción alguna” (ibíd.: p. 9). Esto hacía impracticable cualquier intento de alterar la tenencia de la tierra agrícola. El gobierno de la Democracia Cristiana requería esta reforma constitucional si había de realizar su programa. Guzmán primero expone lo que considera ser la doctrina católica de la propiedad. La noción de propiedad está estrechamente unida a la de libertad. El derecho de propiedad es una aplicación de lo que significa ser persona: es la realización de la libertad personal. Guzmán cita las enseñanzas pontificias impartidas por Pío XI, Pío XII y Juan XXIII según las cuales resulta moralmente imposible la existencia de personas sin la existencia de la propiedad privada. Pero al mismo tiempo reconoce que esas doctrinas pontificias le asignan una función social a la propiedad.

Es interesante notar cómo Guzmán cita selectivamente de la obra de los pontífices. En el caso de Pío XII, en su discurso del 1 de septiembre de 1944, con ocasión del quinto aniversario del inicio de la Segunda Guerra Mundial, Guzmán cita, con aprobación, la defensa que hace el Papa del derecho de propiedad:

La conciencia cristiana no puede admitir como justo un ordenamiento social que, o niega en absoluto, o hace prácticamente imposible o vano el derecho natural de propiedad, tanto de los bienes de consumo como de los bienes de producción (Hurtado Cruchaga, 1947: II, p. 276; Guzmán, 1964: p. 9).

Pero omite lo que Pío XII señala inmediatamente a continuación y que expresa una clara subordinación del derecho de propiedad al bien común:

Pero tampoco puede [la conciencia cristiana] aceptar esos sistemas que reconocen el derecho a la propiedad según un concepto completamente falso del mismo, y que por lo tanto, se oponen a un orden social sano y verdadero. En consecuencia, cuando el Capitalismo se basa en tales conceptos falsos, y se arroga el derecho ilimitado de

propiedad, sin consideración alguna por el bien común, la Iglesia lo condena como contrario al bien común. (Hurtado Cruchaga, II, 276-277; el énfasis es de Pío XII)⁷.

El verdadero sentido de la doctrina católica consiste, según Guzmán, en la afirmación del derecho a la propiedad privada y la denegación de quienes pretenden “encontrar y desarrollar el aspecto social de la propiedad en detrimento de su carácter individual” (Guzmán, 1964: p. 9). Este énfasis en la privacidad de la propiedad lo conduce a reducir su función social a su carácter individual. De este modo define la propiedad como un derecho real y no como un derecho personal. Con ello queda eliminada la posibilidad de un reconocimiento intersubjetivo al momento de su génesis.

Podría decirse, pues, aunque parezca paradójico, que uno de los aspectos del derecho de propiedad de más relevancia social es el carácter individual. Solo la relación personal, directa, con facultad de disposición razonable entre un hombre y una cosa, constituye acabadamente a la propiedad. La relación hombre-cosa debe tener esa inmediatez que dentro del Derecho Civil tradicional caracteriza a los derechos reales, por oposición a los derechos personales (ibíd.: p. 9; el énfasis es mío).

Los derechos reales (*iura in rem*) se definen por la inmediatez de la relación entre una persona y una cosa externa. Sin la mediación de otra subjetividad, ese derecho se constituye como absoluto. Es consistente Guzmán cuando reduce la función social de la propiedad al momento individual. Pero con ello se aparta fundamentalmente de la concepción católica de la propiedad y se aproxima al liberalismo posesivo de Locke y Nozick quienes también definen a la propiedad como un derecho real (cf. Cristi, 1994). Concebir a la propiedad como un derecho personal es relativizarla, pues en su constitución se incluye ahora un reconocimiento intersubjetivo. Este reconocimiento mutuo es lo que se encuentra en la base de la función social que le confiere la doctrina católica tradicional a la propiedad.

El trasfondo político inmediato de este texto es el proceso de reforma agraria iniciado por el gobierno de Frei. Guzmán percibe este proceso como una amenaza socialista y totalitaria. El nuevo gobierno no concibe al Estado en su rol tradicional como protector de la propiedad privada, sino como promotor de fines sociales e interventor en el ámbito de los legítimos derechos individuales. Si la reforma constitucional al artículo 10 de la Constitución es aprobada, argumenta Guzmán, “¿qué defensa tendrán entonces los individuos frente a este Estado con omnímodos poderes? ¿Qué nos separará entonces al totalitarismo socialista de un Tito, de un Nasser, de un Bourguiba o de un Castro?” (ibíd.: p. 9). Es sintomático que Guzmán se refiera a este Estado interventor como Estado totalitario. Pero no es contra el Estado como tal que objeta Guzmán. En ningún caso puede atribuírsele una postura protoanárquica. Como se verá más adelante, el Estado que defiende Guzmán, el Estado subsidiario, no es enemigo de la libertad, y su concepción de la libertad no está en absoluto desligada de una enfatización de la autoridad estatal. El Estado autoritario que defiende Guzmán aparece como la mejor garantía para anular al totalitarismo y garantizar el ejercicio irrestricto del derecho de propiedad y la libertad contractual⁸.

Meses más tarde, en otro artículo publicado por Fiducia y titulado “El diálogo, la socialización y la paz utilizados como slogans de la revolución” (Guzmán, 1965), Guzmán define la noción de Estado que subscribe. Su argumento comienza reiterando la doctrina católica del subsidiarismo. Esta doctrina se enfrenta al liberalismo que, a partir de la Revolución Francesa, ha logrado anular la influencia de los gremios y otras asociaciones intermedias. Es aquí donde reside la indefensión a la que han quedado reducidos los

individuos, desprotegidos ahora frente a la acción de un Estado interventor. El subsidiarismo dice relación con “nuevas formas de asociación y de organización social, que han respondido al impulso natural del hombre de constituir sociedades intermedias... [y] que representan, precisamente, una manera de protegerse frente a la indefensión en que lo dejó el Estado liberal de la Revolución Francesa” (ibíd.: p. 11). En la interpretación de Guzmán, el liberalismo es responsable de la disolución de esas asociaciones intermedias, instituciones que recogen fundamentalmente la sociabilidad natural del ser humano. Reconoce que el liberalismo defiende un régimen de propiedad privada, de libertad de asociación y contrato, y de libertad de empresa. Pero no da cuenta de otros aspectos del liberalismo moderno, como su individualismo, su moral subjetivista y su relativismo epistemológico. Lo único que parece importarles a Guzmán es la imputación de ser el principal causante de la política partidista y el sufragio universal. El resultado de “siglos de liberalismo político”, ha sido “desvincular al hombre de sus entidades naturales para agruparlo en torno a partidos políticos permanentes y antagónicos, dando origen a un sufragio y a una sociedad inorgánica...” (ibíd.: p. 11). Por oposición al liberalismo, Guzmán reconoce que subsisten elementos orgánicos en la sociedad actual que han sobrevivido a la acción revolucionaria. Estos constituyen un orden natural que no es posible desconocer. “Hay fundamentos mismos del orden natural y de la sociedad orgánica que permanecen en los pueblos, por encima de siglos de Revolución antinatural y destructora” (ibíd.: p. 11). El liberalismo, tal como lo interpreta Guzmán, ha sido causante de la hipertrofia estatal. El Estado invade todo el ámbito de la sociedad civil e interviene activamente en el orden espontáneo que se genera en su interior. No hay diferencia en este aspecto entre lo que Guzmán entiende por liberalismo y el socialismo. Las raíces de ambas posiciones se encuentran en un mismo evento histórico: la Revolución Francesa. Solo el subsidiarismo católico constituye una adecuada defensa de lo social orgánico frente a la actitud niveladora del Estado.

El principio básico que determina el pensamiento católico en la materia es el de la subsidiariedad... Según este principio, el Estado no puede asumir ninguna función específica que los individuos u organismos intermedios sean capaces de realizar por sí mismos. Fruto de este mismo principio nace el de la libre iniciativa en el campo económico... (ibíd.: p. 11).

Junto con rechazar al socialismo, Guzmán, ateniéndose a las doctrinas pontificias, también rechaza al fascismo. Lo que resulta objetable es el uso que este hace del Estado. Reconoce la promoción fascista de las sociedades intermedias, pero percibe en la coordinación y armonización social que pretende “un intento de extender sus tentáculos a un control político total” (ibíd.: p. 11).

III

En 1969 Guzmán publica en la revista *Portada* un artículo con un sugerente título: “El Miedo. Síntoma de la realidad político social chilena” (Guzmán, 1969). Continuando la línea argumentativa expuesta en sus escritos anteriores, Guzmán fija su atención en el estatismo, que ve como el peligro más grave que se cierne sobre la humanidad. Más concretamente, piensa que en Chile el gobierno de la Democracia Cristiana ha exacerbado este peligro. Al estatismo Guzmán opone el subsidiarismo. En el estatismo se conjugan posiciones tanto liberales como socialistas. Pero el subsidiarismo puede salvaguardar al individuo y permite la natural proyección de la individualidad en las sociedades intermedias.

Esta defensa del individuo aparece en su comprobación de un fenómeno que ve agudizado en Chile en los últimos años: el miedo y temor que se experimenta frente a la autoridad estatal. Se trata de “el temor, el miedo –cada vez crecientes– que siente el ciudadano común para discrepar en forma pública, abierta y personal, frente al poder estatal y a quienes los ejercen: el Gobierno y el Partido único que lo integra” (ibíd.: p. 255). Aunque no se trata de un fenómeno inédito, y no se trata de un temor absoluto pues se vive al interior de una democracia, “el ‘hombre común’, el hombre de trabajo del cual depende una empresa – grande, mediana o pequeña– teme a disentir categóricamente, siente miedo a estampar su firma bajo algo ‘compromitente’, intuye imprudente el combatir ‘demasiado’” (ibíd.: p. 255). Me parece claro que este texto toma primordialmente en cuenta el sentir del empresariado que aparece agobiado frente a una fuerte presencia estatal. Expuesto el fenómeno, Guzmán acude a la teoría para explicarlo. Elabora así los lineamientos de una teoría acerca del papel del Estado. Tres son las respuestas que se dan a la relación individuo-Estado, pero ellas pueden reducirse a dos. Tanto las respuestas del liberalismo como del socialismo derivan en un estatismo, que concentra poderes omnímodos dirigidos contra los individuos. La única alternativa es el subsidiarismo católico que funda la autonomía y libertad del individuo en una metafísica de la persona. La dignidad del individuo, y de sus derechos como tal, se derivan de haber sido “creado a imagen y semejanza de Dios” (ibíd.: p. 256). Su individualidad se funda en la prioridad ontológica de la persona con respecto a la sociedad.

El hombre goza de una prioridad ontológica y de finalidad respecto de la sociedad. De ello deriva que el Estado es un instrumento que debe estar al servicio del hombre, y no al revés. Ya que, mientras el hombre –ser substancial– tiene un destino eterno, el Estado –ser relacional– agota su existencia precedera dentro del tiempo (ibíd.: p. 256).

Este y los otros textos tempranos de Guzmán que he comentado revelan desde ya influencias que determinarán decisivamente su pensamiento constitucional y político futuro. En primer lugar, hay que anotar su afincamiento en las doctrinas pontificias. Guzmán se demuestra conocedor de los principales documentos papales y perceptivo de sus orientaciones básicas. Es claro que desea adherir fielmente a sus enseñanzas doctrinarias. Pero es obvio también que sus opciones políticas producen una interpretación sesgada de ese cuerpo doctrinal. En segundo lugar, estos escritos exhiben sus compromisos políticos contingentes. Aunque se muestra próximo al ideario conservador de los partidos de derecha chilenos (en su oposición a la reforma agraria, por ejemplo), Guzmán no coincide con actividad partidista típica. Por el contrario, aparece ya una faceta que se perfilará más claramente en el futuro, a saber, una actividad no vertida en el partidismo político, sino en la acción gremial (de hecho, en 1967, Guzmán había fundado el Movimiento Gremialista en la Universidad Católica). Si la actividad de los partidos políticos tradicionales busca la conquista del poder estatal, Guzmán busca la conquista del poder social que se expresa en instituciones intermedias como la universidad. En esto juega un papel fundamental su concepción del subsidiarismo. Finalmente, en los ensayos más substantivos de esta época aparece en lugar destacado la teoría de los entes relacionales. Es consistente el uso que hace de esa teoría y consistente también su evolución en su apreciación de ella. Esto podría explicar las desviaciones de su postura con respecto a la doctrina católica y su aproximación al liberalismo económico que antes rechazaba.

IV

Esta aproximación al liberalismo aparece también en el trabajo más sistemático de toda su producción intelectual: la Memoria de Prueba con que opta al grado de Licenciado en Derecho y que lleva por título Teoría sobre la Universidad (Guzmán y Novoa, 1970). Aunque no defiende aquí una determinada tesis filosófica, ni elabora su argumentación de acuerdo a una metodología filosófica, se trata de un ensayo de pensamiento político en que Guzmán hace uso de categorías filosóficas. Tal como lo define Guzmán, su investigación tiene una “naturaleza principalmente conceptual... Los aspectos históricos y sociológicos..., solo [tienen] aquí una cabida incidental” (ibíd.: p. 90). Apelando a las doctrinas pontificias y a la tradición neoescolástica, Guzmán expone nuevamente la teoría de los entes relacionales. Por ser una Memoria de Prueba, prima aquí el aspecto puramente expositivo que intenta abstraer de las convicciones de su autor. Sin embargo, hay atisbos de las posiciones personales que Guzmán ha defendido con anterioridad. Su participación en la actividad gremial universitaria podría explicar la imposibilidad de prescindir por completo de sus compromisos intelectuales y políticos.

El capítulo IV de su Teoría sobre la Universidad está dedicado a una discusión de los entes relacionales. Con la expresión ‘ente relacional’ Guzmán designa aquí el status ontológico de toda entidad social. ¿Qué sentido tiene decir que una entidad social, la universidad por ejemplo, sea un ente relacional? Guzmán depende, en este punto, del libro de G. M. Manser, La esencia del tomismo, al que hace referencia en una nota al iniciar su exposición sobre este tema⁹. Fundado en Manser, Guzmán piensa que el status ontológico que le compete a la Universidad, como entidad social, es ser un ente relacional:

La universidad no es un ser substancial, sino accidental, y más específicamente todavía, relacional. El ser de la universidad no es substancia; solo lo son los seres humanos que la integran. El ser de la universidad resulta simplemente de una determinada relación entre esas substancias, o miembros que la componen (Guzmán y Novoa, 1970: p. 79).

Esta teoría le permite a Guzmán apartarse de cualquier forma de colectivismo, tanto socialista como estatista, por el cual se pretenda darle a la sociedad o al Estado derechos de interferencia en la libre actividad de los individuos. Los individuos, como entes substantivos y no meros accidentes de relación, son soberanos frente a la sociedad y el Estado. Pero ¿cómo escapar de la sartén colectivista, sin caer en las brasas individualistas? Parecería que la admisión de nosubstantividad de la entidad social significa vaciar de contenido a la noción de bien común, definido como el bien de una comunidad. ¿Qué sentido tendría hablar del bien de una comunidad si esta carece de toda substantividad y es un mero ente relacional? ¿Es posible determinar “el fin de una sociedad en cuanto tal, independientemente de sus miembros, considerados en forma aislada”? (ibíd.: p. 79). Para Guzmán, esta es “una cuestión de capital importancia” (ibíd.: p. 79).

La solución que ofrece es la siguiente. Un ente relacional podrá retener un espesor ontológico propio si es posible asegurarle cierta unidad. Guzmán piensa que efectivamente puede reclamar una “unidad de orden.” Los individuos al ordenarse hacia una finalidad común constituyen un ente relacional unificado por ese mismo orden de finalidad. Guzmán introduce, en este punto del argumento, la noción de bien común (ibíd.: p. 82).

El fin de la sociedad no es otra cosa que el bien común, es decir, el procurar y conservar ese orden al cual nos hemos referido, que viene a ser la forma de la sociedad, y la causa de su propia unidad. Así se explica que el bien común no sea la mera suma de los bienes individuales, como lo suponía el liberalismo clásico, sino un bien de naturaleza distinta y superior al bien individual (ibíd.: p. 82).

El liberalismo que Guzmán rechaza postula que la comunidad no es superior al sujeto. No lo puede ser porque la comunidad es el instrumento que los individuos emplean para el logro de sus bienes particulares. Como mero accidente, la comunidad no es un sujeto capaz de aspirar a un determinado bien. No existe realmente algo que puede ser llamado bien común¹⁰. Para el liberalismo, el bien común es apenas un flatus vocis, un nombre que designa la suma de bienes individuales, los únicos que pueden adscribirse a sujetos substantivos.

Inmediatamente de sentar este principio comunitario de la superioridad social, Guzmán lo condiciona de la siguiente manera: “Superioridad esta que no debe hacernos perder de vista que es la sociedad la que debe ordenarse al bien del socio, y no al revés... Supuesta la realidad del tal bien [el bien del socio], es evidente que el bien común, lejos de anularlo o entorpecerlo, debe ser su promotor más activo” (ibíd.: p. 82). Guzmán asume aquí, en mi opinión erróneamente, que afirmar la superioridad del bien común significa constituir una hipóstasis que se cierne por sobre los individuos. Pero el bien común es el bien que individuos buscan en común. Y lo que buscan es la constitución de la comunidad que necesariamente requieren para vivir.

Guzmán prosigue su argumento estableciendo que la constitución de toda sociedad incluye una materia y una forma. La materia son los individuos que se relacionan y se ordenan entre sí en busca de una finalidad común, es decir, de un bien común. El orden de esas relaciones sociales constituye la forma social, es decir, la sociedad como ente relacional. Pero el orden de relaciones sociales no es un orden dado, “ni se hace solo, ni se realiza de una vez para siempre” (ibíd: p. 83). En primer lugar, no es autooriginante porque los individuos son imperfectos, es decir, tienen percepciones irrevocablemente parciales y subjetivas del bien común. En segundo lugar, todo orden social, dejado a su suerte, es intrínsecamente inestable. Estas dos razones implican que el orden social debe ser mediado por una autoridad como condición de su existencia. La autoridad sería el fundamento de origen y permanencia de la sociedad, la verdadera forma social.

Este bien común, este orden relacional, ni se hace solo ni se realiza de una vez para siempre. No se hace solo, debido a que la imperfección humana, y el ángulo particularizado desde el cual cada individuo observa y pondera la realidad, tiende a desfigurar la recta noción del bien común. No se hace de una vez para siempre, sino que está permanentemente en trance de hacerse, por el carácter dinámico de la realidad social, que obra de substrato condicionante del fin común o bien común. Debe haber, por tanto, alguien que actualice dicho principio unitivo, que geste y asegure a cada momento ese bien común, y ese alguien es el que recibe el nombre de ‘autoridad’ (ibíd: p. 83).

Insensiblemente, Guzmán se desvía aquí de lo que sostiene el tomismo para aproximarse al ockhamismo. Los seres humanos no son necesariamente sociales pues carecen de una orientación natural hacia el bien común. Solo una autoridad puede garantizar una noción no subjetivizada del bien común y darle la estabilidad requerida. Guzmán aclara que no se trata de que la autoridad “sea la persona individual o el organismo colegiado que ejerce la autoridad... sino el conjunto de actos de autoridad que constituye el orden de relación entre

sus componentes” (ibíd.: p. 84). Pero es difícil pensar en ‘actos de autoridad’ sin un sujeto mismo de esa autoridad, o pensar en un ‘orden de relación’ sin una base substancial en la que ese orden pueda afincarse.

Así, al desviarse del aristotelismo, Guzmán deriva hacia el nominalismo. No es raro, entonces, la afinidad que notara más arriba entre la posición asumida por Guzmán y el nominalismo de Ockham y Hobbes. El punto de vista tomista es reseñado por Manser, para quien la ordenación de los individuos al fin común es doble. Hay una ordenación al fin mismo y otra a los medios para obtener el fin. Sobre esta base puede distinguir dos tipos de formas de asociación:

Hay dos series de comunidades: unas de necesidad natural y otras accidentales. A las primeras, entre las cuales menciona Santo Tomás en primer lugar la cultura espiritual humana, pertenecen el matrimonio, la familia y el Estado. Estas, por ser de necesidad natural, son internamente necesarias. Así, pues, también aquí es la unidad de comunidad algo necesario, un *accidens necessarium*... Las comunidades accidentales, en las que un número de hombres eligen diversamente los medios para el fin último, se proponen fines particulares, y por eso aquí la unidad de comunidad solo puede ser un *accidens contingens*... (Manser, 1953: p. 793).

Guzmán reduce todas las formas sociales a lo que Manser llama ‘comunidades accidentales’. Guzmán afirma correctamente que todas las formas sociales constituyen accidentes, pero a continuación no distingue entre *accidens necessarium* y *accidens contingens*, como hace Manser de acuerdo a la doctrina tomista. Las comunidades de ‘necesidad natural’ son aquellas, como la familia y el Estado, cuyo carácter accidental es también necesario. Esta omisión tiene como resultado darle un marcado sello liberal a su pensamiento, que le allana el camino preparado para la recepción del neoliberalismo de Hayek, para quien el nominalismo social y el individualismo metodológico son dogmas de fe¹¹.

V

Finalmente, la teoría de los entes relacionales elaborada por Guzmán es oficialmente reconocida por la junta militar en 1974 en la Declaración de Principios del Gobierno de Chile, su texto fundacional. En la Declaración, redactada por Guzmán¹², se lee:

Tanto desde el punto de vista del ser como desde el punto de vista del fin, el hombre es superior al Estado. Desde el ángulo del ser, porque mientras el hombre es un ser sustancial, la sociedad o el Estado son solo seres accidentales de relación. Es así como puede concebirse la existencia temporal de un hombre al margen de toda sociedad, pero es en cambio inconcebible, siquiera por un instante, la existencia de una sociedad o Estado sin seres humanos. Y también tiene prioridad el hombre desde el prisma del fin, porque mientras las sociedades o Estados se agotan en el tiempo y en la historia, el hombre los trasciende, ya que vive en la historia pero no se agota en ella (Gobierno de Chile, 1974: p. 21).

Guzmán repite y expande aquí la concepción de la sociedad y el Estado que había elaborado en sus artículos para *Fiducia*. Afirma, como se establece en *Mater et Magistra*, la “prioridad ontológica y de finalidad” de los seres humanos. La prioridad ontológica se

fundamenta en la substancialidad de las personas y la mera accidentalidad de la sociedad. La prioridad de finalidad tiene un motivo teológico: la transcendencia histórica y temporal de los seres humanos.

Luego de afirmar la individualidad de las personas, Guzmán introduce su sociabilidad. “No obstante lo expuesto anteriormente, como el hombre no puede buscar su plenitud sin vivir en sociedad, debe agruparse con otros seres humanos. La forma jurídicamente superior de la agrupación es el Estado” (ibíd: p. 21). El sentido de esta sociabilidad es instrumental. Individuos que perfectamente pueden existir “al margen de toda sociedad”, solo en sociedad pueden encontrar su plenitud. Guzmán es consecuente con su rechazo del comunitarismo que define al ser humano como intrínsecamente social y se aproxima así al liberalismo, como se detectó mas arriba.

En este punto de su exposición, Guzmán introduce la noción de bien común. Con esta noción pretende sentar una vía media entre dos extremos, el liberalismo y el colectivismo.

El individualismo liberal concibe al bien común como la simple suma de los bienes individuales que cada cual procura obtener con casi total prescindencia del de los demás. El colectivismo totalitario se sitúa en el extremo opuesto, y entiende el bien común como un concepto referido al todo colectivo o estatal, frente al cual el bien individual de cada persona desaparece por completo... La verdadera idea de bien común se aparta de ambos extremos, y los supera (ibíd.: p. 21).

Consistentemente a lo largo de su producción intelectual, característica que marca la continuidad de su obra, Guzmán rechaza el comunitarismo como una tercera vía o tercera posición, entre capitalismo y comunismo (Guzmán, 1965a, 1983 y 1985). Entre capitalismo y comunismo no cabe sino optar por el capitalismo¹³. Pero en la Declaración, no tiene objeciones para presentar una versión del bien común que lo aproxima al comunitarismo. El bien común es “un bien de orden o de relación, que hace que la obtención del bien individual de cada uno exija para ser verdaderamente tal una preocupación y respeto solidario y activo por el bien de los demás, lo cual descarta la concepción liberal” (ibíd.: p. 21). Queda descartada la “concepción liberal” pero no el capitalismo. En esta misma Declaración, Guzmán se muestra partidario de la propiedad privada y de la libre iniciativa en el campo económico, los pilares liberales que sostienen al capitalismo. ¿Cómo puede consistentemente rechazar el liberalismo y, al mismo tiempo, aceptar el capitalismo? En este punto de su argumentación, Guzmán introduce el principio de subsidiariedad. “El bien común exige respetar el principio de subsidiariedad” (ibíd.: p. 21). Con la interpretación que Guzmán le da a este principio se conecta nuevamente con la idea de una prioridad metafísica de los individuos, con lo que su argumento toma una connotación decididamente liberal, anulando la tercera vía que ahora había adoptado entre liberalismo y colectivismo.

Siendo el hombre el fin de toda sociedad, y emanando esta de la naturaleza humana, debe entenderse que las sociedades mayores se van formando para satisfacer fines que las menores no pueden alcanzar por sí solas. El ser humano forma una familia para alcanzar fines que no puede lograr solo... Tal idea matriz es lo que da origen al llamado principio de subsidiariedad (ibíd.: p. 21).

La idea que el individuo es el “fin de toda sociedad” reitera el principio de la “prioridad metafísica del individuo” que Guzmán ha postulado desde el inicio de su desarrollo intelectual. Si el individuo tiene prioridad metafísica por sobre la sociedad es justo pensar

que esta solo puede ser vista como un instrumento para sus fines. Esta instrumentalización de lo social se confirma cuando Guzmán escribe: “El ser humano forma una familia para alcanzar fines que no puede lograr solo” (ibíd.: p. 21). El individuo tiene así prioridad metafísica sobre la familia. Pero esto ignora el comunitarismo de la doctrina tradicional de la Iglesia que afirma ciertamente al individuo, pero al individuo entendido como ser social. Lo social es un accidente, pero un accidente necesario. Esto es lo que le permite a la Iglesia postular una vía media entre el liberalismo y el colectivismo. Cuando el principio de subsidiariedad no es entendido como un principio comunitario, queda puesto al servicio del liberalismo que Guzmán busca expresamente superar¹⁴.

VI

En junio de 1979 aparece el primer número de la revista *Realidad*, fundada por Guzmán y un grupos de sus adherentes. Su primer editorial anuncia el sentido de esta publicación: aceptar con realismo “la naturaleza del hombre y las cosas” (Guzmán, 1979: p. 3). Frente a “los mitos, las utopías y las revoluciones destructoras” es necesario levantar la fe en un “verdadero ideal, que solo puede ser tal en cuanto se ajuste a la realidad” (ibíd.: p. 3). En conformidad con su temperamento conservador y pragmático, Guzmán afirma ahora que lo ideal debe conformarse a lo real, y no viceversa. No quiere decir esto que ahora desestime las fundamentaciones filosóficas y morales que desarrolla con anterioridad. Ellas siguen sosteniendo tácitamente su pensamiento político aunque no aparezcan en el primer plano. La realidad a la que ahora deben ajustarse los ideales es la nueva economía de mercado. Esta ha sido impuesta por el gobierno militar de Pinochet bajo la supervisión de economistas chilenos formados en la Universidad de Chicago. Friedrich Hayek, el filósofo más influyente de esta nueva economía, visita Chile por primera vez en 1978 imprimiendo un aura de legitimidad intelectual al modelo económico¹⁵. La especial contribución de Hayek es restaurar la relación del capitalismo con el liberalismo clásico desarrollado por Hume, Smith y Spencer. La íntima conexión de sus ideas con las de estos autores hace problemático todo intento de compatibilizar su filosofía con el sentido comunitario de la doctrina tradicional de la Iglesia, pero calza bien con el temple individualista de la ontología de los entes relacionales desarrollada tempranamente por Guzmán¹⁶. En conformidad con su espíritu pragmático, Guzmán no intenta asimilar conscientemente la filosofía de Hayek, ni desarrollar un análisis detallado de ella. Pero la influencia de Hayek se deja sentir en su aceptación del liberalismo económico que antes había rechazado en conformidad con la doctrina social de la Iglesia. Su defensa del capitalismo pasa a ser ahora una defensa del capitalismo liberal. Esto lo conduce a abandonar algunas de las instituciones tradicionales que retenía como resultado de su adhesión al capitalismo orgánico y corporativo, y que ahora ve como obstáculos para el pleno funcionamiento del mercado. El capitalismo orgánico y corporativista que Guzmán defiende en sus escritos juveniles, y que todavía retiene un espacio la Declaración de Principios del Gobierno de Chile, se disuelve como proyecto institucional con su decisión de transformar la naturaleza de los Colegios Profesionales. Esa transformación se inicia a comienzos de 1979 cuando se deroga su facultad de establecer aranceles mínimos obligatorios. Esto se considera como una norma monopólica que limita la competencia entre sus asociados. Más adelante, la Constitución de 1980 establece la libre afiliación a los Colegios Profesionales (Guzmán, 1981 y 1981a). El capitalismo corporativo cede así el paso al capitalismo liberal inspirado en Hayek.

Esta adhesión al capitalismo liberal encaja mejor con los fundamentos morales individualistas a los que había suscrito en sus primeros ensayos de juventud. Pero surgen dos dificultades. Primero, su aceptación de la línea gruesa de la ortodoxia neoliberal hayekiana no calza con la función redistributiva ineludible que Guzmán le sigue reconociendo al Estado. Para resolver esta dificultad Guzmán no renuncia al capitalismo liberal, sino solo modifica su fundamentación moral. Toma en cuenta el papel que juega el crecimiento económico y para ello esboza una justificación alternativa del capitalismo liberal fundada en el utilitarismo. Segundo, el capitalismo orgánico y corporativo que Guzmán descubre en las encíclicas se funda en una filosofía comunitaria. Pero el comunitarismo es lo que Guzmán consistentemente rechaza a lo largo de toda su obra. Esto lo conduce a elaborar una crítica de la doctrina social de la Iglesia. Esta no reconoce que el progreso de la ciencia económica y la nueva economía de mercado son herramientas indispensables del crecimiento económico. Es el crecimiento económico lo que requiere una fundamentación moral distinta de la que ofrece el comunitarismo.

VII

En tres editoriales sucesivos de la revista *Realidad*, Guzmán anuncia y define el tema de la creación de una nueva institucionalidad económica. En “Institucionalidad: definiciones necesarias”, publicado en agosto de 1979, Guzmán señala que la “creación de la nueva institucionalidad” no está restringida a lo político, sino que “se extiende también al campo económico y social” (Guzmán, 1979a: pp. 7-8). No define exactamente cuál será el sentido de la institucionalidad económica. Solo indica que ella trasciende “una mera política económica” y que involucra aspectos que tienen “validez permanente, porque desbordan lo puramente contingente, y constituyen bases de una sociedad libre y de una economía sana” (ibíd.” p. 8). En el editorial del mes siguiente, reitera que el gobierno militar está sentando las bases de una “nueva institucionalidad económica” (Guzmán, 1979b: p. 7), la que define del siguiente modo:

La nueva institucionalidad económica... deja al mercado... la iniciativa y gestión productora, y reserva al Estado solo aquello que los particulares no pueden realizar adecuadamente, dentro de lo cual sobresalen las funciones que, por su propia naturaleza, son inherentes a la autoridad, como asegurar mercados abiertos y competitivos, y actuar directamente sobre la justa distribución del ingreso (ibíd.: p. 7).

Finalmente, en el editorial de octubre, titulado “Proyecciones de una tarea”, Guzmán da cuenta del mensaje presidencial del 11 de septiembre de ese año (Guzmán, 1979c). Señala su carácter programático en lo político, lo social y lo económico. Con respecto a la “nueva institucionalidad económica” que se proyecta, destaca que ella busca “asegurar una eficiente asignación de nuestros recursos productivos, a través de una economía abierta, competitiva e impersonal” (ibíd.: p. 12). Indica también que se busca “un equilibrio entre el desarrollo económico y la justicia social, destacando al efecto el papel redistributivo del Estado inherente al mismo principio de subsidiariedad” (ibíd.: p. 12). La nueva institucionalidad económica que definen estos tres editoriales coinciden con la adopción, por parte de Guzmán, del punto de vista de Hayek. Un editorial de *Realidad*, de marzo de 1980, evidencia hasta qué punto Guzmán ha sufrido el impacto de la nueva economía chilena y de la filosofía hayekiana. No defiende ya un capitalismo corporativo y orgánico,

sino el capitalismo definido por el liberalismo económico. Rechaza todavía la posibilidad de encontrar una “tercera posición” entre el socialismo y el capitalismo, con lo que queda en evidencia la continuidad argumentativa con lo que sostiene en 1965 en el artículo de *Fiducia* analizado en la primera sección de este ensayo¹⁷. También allí se negaba la viabilidad del comunitarismo de los llamados católicos de la “tercera posición”. Pero ahora, junto con esta continuidad, su pensamiento ha experimentado una notable evolución. En 1965, Guzmán tomaba en cuenta las pautas dictadas por las encíclicas y auspiciaba un capitalismo orgánico y corporativo, que estaba abierto a la posibilidad de una regulación moral. Con ello desestimaba el capitalismo liberal, es decir, la “economía sin moral” (Guzmán, 1965a: 5). Pero en este editorial de marzo de 1980, en el que Guzmán comenta observaciones hechas por el Ministro José Piñera, el capitalismo aparece transfigurado y bajo una nueva denominación. Se le caracteriza ahora como una “moderna economía social de mercado” (Guzmán, 1980a: p. 4).

...[L]a moderna economía social de mercado procura el crecimiento económico a través de la propiedad privada de los medios de producción, el fomento de la iniciativa privada como motor de la economía, y el respeto a las leyes del mercado como medio para una eficiente asignación de los recursos productivos. La función redistributiva es realizada aquí por un Estado que se apoya para ello en los elementos antedichos, en lugar de destruirlos o desconocerlos (ibíd., p. 4).

Este texto, en perfecto acuerdo con el neoliberalismo de Hayek, designa al mercado como el medio más eficiente para la asignación de los recursos productivos. Pero al mismo tiempo, Guzmán se desvía de la ortodoxia hayekiana que toma primariamente en cuenta la economía de los países ya desarrollados. En primer lugar, Guzmán pone acento prioritario en la noción de crecimiento económico y en la lucha contra la pobreza. Piensa que “la clave en la lucha contra la pobreza reside en el mayor aumento posible del producto nacional” (ibíd.: p. 4). En este respecto, señala también el papel fundamental que corresponde al “afán de lucro” de empresarios e inversionistas en la creación de riqueza. En segundo lugar, le reconoce al Estado una función redistributiva, lo que es explícitamente rechazado por Hayek. Obviamente Guzmán ignora la posición de Hayek al respecto. En un editorial anterior había afirmado que la redistribución constituía “una tarea que toda economía social de mercado reconoce como propia y típica de la autoridad estatal” (Guzmán, 1980: p. 8). En todo caso, su desviación es solo nominal. Cuando Guzmán afirma que en su acción redistributiva el Estado “se apoya” en las leyes del mercado, y no en la justicia social como había sostenido con anterioridad, está con ello efectivamente subordinando el estado redistributivo al punto de vista de la economía.

Solo en 1981, durante el curso de la segunda visita de Hayek a Chile, Guzmán sale de su error con respecto a lo que piensa Hayek de la redistribución. Esto ocurre el 24 de abril de ese año durante una entrevista a Hayek que conduce el mismo Guzmán. A la pregunta: “¿Considera usted que es parte de las funciones del [Estado] redistribuir la riqueza?”, la respuesta de Hayek es tersa: “No, definitivamente no” (Hayek, 1981: 27-8). A una nueva pregunta: “¿Pero si tomamos el caso de Chile, por ejemplo, que en 1973 tenía aproximadamente un 20 por ciento de su población en la extrema pobreza?” la respuesta de Hayek reitera la ortodoxia liberal: “Eso no se soluciona con redistribución. Como he sostenido otras veces, si la redistribución fuera igualitaria habría menos que redistribuir, ya

que es precisamente la desigualdad de ingresos la que permite el actual nivel de producción” (ibíd.: p. 28).

Tres semanas más tarde, en un comentario para el diario La Segunda del 15 de mayo, Guzmán fija su posición frente a Hayek y el neoliberalismo:

...[L]a concreción de la economía social de mercado en Chile dista de ser la fórmula rígida de un pensador o escuela. Es más bien una adaptación pragmática y flexible de ciertos principios a nuestra realidad. Lo que ha impulsado el Presidente Pinochet, junto a su equipo económico... constituye una versión chilena y original, no dominada por sujeción dogmática alguna. Baste señalar lo realizado en cuanto a redistribución del ingreso, para corroborar sus diferencias con los mentores que se les endosa (Guzmán, 1981b: p. 2).

Es interesante comprobar cómo Guzmán, que se mostró siempre contrario al estatismo y partidario de una minimización del Estado, se manifiesta aquí partidario de asignarle una función redistributiva, todo lo reducida que se quiera.

En 1986, un breve comentario publicado en La Tercera, presenta de manera más clara el carácter justificatorio que adquiere para Guzmán la noción de crecimiento económico, que es determinante en su decisión de reconocerle un papel redistributivo al Estado (Guzmán, 1986). El contexto de este comentario es la observación del presidente de la Confederación de la Producción y del Comercio, Manuel Feliú, quien señala que “el objetivo fundamental debe ser erradicar la pobreza, pero para hacerlo hay que crear riqueza y luego distribuirla” (Guzmán, 1986: p. 2). En el pasado, indica Guzmán, la riqueza de las naciones aparecía como algo “fijo e inmodificable,” en tanto que las “formas modernas de la producción capitalista” demuestran que la riqueza puede “crecer en magnitudes extraordinarias, jamás antes soñadas” (ibíd.: p. 2). El “capitalismo clásico” ha evolucionado hacia “expresiones contemporáneas de la economía social de mercado” que involucra una serie de factores. Entre estos factores, Guzmán menciona “la iniciativa creadora de las personas dotadas de vocación empresarial, es decir, de aptitud para crear nuevas y mayores riquezas.” Esto coincide con lo sostenido en 1983 con respecto a la contribución de los empresarios al crecimiento económico. También señala que la economía de mercado se basa en la “conciencia de que el crecimiento de un país necesaria y automáticamente favorece al conjunto de sus habitantes, por los mayores bienes, servicios y empleos que ello genera” (ibíd.: p. 2; el énfasis es de Guzmán). La idea de que el crecimiento económico favorezca al conjunto de los habitantes, y que ello ocurra “necesaria y automáticamente” supone el principio neoliberal del mercado como el artífice único de la asignación de recursos. Si se plantea la cuestión en términos distributivos habría que decir que la distribución ideal es la real, y que la distribución real es la ideal. Esto concuerda con el rechazo, por parte de Hayek, de la noción de justicia distributiva.

Guzmán, en consonancia con las reservas que ha manifestado ante la radicalidad del programa neoliberal, introduce el tema de la redistribución. En su opinión, es necesario añadir “la tarea del Estado de redistribuir la riqueza, básicamente a través de los impuestos que pagan en mayor proporción quienes más tienen, a fin de canalizarlos en subsidios o beneficios sociales hacia los más pobres” (ibíd.: p. 2). Esto es anatema para Hayek. Pero Guzmán no se ha desviado en gran medida de la ortodoxia neoliberal. No menciona aquí el bien común o la justicia social como los criterios que deben guiar el esfuerzo redistributivo. El comunitarismo no es la filosofía social que lo inspira. Aunque declara su intención de

combatir la pobreza, se trata solo de “los niveles de pobreza juzgados incompatibles con la dignidad humana” (ibíd.: p. 2). No se trata, admite Guzmán, de que la redistribución destruya “la gallina de los huevos de oro” (ibíd.: p. 2). Honradamente piensa que para los pobres la gallina de los huevos de oro es la inversión de los ricos¹⁸.

VIII

Guzmán conoce la condena que pesa sobre el liberalismo económico por parte de la enseñanza pontificia y, como católico observante, no está dispuesto a cuestionar ese legado doctrinal. Pero también percibe el obstáculo que representa la moral católica para la plena implementación de una economía de mercado. En una conferencia titulada “Análisis crítico de la Democracia Cristiana chilena,” y que presenta en el Instituto para una Sociedad Libre (Guzmán, 1983), Guzmán amplifica una idea que había presentado anteriormente en un editorial de Realidad (cf. Guzmán, 1980c), para ahora lograr un compromiso aceptable. Piensa que Dios ha dotado a algunos seres humanos con un talento especial, con “el talento y la vocación para producir riqueza” (Guzmán, 1983: p. 482). Ese talento consta de dos motivos inseparables: “querer hacer cosas y querer ganar dinero” (ibíd.: p. 482). Estas son las notas que definen a la figura del empresario, cuya “esencia” consiste en el afán de lucro (ibíd.: p. 482). Esto es lo que ha olvidado la doctrina social de la Iglesia. Escribe Guzmán:

Esto lo digo en forma muy tajante y cruda, porque es, a mi juicio, el punto de vista que... no ha recogido adecuadamente la doctrina social de la Iglesia. Yo creo que va a ser indispensable que la doctrina social de la Iglesia profundice este tema, a la luz de la ciencia económica y de la experiencia contemporánea, porque es indudable que este afán de lucro no puede estar ausente, realísticamente, de la vocación empresarial ni el crecimiento económico; o se acepta el lucro en los individuos o se radica solo en el Estado exigiendo que las empresas estatales del colectivismo sean rentables (ibíd.: p. 482; el énfasis es mío).

La “ciencia económica” y la “experiencia contemporánea” que deben iluminar la doctrina social de la Iglesia corresponden, respectivamente, al sistema de ideas hayekiano y a la sociedad capitalista chilena. Pero en 1965, un capitalismo definido en términos liberales le parecía a Guzmán como un fenómeno histórico del pasado “del cual solo quedan resabios” (Guzmán, 1965a: 5). Ese mismo año, fundado en la doctrina pontificia, Guzmán rechazaba el liberalismo económico porque propiciaba “la libre iniciativa mirando solo al mayor rendimiento económico, en virtud de esa ‘mano invisible’ de que hablaba Adam Smith y que transformaba el interés del hombre por sí mismo en un beneficio social” (ibíd.: p. 5). Lo que la doctrina social de la Iglesia debe entender ahora es que el afán de lucro se justifica en virtud de su eficiencia para contribuir el crecimiento económico. Justificar el afán de lucro por su contribución al crecimiento económico significa tomar en cuenta el punto de vista de la moral utilitaria¹⁹. El principio utilitario busca maximizar el bien o utilidad del mayor número de individuos. Esto es precisamente lo que persigue el crecimiento económico. Pero agregar riqueza no es lo mismo que distribuirla. Cuando el cálculo moral toma en cuenta un principio puramente agregativo, como lo es el principio utilitario, se subordinan los requerimientos de la justicia social y del bien común, valores fundamentales del comunitarismo. No me parece que este sea un camino viable por medio

del cual la Iglesia pueda “profundizar” su doctrina tradicional. La moral católica es esencialmente una moral comunitaria del bien común y la justicia social.

IX

El argumento que he desarrollado intenta demostrar que la defensa del capitalismo es uno de los elementos que determinan la continuidad de la obra de Guzmán. Pero he señalado también que su argumento evoluciona: en su obra primera defiende un capitalismo orgánico y corporativo, y más tarde, un capitalismo liberal. En sus primeros escritos, su concepción del capitalismo corre paralela a un rechazo del liberalismo económico. El capitalismo que presenta allí corresponde a una versión orgánica y corporativista, ajustada, según Guzmán, a la doctrina social de la Iglesia. Esta no necesita revisarse o “profundizarse” para incorporar al capitalismo. En sus escritos maduros queda en evidencia su compromiso con la nueva economía de mercado. Defiende ahora un capitalismo propiamente liberal que, en cuanto tal, se aparta de la doctrina social de la Iglesia. Guzmán incorpora a su pensamiento elementos esenciales de la postura hayekiana y acepta la idea del mercado como asignador de los recursos productivos, aunque mantiene ciertas reservas frente a esa idea. De hecho, le reconoce al Estado una función como órgano redistributivo e incentivador del crecimiento económico, lo que significa un apartamiento de la ortodoxia neoliberal. Esto no significa que Guzmán haya retomado una concepción orgánica y corporativa del capitalismo. Tampoco puede suponerse que frente a la alternativa entre capitalismo y socialismo, haya optado por el socialismo. Menos puede pensarse que haya considerado la legitimidad del comunitarismo como tercera vía entre capitalismo y socialismo. ¿Qué posibilidad, entonces, le quedaría abierta a Guzmán?

Aunque su defensa del capitalismo es fundamentalmente pragmática, elabora ahora también una incipiente justificación moral, mucho menos desarrollada ciertamente de la que elaboró para legitimar el capitalismo orgánico y corporativista. La lectura que hace Guzmán de *Mater et Magistra* en sus escritos juveniles, se basa en una versión radicalizada de la teoría tomista de los entes relacionales. Para ello acepta una interpretación también radical de la “prioridad ontológica y de finalidad” de los individuos que postula Juan XXIII. Un individualismo exagerado es lo que le permite reorientar el principio de subsidiariedad hacia la minimización de la acción del Estado y sostener una versión radical de la propiedad privada como derecho real. Ese principio, que servía a las doctrinas pontificias para intentar una tercera vía entre comunismo y capitalismo, le sirve a Guzmán para reafirmar su fe capitalista y rechazar de plano el comunismo. Las semillas neoliberales que comienzan a fertilizar el pensamiento de Guzmán a partir de 1971, caen sobre el terreno que ha sido abonado por la versión radicalizada que desarrolla de la teoría de la sociedad como ente relacional.

Paradójicamente, en el momento más propicio para reafirmar la teoría de los entes relacionales, Guzmán opta por una justificación alternativa del capitalismo liberal. Este momento crítico en su evolución conceptual ocurre en 1981, cuando se percata de la verdadera naturaleza del pensamiento de Hayek, el representante más destacado de neoliberalismo. El rechazo por parte de Hayek de las nociones de bien común y justicia social permite a Guzmán conocer el verdadero alcance y sentido de la orientación anticomunitaria del pensamiento liberal. Pero una reafirmación de esas nociones no le resulta posible debido a su acendrado anticomunitarismo. Las nociones de bien común y justicia social tienden a desaparecer de su argumentación, o al menos adquieren un valor

estrictamente secundario. Queda a la vista, por ejemplo, el lugar subordinado que ocupa la noción de justicia social en uno de sus últimos comentarios editoriales. En 1989, en un artículo titulado “Impuesto y justicia social,” donde refuta alzas tributarias redistributivas que propician los socialistas, Guzmán afirma que “una sociedad más justa y solidaria exige fundamentalmente que el gasto social se asigne con preferencia a los más pobres.” Pero antes que la justicia es necesario considerar el crecimiento económico. “La primera prioridad debe siempre dirigirse al crecimiento económico general del país para brindar un mejor nivel de vida a todos sus habitantes” (Guzmán, 1989).

Concederle valor justificatorio prioritario a la noción de crecimiento económico, implica, como se vio más arriba, adoptar una postura moral utilitaria. Pero esto involucra aceptar también sus limitaciones. En primer lugar, el utilitarismo permite violaciones de los derechos individuales en aras de la utilidad general. Esto resulta, como lo nota Rawls, del error de “adoptar para la sociedad como un todo el principio de decisión racional de una persona,” es decir, de “fusionar los deseos de todas las personas en un coherente sistema de deseos” y buscar su satisfacción general. Al hacer esto, se agrega confundidamente a todas las personas en un solo todo social y no se toma en serio la distinción entre las personas (Rawls, 1971: 26-27 y 31). Por la senda del utilitarismo se abandona el liberalismo de los derechos y se avanza hacia el colectivismo. ¿Cómo podría Guzmán conciliar esta posición con la tesis metafísica central de su pensamiento que postulaba la “prioridad ontológica y de finalidad” de individuos? ¿Cómo conciliar el utilitarismo con su afirmación de la propiedad privada como un derecho real, y no personal?

En segundo lugar, el utilitarismo busca maximizar la utilidad neta del mayor número de individuos. Pero agregar utilidades no es lo mismo que distribuir las. Cuando el cálculo moral privilegia un principio puramente agregativo, como es el principio de utilidad, subordina y posterga los requerimientos de la justicia social y del bien común²⁰. Estos valores, sin embargo, son el patrimonio no solo de la doctrina social de la Iglesia, sino que constituyen también pilares fundamentales de la democracia republicana. Un determinado nivel de riqueza es ciertamente indispensable para la existencia misma de una polis. Por ello, la conservación y el ordenado crecimiento de esa riqueza debe quedar sometido a criterios utilitarios. Pero el punto de vista utilitario es limitado y unilateral. Supone que nuestra razón es esclava de las pasiones, es decir, de las preferencias, y encomienda por ello la creación, administración y destino último de la riqueza a factores que están más allá de nuestra consideración racional, como el afán de lucro o el consumo ilimitado. Como consumidores, atendemos a nuestros bienes particulares y preferencias subjetivas. Es como ciudadanos que intentamos contemplar racionalmente y alcanzar el bien común. La formación de ciudadanos que participen racionalmente en el autogobierno de la polis no puede quedar reducida a un criterio utilitario y economicista sometido a las pasiones. Una democracia republicana, que fomente una actitud deliberativa con respecto a las preferencias, promoverá una amplia discusión en torno al bien común. Solo así es posible generar y alimentar una razón pública, única instancia capaz de poner en efectiva tela de juicio la parcialidad y fragmentación de nuestros bien particulares y subjetivos. Solo así podemos avanzar hacia la refundación de una república de ciudadanos, y no de meros propietarios o consumidores de utilidades.

1 Agradezco el acceso a la Fundación Jaime Guzmán facilitado por Patricio Dusillant, Marco Antonio González y Andrea Aguayo. La cooperación de Ernesto Illanes, ex director de la revista Realidad, permitió identificar los editoriales escritos por Jaime Guzmán. Agradezco entrevistas gentilmente concedidas por Enrique Campos Menéndez y Hernán Tuane. Conversaciones a lo largo de muchos años con José Luis Cea, Tomás Chuaqui, Carlos Frontaura, Marcos García de la Huerta, Marco Antonio González, Montserrat Herrero, Oscar Godoy, Miguel Orellana, Gonzalo Rojas, Carlos Ruiz y Charles Taylor, al igual que el trabajo de ayudantía de Alejandro Farías resultaron esenciales para la elaboración de mi argumento, cuyos errores y limitaciones son responsabilidad exclusivamente mía. Becas del Social Sciences and Humanities Research Council of Canada y Wilfrid Laurier University financiaron este trabajo de investigación.

2 En el período en que publica estos textos, Guzmán es estudiante secundario (1962) y luego alumno de Derecho (1965). Si resulta legítimo tomarlos seriamente en cuenta no es solo por la extraordinaria articulación y claridad de su presentación, sino también porque representan elaboraciones definitivas que reaparecerán sin mayores cambios en su pensamiento maduro.

3 De hecho, Pío XII, en su discurso del 1 de septiembre de 1944, había condenado expresamente al capitalismo liberal: “En consecuencia, cuando el Capitalismo se basa en tales conceptos falsos, y se arroga el derecho ilimitado de propiedad, sin consideración alguna por el bien común, la Iglesia lo condena como contrario al bien común” (Hurtado, 1947: I, 276-7).

4 Para Heinrich Rommen, los individuos tienen prioridad ontológica, pero no de finalidad sobre la comunidad. “In the order of being, the individual persons as the only substantial rational beings are first. In the order of ends, the community is before the individual; for, as the end of the community is necessary for the perfection of all members of the community, the end of the community is superior in the same rank of goodness” (Rommen, 1945: 39).

5 Para Hayek, en cambio, la libertad para morir de hambre no contradice la verdadera libertad humana (Hayek, 1972: pp. 71 y 141).

6 Este artículo sienta la línea argumentativa de una carta pública, con firmas de 800 estudiantes universitarios (que incluye también mi firma), que dirige Fiducia al Presidente Frei sobre este mismo tema (El Mercurio, 15 de mayo, 1965).

7 Esta omisión no tiene lugar cuando Guzmán cita los textos doctrinarios de Juan XXIII. Luego de transcribir la defensa que se realiza en Mater et Magistra del derecho natural de la propiedad privada, Guzmán no omite la referencia a las limitaciones a ese mismo derecho establecidas en esa encíclica. Anota la enseñanza pontificia acerca de “su efectiva difusión entre todas las clases sociales.” Igualmente anota el reconocimiento de su “función social” que la encíclica define como “intrínsecamente inherente” a ese derecho (Juan XXIII, 1961: 54, 57; Guzmán, 1964c: p. 9).

8 Esta misma concepción de un Estado fuerte y una sociedad libre se encuentra en el pensamiento de Lira: “La doctrina tradicional supo conciliar dos extremos que parecían incompatibles: un poder fuerte, vigoroso, capaz de imprimir orientaciones definidas a la sociedad..., y una limitación igualmente vigorosa que, siendo capaz de sofrenarlo y resistirle, le deja amplia libertad de movimientos dentro de sus ámbitos propios” (Lira, 1942: 73).

9 (Guzmán, 1970: p. xvii). Para entender el contexto y las limitaciones de la postura asumida por Guzmán es conveniente examinar la exposición de Manser. Este autor introduce la tesis de que la sociedad constituye un accidente de relación, por oposición a la postura que sostiene que la unidad social es de carácter substancial. “La unidad en lo mucho, que es la esencia de la comunidad, no tiene nada que ver con la substancia; es decir aquella unidad no puede consistir en algo substancial” (Manser, 1953: 791). Los seres humanos constituyen personas, es decir, “seres subsistentes que poseen el grado absolutamente más alto de la incomunicabilidad” (ibíd, 791). De aquí Manser concluye la esencia de la comunidad “pertenece al orden del accidente” (ibíd, 791). Pero la lista aristotélica de accidentes es variada. ¿A cuál accidente corresponde la unidad social? La unidad de comunidad es evidentemente una unidad de orden y, por tanto, de relación; porque la comunidad existe cuando muchos hombres cooperan ordenadamente a un mismo fin. Todo nos habla aquí de orden: *partis ad partem* y *partium ad totum*, y por eso todo consiste en una unidad de relaciones de muchos al mismo fin, *al bonum* (ibíd, 792). La sociedad no es una substancia sino solo un ente relacional. Substancias lo son únicamente las personas. En su actividad estas personas tienden conjuntamente hacia un fin común. Y el principio de esa actividad está en la voluntad individual que se conjuga con otras voluntades en la ordenación hacia el fin común (cf. Lira, 1942: p. 112-13).

10 Esto resulta claro para un liberal hayekiano como Gordon Tullock. Durante una extensa visita a Chile en 1980, invitado por el Centro de Estudios Públicos, Tullock declara en una entrevista para la revista *Ercilla*: “No creo que exista algo que pueda ser llamado correctamente bien común. Pienso que hay intereses individuales en las distintas personas que pueden ser también concepciones de lo que ellas creen que es el bien común. Cada persona tiene su propia idea de lo que es el bien común” (Tullock, 1980: p. 21).

11 Esto se confirma cuando Guzmán explícitamente niega la distinción entre comunidad y sociedad. “Los términos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ suelen emplearse como diferentes... No nos parece necesario recoger esta distinción, por cuanto una comunidad que no haya gestado ese orden relacional no puede estimarse sino potencialmente existente. En acto, solo lo estará una vez organizada, una vez convertida en sociedad” (Guzmán y Novoa, 1970: 82). Al negar la distinción entre formas de asociación comunitaria (*Gemeinschaft*) y societaria (*Gesellschaft*), Guzmán reduce, junto con el liberalismo, toda asociación a la forma societaria, es decir, a asociaciones contingentes. Esto coincide con su rechazo, en 1965, del “comunitarismo” de los católicos de la tercera vía (cf. Guzmán, 1965a: p. 4).

12 Información obtenida en entrevistas concedidas por Enrique Campos Menéndez (22 de enero, 1998) y Hernán Tuane (16 de enero, 1998).

13 La opción entre capitalismo y comunismo no es una verdadera opción para Guzmán si se toma en cuenta lo que piensa del comunismo. Escribe Guzmán: “El comunismo no es un simple error, sino la suma diabólica de todos los errores de la historia; acaso el grado final en la expresión del mal moral en la historia de la humanidad” (Guzmán, 1992: E23). Esta visión apocalíptica del comunismo expresada en 1976 es un eco de un texto “profético” de Juan Donoso Cortés que Guzmán cita en 1962: “Cuando en el mundo no queden más que dos ejércitos, el de los despojadores y el de los despojados, entonces habrá sonado en el reloj de la Historia la hora de Rusia, y se constituirá un colosal imperio demagógico, gobernado por un plebeyo satánico” (Guzmán, 1962c: p. 14).

14 Esta interpretación liberal que hace Guzmán del principio de subsidiaridad se adelanta a Hayek para quien es precisamente ese principio el que debe mediar la reconciliación de la Iglesia con el liberalismo y la economía de mercado (Hayek, 1981: p. 33).

15 Arturo Fontaine Talavera sostiene que ya en 1971 “aparece, por primera vez en [Guzmán], la influencia del pensamiento económico liberal. Los conceptos vienen de Milton Friedman, pero filtrados a través de Emilio Sanfuentes, de Hernán Cubillos, de Carlos Urenda, con quienes se encontraba en el Instituto CESOC, patrocinado por las empresas del grupo Edwards” (Fontaine, 1991: 252).

16 Para Hayek, el conocimiento práctico es esencialmente fragmentario. Nadie puede alcanzar una visión completa y totalizada de la realidad. “La mente humana es ciertamente incapaz de captar un ‘todo’ en el sentido de la totalidad de aspectos de una situación real” (Hayek, 1978: 122). El predominio del conocimiento práctico significa desactivar las demandas de la razón intrínseca, para dar paso a la primacía de la razón instrumental. Esclava de las pasiones, es decir, de las preferencias, la razón instrumental puede operar solo en términos de imperativos hipotéticos. Esto se ensambla con la idea de un orden espontáneo. La razón no puede construir un orden según sus propias reglas y debe así ceñirse al orden natural de las cosas. Hormigueros, galaxias, precios y sistemas morales y legales son todos casos de organizaciones espontáneas que ninguna inteligencia ordenadora puede diseñar o intervenir. No son viables la ingeniería social, la fabricación de constituciones y la geometría política. Conocimiento práctico y orden espontáneo son nociones que Hayek deriva de Hume. El empirismo nominalista y anti-metafísico de Hayek no es, como piensa Zanotti, simplemente un “protoplasma” cuya prescindencia no afecta el sentido último de esas nociones, las que, en sí mismas, serían compatibilizables con el tomismo (Zanotti, 1993: p. 77). Pero la metafísica tomista que inspira a Guzmán es incompatible con la reducción de la razón a pura instrumentalidad y del orden natural a ciega espontaneidad.

17 En 1983, en una conferencia para el Instituto para una Sociedad Libre (Guzmán, 1983), Guzmán rechaza el comunitarismo. “Lo que no existe ni es viable es la tercera posición de una sociedad comunitaria” (ibíd.: 483). Al igual que en 1965 reduce las opciones a dos: capitalismo versus comunismo.

No hay más que dos alternativas básicas de sistema económico. O uno (llamado capitalista) que se funda en la propiedad privada de los medios de producción, en la iniciativa particular como motor básico del desarrollo y en la coexistencia de empresas libremente estructuradas por sus impulsores y que actúen en un marco de igualdad jurídica y

competitiva donde ciertamente no prevalecerán las empresas comunitarias, o bien el otro sistema básico que es colectivismo, con propiedad estatal de los medios de producción y una economía centralmente planificada (ibíd.: p. 483).

18 Pero ¿no es más honesto Bernard de Mandeville cuando expresa el punto de vista de los ricos y piensa que la gallina de los huevos de oro es el trabajo de los pobres? “It would be easier, where property is well secured, to live without money than without poor; for who would do the work? ... As they [the poor] ought to be kept from starving, so they should receive nothing worth saving... [I]t is in the interest of all rich nations, that the greatest part of the poor should almost never be idle, and yet continually spend what they get... Those that get their living by their daily labour... have nothing to stir them up to be serviceable but their wants which it is prudence to relieve, but folly to cure” (Mandeville, *The Fable of the Bees*).

19 También podría justificarse el crecimiento económico según principios hedonistas. El hedonismo es la opción moral de Gordon Tullock. Pregunta de Ercilla: “Usted sostuvo en el simposio que si algún calificativo filosófico puede aplicarse a su teoría es el de hedonismo. ¿Podría explicarlo?” Respuesta de Tullock: “Ese calificativo corresponde a lo que me dijeron mis colegas filósofos en la universidad. Yo pensaba que el enfoque de la teoría tenía más bien un carácter utilitarista, pero me dijeron que para que así fuera, debía orientarse a beneficiar a toda la sociedad. En este esquema de las decisiones públicas, los beneficios corresponden a beneficios particulares” (Tullock, 1980: p. 21).

20 CHARLES TAYLOR, un pensador comunitario y crítico del utilitarismo, afirma taxativamente: “...[T]he demands of economic growth are used to justify very unequal distributions of wealth and income” (Taylor, 1991: p. 8).