

## ESTUDIO

### PENSAMIENTO SOCIAL CATÓLICO E INSTITUCIONES LIBERALES\*

Michael Novak\*\*

La rigurosa labor intelectual que por años ha desarrollado el profesor Novak para cubrir las distancias que tradicionalmente han separado al pensamiento social católico de los principios del liberalismo encuentra en este trabajo una de sus expresiones más acabadas.

A partir del primer pronunciamiento papal sobre "la cuestión social" en *Rerum Novarum*. (1891) de León XIII, hasta la encíclica *Laborem Exercens*, de Juan Pablo II, publicada exactamente noventa años después, el profesor Novak dimensiona los antecedentes, los alcances y el contenido específico de las sucesivas críticas papales al liberalismo. El recuento de tales prevenciones a lo largo de diversos pontificados describe, según el autor, la gradual apertura del pensamiento social católico a las ideas que entienden el desarrollo como resultado de la capacidad humana para generar nuevas riquezas a través del ahorro y la inversión, en contextos institucionales libres y estatales.

El trabajo del profesor Novak destaca en su última parte los desafíos que el pensamiento social católico tiene para el futuro como marco espiritual y ético de estrategias eficientes de desarrollo económico y social. Esta responsabilidad es doblemente importante para el autor, en la medida en que deberá dar contenido efectivo a la opción de la Iglesia por los más pobres y facilitará el cumplimiento de las funciones que les caben a los hombres como agentes cooperadores de la obra creadora de Dios. En este sentido, Novak propone una teología que sea más receptiva a las exigencias actuales del desarrollo económico y social.

\* Este ensayo reproduce varios capítulos —desde el cuarto al noveno, inclusive— del libro del autor *Freedom With Justice* (New York, Harper & Row, 1984). La traducción y publicación cuentan con la debida autorización.

\*\* Profesor universitario e investigador del American Enterprise Institute. *Estudios Públicos* ha publicado varios trabajos del profesor Novak en diversas ediciones: "Cultura y Capitalismo" (Nº 4-5, 1981); "El Espíritu del Capitalismo Democrático" (selección, Nº 11, 1983); "Las Bases Evangélicas de una Economía de Mercado" (Nº 15, 1984).

## I Los Arquitectos del Pensamiento Católico

De hecho, al preferir la corona *martyrum* a la corona *militum*, los primeros cristianos prefirieron correr el riesgo de una muerte injusta antes que rebelarse contra el poder tiránico de los emperadores que los perseguían. Y no obstante, una vez más, las ideas y deseos que la revelación cristiana hizo brotar en el alma del hombre ejercen sin cesar su influencia en el corazón mismo de la sociedad y paulatinamente la transforman. En cuanto a la propia Iglesia, no es su tarea la de descender a empresas directamente temporales en el flujo y reflujo de las actividades políticas. Suyo es el tesoro de energías de otro orden, más ocultas y más poderosas. La justicia y el amor, y la revelación cristiana, son lo que ella debe mantener vivo. Una vez que han pasado al fondo de la historia, estas energías tienen su propia acción, la que se desenvuelve en una medida de duración muy distinta del ritmo del tiempo.

Jacques Maritain, *Redención del Tiempo*.

Al comenzar el siglo XIX la vida intelectual católica, como si estuviese abatida por la Revolución Francesa y sus secuelas, se encontraba orgánicamente muy disminuida. No obstante, ya a mediados del siglo se podía percibir en Gran Bretaña, en Francia y en Alemania un renacimiento de la vida intelectual católica organizada y, junto con un retorno de la confianza en sí misma, los inicios de una nueva visión católica de la justicia social. A la derecha y a la izquierda, los católicos se oponían al individualismo liberal y al socialismo colectivista. Temían a éste por su ateísmo militante y a aquél porque, tal como lo percibían, su amoralidad habría de conducir al socialismo.

Dos de los primeros arquitectos de este largo renacimiento del pensamiento social católico merecen estudio especial, por la considerable influencia que tuvieron sobre futuros papas, estudiosos y fieles. Ambos son alemanes, de zonas occidentales muy influidas por la corriente de ideas nuevas venida de Francia. Primero fue el sacerdote activista, más tarde obispo, Wilhelm von Ketteler (1811-1877), cuyos célebres sermones sobre "la cuestión social", durante el Adviento de 1848, abrieron el debate clave del siglo.<sup>1</sup> El segundo

1 *The Social Teachings of Wilhelms Emmanuel von Ketteler*, trad. Rupert J. Ederer (Washington, D. C.: University Press of America, 1981), p. viii. Hay otros estudios en John A. Ryan y Joseph Husslein, *The Church and Labor* (New York: Macmillan, 1920), pp. 24-54. T. Brauer, *The Catholic Social Movement in Germany* (Oxford: The Catholic Social Guild, 1932), pp. 26-31. Mención especial merecen el estudio de Von Ketteler que hace Francesco S. Nitti, en Nitti, *Catholic Socialism* (New York: Macmillan, 1908), Capítulos 5 y 6, y George Metlake, *Christian Social Reform*, prefacio por William Cardenal O'Connell (Philadelphia: The Dolphin Press, 1912).

fue la mayor luminaria de la historia del pensamiento ecuménico católico, Heinrich Pesch (1854-1926), jesuita, cuya monumental obra en cinco tomos *Lehrbuch der National ökonomie* (1905-1926) ayuda a los anglosajones a comprender, al menos en parte, los antecedentes propios de la "economía social de mercado" que estableció Ludwig Erhardt después de la Segunda Guerra Mundial.<sup>2</sup>

## 1 Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877)

Desde 1850 y hasta su muerte, en 1877, Wilhelm von Ketteler fue obispo de Maguncia, líder espiritual reconocido de los católicos alemanes y fundador de la Conferencia de Obispos Alemanes, que se inició en Fulda (1867) y ha mantenido desde entonces su influencia mundial. Von Ketteler fue un modelo tan elevado para el pensamiento del Papa León XIII que éste, al hablar de él con G. Descurtins, sociólogo suizo católico, lo llamó "mi gran predecesor".<sup>3</sup> Antes de comenzar los estudios para el sacerdocio, a los treinta años de edad, Von Ketteler se había recibido de abogado y había ingresado a la administración pública como funcionario jurídico (1835). Renunció a este puesto como protesta por el tratamiento que dio Prusia al Arzobispo de Colonia en 1838, durante un famoso juicio matrimonial. Mientras estudiaba teología en Munich, recibió la influencia de las obras de los célebres predecesores del renacimiento católico liberal moderno, Johann Mohler e Ignatius von Dollinger, gran amigo y aliado de Lord Acton. (Quizá debido a tal influencia, Von Ketteler fue uno de los moderados respecto de la declaración del Concilio Vaticano I sobre la infalibilidad del Papa.) Como sacerdote, Von Ketteler asistió a la Asamblea Nacional, en Francfort, en calidad de representante; y, como obispo, participó en el Reichstag alemán desde marzo a diciembre de 1871.

Desde los primeros días de su ministerio en parroquias rurales, Von Ketteler se dedicó al "problema-social", sosteniendo que la vida espiritual de los cristianos estaba íntimamente ligada a las condiciones materiales de su vida social. Igual que Karl Marx, nacido poco después que él en Trier, quien deploraba la disolución de vínculos más antiguos bajo la acción del "nexo del dinero", Von Ketteler deploraba el rompimiento de los vínculos "orgánicos" de la sociedad medieval bajo la acción del nuevo "atomismo" cuyo campeón era el liberalismo. Para él, el liberalismo se identificaba con dos fuerzas principales: una, que desnudaba a los seres humanos de todo salvo el individualismo; y otra, que reemplazaba sus vínculos orgánicos originarios con principios de organización mecánicos, racionalistas, principalmente sustentados en el mercado y la competencia libres y

2 Josef Thesing, ed., *Economy and Development* (Mainz: Hase und Koehler Verlag, 1979); en adelante se cita como *Economy and Development*

3 Citado en George Metlake, *Christian Social Reform* (Philadelphia: Dolphin Press, 1912). p. 5.

sin trabas. En tal sentido se convirtió en archienemigo del liberalismo. En la Alemania de su época, detestó la alianza entre el liberalismo y las fuerzas protestantes de Alemania y se opuso a la Kulturkampf de Bismarck, incluso dentro del propio Reichstag.<sup>4</sup>

El año 1848 fue decisivo para Von Ketteler como lo fue para Marx.<sup>5</sup> En septiembre de ese año, en Francfort, Von Ketteler hizo un llamado ardiente a la reforma social. Dos semanas más tarde, en el Congreso Católico de Maguncia, instó a la Iglesia a que volcara todas sus energías en la cuestión obrera. Luego, durante el Adviento de 1848, pronunció una serie de seis discursos clásicos sobre la posición de la Iglesia Católica frente a la cuestión social.<sup>6</sup> En 1864, ya obispo de Maguncia hacía catorce años, publicó *El problema laboral y el cristianismo*. Por ese tiempo no estaba muy imbuido de los escritos de Marx, pero había leído vorazmente a autores socialistas, en especial a Ferdinand Lasalle, y les hacía frente con su propio estudio de los principios sociales de Santo Tomás de Aquino. Para Von Ketteler, como para Marx, una de las ideas cardinales era la naturaleza "orgánica" de las comunidades humanas, como también del mundo vegetal y del mundo animal, representada en particular por la vida plena, orgánica, de los gremios medievales. Sobre estos lazos orgánicos, naturales, el liberalismo, a juicio de Von Ketteler, derramaba el disolvente destructor del individualismo. Temía la inmigración y movilidad social sin trabas, la disolución de la familia por el divorcio fácil y despreocupado, y la obra despiadada de leyes económicas despiadadas. El liberalismo culminaría, solía predecir, en la miseria creciente y el hambre de la clase obrera.

Von Ketteler también temía, cada vez más, el auge del socialismo. Le hubiera resultado más fácil, al parecer, si el socialismo se hubiese inspirado en principios cristianos. Pero, ¡ay!, los socialistas en su mayoría (y no sólo los marxistas) se mostraban tan ateos, anticristianos y anticlericales como los racionalistas liberales europeos. En el materialismo abierto de la mayoría de los socialistas él percibía la misma lógica última que veía en el liberalismo ateo. Quienes decían hablar por las clases obreras, estimaba él, con frecuencia simplemente querían usarlas con fines partidistas, sólo para abandonarlas luego a su miseria.<sup>7</sup>

Durante la vida de Von Ketteler los liberales alemanes solían mostrarse manifiestamente antirreligiosos y sostenían que la Ilumi-

4 Véase un estudio reciente de la actitud de Bismarck hacia el clero, en Edward Crankshaw, *Bismarck's* (London: Macmillan, 1981).

5 *The Social Teachings of Ketteler*, pp. vii-viii.

6 Ibid. p. 3. Los títulos de los sermones son los siguientes: "El concepto cristiano de los derechos de propiedad privada", "La obligación de caridad cristiana", "El concepto cristiano de la libertad humana", "El concepto cristiano del destino del hombre", "El concepto cristiano del matrimonio y la familia", y "De la autoridad de la Iglesia Católica". Textos, pp. 5-99.

7 Ibid. pp. 313-314.

nación había dejado a la religión como un vestigio de la Edad Media. Concedía que los liberales, en nombre del "progreso", con frecuencia tenían la intención de mejorar la vida para todos, pero estimaba que los principios en los cuales se afirmaban eran inherentemente defectuosos. Que el liberalismo apelase a la "cooperación" era, a sus ojos, un non sequitur al que lo obligaban los hechos de la vida y no su propia teoría.

"Los liberales, si aspiran a ser plenamente coherentes, deben proscribir las cooperativas y no estimularlas. Ellas constituyen un abierto desafío a la pureza de la economía moderna y tienen un sabor definido, oscuramente medieval, aun ultramontano; ¡lo que sólo prueba que la naturaleza es más poderosa que las necesidades teóricas!".<sup>8</sup>

Es difícil detectar cuáles escritores verdaderamente representaban, para Von Ketteler, el pensamiento liberal. Está claro que tenía en mente a antagonistas dentro de Alemania. Parece que no conoció la obra de Adam Smith *Theory of the Moral Sentiments* (1769), con su reconocimiento de la fuerza fundamental que tiene la comprensión mutua, la benevolencia, la simpatía y la debida consideración por las opiniones de espectadores objetivos. Y parece que tampoco supo de los fuertes principios asociativos de la vida norteamericana, que Alexis de Tocqueville percibió tan cabalmente en su *Democracy in America* (1835, 1840). Es posible que los liberales alemanes de su época fueran excesivamente rigurosos en su empleo de la lógica del individualismo y racionalismo radicales, pero parece que ni aun esto fue así, pues Von Ketteler no deja de culparlos por faltar, en la práctica, a sus propios principios. Se queja de las numerosas organizaciones, festivales y asociaciones de ayuda mutua que patrocinan,<sup>9</sup> incluso en el día del Señor, en nombre del mejoramiento obrero.

Hay tal vez tres grandes diferencias entre la historia del liberalismo en Gran Bretaña y en Alemania, que los estudiosos deben tomar en cuenta. En primer lugar, parece que el liberalismo europeo continental fue sistemáticamente antirreligioso, cosa que no ocurrió con el pensamiento anglo-norteamericano. Segundo, el pensamiento anglo-norteamericano, si bien celebraba el individualismo, tomó en cuenta al mismo tiempo, tácitamente al menos, los sentimientos morales de comprensión mutua y respeto por la ley consuetudinaria. En cambio, el pensamiento alemán casi siempre puso extraordinario énfasis en la vinculación "orgánica" de la vida medieval, en la importancia de la disciplina social (que Von Ketteler, por ejemplo, alabó en el ejército prusiano) y en la inviolabilidad del ho-

8 Ibid. p. 318.

9 Ibid. p. 344.

gar y de la patria.<sup>10</sup> En el pensamiento alemán, el individualismo británico aparece como increíblemente aborrecible.

Tercero, durante la vida de Von Ketteler, la aristocracia alemana todavía estaba en pleno auge y se construían enormes palacios nuevos para rivalizar con el de Versalles, como lo hizo Luis II de Baviera. En Alemania las revoluciones, que en Gran Bretaña se habían producido con el transcurso del tiempo, se sucedieron apretadamente dentro de la misma generación. Los valores aristocráticos, en Prusia militar, florecían mientras echaba raíces una nueva cultura de chimeneas y de innovaciones industriales. La unificación secular de Alemania, la modernización y el despertar de la democracia competían con las fuertes ataduras al antiguo régimen. Además, las diferencias religiosas entre católicos y protestantes, dentro de Alemania, eran agudas, como lo eran también entre creyentes y no creyentes.

En cierta medida, la crítica que hace Von Ketteler del liberalismo alemán nos recuerda a Edmund Burke: se encuentra evidentemente entre los críticos conservadores del liberalismo. Así, pues, al apelar a un sentido "orgánico" del pueblo alemán, Von Ketteler apelaba no sólo a un ideal todavía vivo, especialmente en Bavaria, sino a una forma de vida tradicional amenazada por muchas fuentes diversas. Tal vez estuvo en lo cierto el obispo Von Ketteler al percibir que el espíritu del liberalismo, vehículo del progreso científico y tecnológico, era la más fuerte de todas esas amenazas. Al preparar a la Iglesia para la reconstrucción social moderna, Von Ketteler ayudó a confirmar al catolicismo alemán, y más tarde al papado, en la oposición al liberalismo. (Aun después de la Segunda Guerra Mundial, los teóricos responsables del "milagro económico", con el Ministro de Hacienda y más tarde Canciller Ludwig Erhardt a la cabeza, eran inflexibles al distinguir entre su propio concepto de la "economía social de mercado" y la "economía liberal de mercado". Los demócratacristianos no eran socialistas, pero tampoco eran liberales. El término mismo les resultaba desagradable.)<sup>11</sup>

10 "Qué sería de nuestra patria alemana si este liberalismo, que sin ayuda devastó una gran nación vecina, lograra penetrar cada vez más profundamente en el seno de nuestra Alemania. Aun el ejército alemán dejará de ser lo que es si el veneno del liberalismo comienza a infectarlo. Digan lo que quieran, los triunfos de los ejércitos prusianos y alemanes se deben en gran medida a la profunda penetración del liberalismo entre nuestros enemigos". "Liberalism, Socialism, and Christianity", en *The Social Teachings of Ketteler*, p. 515.

11 La Fundación Konrad Adenauer ha publicado un excelente conjunto de ensayos sobre la diferencia entre la economía liberal (del tipo angloamericano, según se lo entiende en Alemania) y la "economía social de mercado" alemana. Entre ellos se cuentan algunos de los fundadores del concepto de la "economía social de mercado". Véanse especialmente los tres ensayos de Alfred Muller-Armack: "Economy Systems from a Social Point of View", "The Socio-Political Model of the Social Market Economy" y "Thirty Years of Social Market Economy", pp. 95-162, en *Economy and Development*.

En todo caso, el modelo del gremio medieval, a sus ojos un modelo de asociación social "orgánico", no "meramente mecánico", permaneció como fanal del diagnóstico social de Von Ketteler. Un pasaje largo llega al corazón de su pensamiento:

"El principio de organización que reúne a personas y materias primas en una unidad fuerte es un principio que se aplica en el mundo vegetal y animal, y no sólo en el del hombre, y también, si es por eso, en todo el universo. Tiene su origen, por cierto, en la inteligencia, poder y amor eternos de Dios y aparece en la tierra en dos formas. Existe un tipo de organización externa, meramente mecánica, que reúne las cosas de una manera accidental, superficial; y existe la unificación orgánica que reúne las cosas de una manera sustancial perdurable. El principio moderno de la cooperativa busca atar a los hombres de manera mecánica, en tanto que Dios los une orgánicamente, así como las cooperativas que formaban los hombres en otras épocas estaban unidas orgánicamente".<sup>12</sup>

El obispo Von Ketteler cita cuatro ejemplos de "cooperativas unidas orgánicamente" que, a sus ojos, gozan del favor de la naturaleza y de Dios. Aquí su pensamiento se acerca al de los pueblos orientales, eslavos y alemanes, tan distinto en tono e imagen del anglo-norteamericano.<sup>13</sup> Reduce al mínimo la voluntad y el albedrío individuales y considera que los lazos "contractuales" son inferiores a los lazos primordiales de memoria y pertenencia. Cita a la familia, a la comunidad étnica local, al Estado y a los gremios medievales como "cooperativas unidas orgánicamente", que comparten no sólo el parentesco y la memoria sino también un destino dado y no elegido. A las cuatro formas, sostiene, las destruirá el liberalismo secular.

A la familia, asevera, la destruirá el "derecho incondicional e irrestricto de casarse y divorciarse". La comunidad étnica local se

12 *The Social Teachings of Ketteler*, p. 349.

13 "La característica principal del régimen alemán anterior a la guerra, de príncipes, generales y terratenientes, con los profesores de derecho que lo dotaron de legitimidad académica, y los pastores luteranos que le dieron autoridad moral, fue el liberalismo. La casta gobernante aborrecía a Occidente con odio intenso, tanto por las ideas liberales de éste como por el materialismo grosero y la falta de espiritualidad que (a su modo de ver) esas ideas incorporaban. Querían mantener a Alemania "pura". . . Estos orientales trazaban un distingo fundamental entre la 'civilización', a la que calificaban de desarraigada, cosmopolita, inmoral, no alemana, occidental, materialista y radicalmente corrompida; y la 'cultura', que era pura, nacional, alemana, espiritual y auténtica. La civilización tiraba a Alemania hacia occidente, la cultura hacia oriente. . . Cuando Alemania respondió a la influencia de occidente, tuvo un desenlace funesto; cuando persiguió su destino en oriente, se realizó así misma". Paul Johnson, *Modera Times* (New York: Harper and Row, 1983), p. 111.

verá destruida por "el derecho incondicional, en cualquier zona, de entrar y salir".<sup>14</sup> Destruirá a la nación la abolición liberal de todas las fronteras nacionales, aquel tipo de "ciudadanía mundial cosmopolita que otorga a cualquier extranjero, en una comunidad alemana, los mismos derechos que los habitantes nativos".<sup>15</sup>

Tales objeciones al liberalismo, en la voz de un obispo alemán, producen un efecto turbador a la luz de la historia posterior. El obispo Von Ketteler tiene una visión muy fuerte de una pureza moral germánica de orden superior, la que no titubea en contrastar con las corrupciones de los romanos y, por extensión, de otros pueblos. Sus prevenciones contra la libertad de movimiento y el pluralismo cultural se han visto incluso contrariadas en declaraciones católicas del siglo XX.<sup>16</sup> No se puede condenar a Von Ketteler, desde luego, por corrientes de ideas que prosperaron después de su muerte. Hay que señalar, con todo, que él siempre imputó al liberalismo una lógica extremista, pero no comprendió cabalmente los extremos a los cuales se podría llevar a sus propias "unidades orgánicas".

Además, Von Ketteler da a las palabras "espiritual" y "moral" un uso peculiar. Parece que entiende por ellas los lazos de parentesco, memoria y tradición que no se escogen sino que se heredan por nacimiento. En el pensamiento anglo-norteamericano, los sentimientos que se llaman "morales" (como los llama Adam Smith, por ejemplo, en *A Theory of Moral Sentiments*) son muy distintos. El pensamiento alemán y eslavo otorga mucho menos lugar a la elección individual, la idiosincrasia y la búsqueda personal de la felicidad. Aun Max Weber acariciaba el romántico sentido oriental de pertenencia y el espíritu audaz, heroico y fraternal de los Caballeros Teutones.<sup>17</sup> Muchos orientales rechazan por "decadente" el deseo

14 *The Social Teachings of Ketteler*, p. 349.

15 Ibid. p. 350. "Las naciones y los estados son también organismos morales en los que incontables fuerzas morales, como la idea de hogar y patria, además de la propia historia con su mezcla de buena y mala fortuna, vinculan a los hombres orgánicamente". Ibid. p. 349.

16 Según Juan XXIII, Pío XII destacaba "que la propiedad privada de bienes materiales ayuda a proteger y desarrollar la vida de familia. Dichos bienes son un medio apto para asegurar al padre de familia la sana libertad que necesita para cumplir los deberes que el Creador le asignó, respecto del bienestar físico, espiritual y religioso de la familia". En consecuencia, nuestro predecesor (Pío XII) recuerda a los gobiernos, tanto a los que permiten la emigración como a los que aceptan inmigrantes, que 'nunca permitan nada que disminuya o destruya el entendimiento mutuo y sincero entre los Estados.' Si esto se cumple recíprocamente, ocurrirá que los beneficios se igualarán y se repartirán ampliamente entre los pueblos, a medida que el suministro de bienes, y las artes y oficios crecen y reciben estímulo". *Mater et Magistra*, 45.

17 "Dentro de su propio círculo de Heidelberg, Weber intercambiaba ideas constantemente con hombres que reflejaban las fuerzas del centro mismo de la nueva ola antimodernista de Alemania: Friedrich Gundolf, discípulo-



de cada individuo de seguir su propia preferencia. Sin algún sentido primordial de pertenencia, el centro no se sostiene; la vida se desarticula; la pura mecanización domina. Friedrich Nietzsche procuró expresar la inmensa diferencia que veía entre la mente alemana y la inglesa.<sup>18</sup> George Santayana que, como latino culto y cosmopolita, tenía una sensibilidad particular para dichos matices profundos e inexpressados, también analizó las diferencias.<sup>19</sup> Un anglo-norteamericano que lea a Von Ketteler encontrará estas diferencias en cada página. De hecho, los católicos alemanes inmigrantes en los Estados Unidos se sentían íntimamente en pugna no sólo con el liberalismo anglo-norteamericano sino con las actitudes y sensibilidad anglo-norteamericanas.<sup>20</sup> Al introducir la categoría de "unidad orgánica", Von Ketteler obliga al lector a prestar atención a dichas historias étnicas.

lo destacado de Stefan George; y el húngaro Georg Lukacs, cuyas opiniones en aquellos años eran el epítome del fuerte dominio que la cultura eslava ejercía sobre muchos intelectuales alemanes". Arthur Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (New York: Alfred A. Knopf, 1970), pp. 261-262.

- 18 Véase *Peoples and Fatherland*, de Nietzsche: "No debemos olvidar que los ingleses, con su profunda normalidad, ya una vez causaron una depresión global del espíritu europeo: aquello que la gente ha dado en llamar 'ideas modernas' o 'las ideas del siglo XVIII', o aun 'ideas francesas'; en otras palabras, aquello contra lo cual el espíritu alemán se ha alzado con profunda repugnancia, fue de origen inglés. . . La nobleza europea —de sentimiento, de gusto, de modales, en fin, tomando la palabra en todos sus sentidos más elevados— fue obra e invento de Francia; la vulgaridad europea, el plebeyismo de las ideas modernas, de Inglaterra". *Beyond Good and Evil*, trad. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966), pp. 191-192 (cursiva en el original).
- 19 Véanse los extensos contrastes que hace George Santayana en *The German Mind: A Philosophical Diagnosis* (New York: Thomas Y. Crowell Co., 1968), p. 77 y siguientes: "Fichte no vio en Inglaterra a la campeona del protestantismo, la moralidad y la libertad política, sino sólo a un vampiro comercial universal".
- 20 "Los católicos germano-estadounidenses. . . eran un grupo apretado que se caracterizaba por su apego a las tradiciones, costumbres y lengua alemanas, además de un catolicismo robusto, inamovible. . . En su opinión, el mundo moderno distaba mucho de ser bueno; de hecho, el enemigo principal era el liberalismo. Desde la Edad Media, el liberalismo infeccioso había dado origen a un individualismo y egoísmo crecientes. . . Este aislamiento teórico de los católicos germano-estadounidenses respecto del mundo moderno con su liberalismo múltiple se vio reforzado por circunstancias históricas. . . Aun en su tierra natal habían estado algo aislados. En los Estados Unidos eran una minoría inmigrante que hablaba un idioma extranjero. En el marco estadounidense del siglo XIX, su categoría de inmigrantes alemanes los aislaba aún más y los ponía a la defensiva". Charles E. Curran, *American Catholic Social Ethics: Twentieth Century Approaches* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1982), pp. 92-93.

No obstante, al analizar la "cuestión social", Von Ketteler se apoya especialmente en el contraste entre la teoría contractual liberal y la "unidad orgánica" de los gremios medievales. Una de sus imágenes fundamentales es la de la aldea étnica homogénea; otra es la de artesanos unidos no sólo en la similitud de su trabajo, sino también en su vida religiosa, espiritual y cultural.

"Los gremios de comerciantes y artesanos eran unidades orgánicas en el mejor sentido de la palabra. Ellos unieron los intereses materiales comunes, que la llamada autoayuda de estos tiempos debe, se supone, estimular, con incontables fuerzas espirituales y morales para formar un auténtico organismo vivo. Estos gremios están casi universalmente abolidos. Parecería que la obsesión de los liberales es la de destruir todo lo que una a la gente orgánicamente, de manera viviente, espiritual y moral, por ende verdaderamente humana. Luego estos redentores de la raza humana querrían unir otra vez a los hombres mediante las estructuras mecánicas superficiales que ellos mismos construyen. Lo que ellos proponen sería como reducir a todas las plantas, árboles y animales, a todos los organismos vivos que hay en la naturaleza, mediante un procedimiento químico, a partículas atómicas, y luego armarlos a todos otra vez mecánicamente. Tal, en verdad, es la clase de experimentación que los liberales emprenderían con la raza humana".<sup>21</sup>

La honradez obliga a Von Ketteler a precisar su ferviente alabanza del ideal de los gremios. "Quiero dejar en claro", escribe, "que no propongo indiscriminadamente las restricciones que impusieron los gremios, especialmente en la forma en que éstos evolucionaron en su período de declinación. Tampoco me opongo a todas las iniciativas en favor de una mayor libertad de empresa".<sup>22</sup> Y agrega:

"Hubo abuso de autoridad, lo que no es motivo para derrocar a la autoridad. Los gremios fueron culpables de no mantenerse a la par con las circunstancias cambiantes y se tornaron muy abusivos. Con excesiva frecuencia llegaron a apoyar la inercia y los intereses egoístas. Los precios subieron exageradamente y la calidad a menudo sufrió, de modo que se perdieron de vista los derechos del consumidor.

Había que actualizar y reformar a los gremios. No obstante, el principio que regía a los gremios se mantenía correcto y debió haberse conservado".<sup>23</sup>

21 *The Social Teachings of Ketteler*, p. 350.

22 Ibid. p. 327.

23 Ibid. p. 329.

Von Ketteler reconoce que las restricciones gremiales son como las regulaciones relativas a la libre empresa:

"Cada una es legítima hasta cierto punto y luego cada una queda sujeta a determinadas restricciones. Las de los gremios se hicieron abusivas y arcaicas hasta el punto en que representaron el mero egoísmo de clase; y eso fue lo que desencadenó el clamor por la libre empresa. La libre empresa servía para acrecentar inmensamente la producción de bienes, bajar los precios excesivos y mejorar la calidad de las mercaderías. Así, las clases más pobres pudieron gozar de ciertos bienes y servicios que antes quedaban fuera de su alcance. Pero la libre empresa también tiene sus límites, su propia medida; y cuando se transgreden estos límites se producen consecuencias indeseables, igual como ocurrió cuando las restricciones gremiales se hicieron irresponsables".<sup>24</sup>

Así, Von Ketteler aparece buscando claramente una "tercera vía", una dorada línea media entre el socialismo y el liberalismo, entre un exceso de reglamentación y la falta de ella. No reconoce que algunos pensadores liberales (al menos en Gran Bretaña y los Estados Unidos) también procuraron frenar el sistema económico mediante instituciones políticas, morales y culturales. A sus ojos el liberalismo era extremista. Como Von Ketteler creía firmemente en el poder de las premisas fundamentales, se puso a analizar al liberalismo como si se tratara de un conjunto de doctrinas filosóficas. Dio muy poca importancia a la forma en que los líderes liberales pragmáticos iban a adaptar esas doctrinas a los hechos y circunstancias. Cuando lo hicieron, los acusó de non sequitur.

El obispo Von Ketteler aceptó el análisis de Ferdinand Lasalle en torno a "la ley de hierro de los salarios" (la que también Marx aceptaba). Si la mano de obra local debía competir con mano de obra inmigrante, y si todos los obreros humanos debían competir con máquinas, entonces la ley de la competencia exigiría en todos los casos que la mano de obra más barata ganara. Más aún, el costo de la mano de obra se rebajaría al mínimo necesario para mantener vivo a un obrero. En tiempos de oferta excesiva de mano de obra, los obreros quedarían mecánicamente condenados a morir de hambre. Esta, pensaba Von Ketteler, es lógica simple, la lógica expresa del partido liberal. La atomización de los seres humanos "al estado de partículas nucleares separadas, idénticas, enfoque que cuadra perfectamente con nuestra visión materialista, justificaría que los vientos de la casualidad dispersen estas partículas al azar por cualquier parte de la tierra". Continúa:

"Las personas no son meras cifras, tampoco son todas de idéntico valor. . . la igualdad social absoluta es una abierta necedad que contradice a la naturaleza. Las múltiples capacidades físicas e intelectuales de los hombres son de una infinita diversidad y se ven aumentadas sin medida por las distintas influencias culturales que funcionan en una inmensa gama de circunstancias ambientales".<sup>25</sup>

El obispo Von Ketteler estaba de acuerdo en que "el hombre debe mantenerse a sí mismo en cuanto le sea posible y que Dios le ha dado la capacidad para cumplir este fin". Pero negaba que todos y cada uno de los individuos estén realmente en situación de proveerse de lo que necesiten, y que cada uno sea tan capaz de atender a sus necesidades como cualquier otro. Existe "una gama incommensurable de capacidades mentales y corporales de distintas personas, además de diferencias en su formación cultural, todas las cuales cambian también, con la edad, en la misma persona". Por tales motivos, la naturaleza y la historia ofrecen una amplia diversidad de estructuras orgánicas en las cuales los seres humanos encuentran ayuda y protección.

"Por tanto, aun cuando no se haga intencionalmente, es un crimen de lesa humanidad el arrasar con todas estas ayudas y abandonar al hombre, en sus diferencias individuales y sus circunstancias externas variables, a una competencia cotidiana, desnuda, con el resto de la humanidad. Si toda la raza humana se ha de organizar según estos principios de libre empresa irrestricta, entrada libre ilimitada y libertad de movimiento, además de libertad total para formar y disolver la estructura familiar al antojo de cada uno, y si a esta sociedad liberal-racionalista computarizada\* se le permite luego seguir su curso inevitable de acuerdo con leyes matemáticas ineluctables, el resultado absolutamente inevitable sería que cada día habría que elegir aquellos dígitos que no cumplen con determinada norma uniforme de eficacia y eliminarlos en la desenfrenada competencia general. Semejante primer principio de la sociedad no puede ofrecer un remedio para todos los males que acechan a la clase obrera. Más bien agravará una situación de por sí intolerable, al poner en juego la forma más cruel de lucha competitiva. Sin lugar a dudas, el salario del obrero se rebajará al nivel más bajo posible, el de la sola subsistencia; y aun así, este salario se pagará solamente a aquellos obreros que estén en lo mejor de sus facultades físicas y mentales. ¡Tal sería la consecuencia matemática de semejante procedimiento puramente mecánico-matemático!"<sup>26</sup>

25 Ibid., pp. 334-335.

26 Ibid., pp. 335-336.

\* Así dice la versión inglesa, acertadamente pero al margen de la historia.

La honradez obligó a Von Ketteler a observar que algunas de las promesas de una economía política liberal ya se habían cumplido. La cantidad de bienes innegablemente había crecido. Los tipos de mercaderías al alcance de la clase obrera habían mejorado. La historia de los cien años siguientes habría de demostrar que sus propias predicciones sombrías eran extremas. Tanto Guillermo I como Hitler, este último de regreso a ideas primordiales de pureza alemana colectiva, arruinaron la economía alemana en generaciones sucesivas. Entonces, sobre las cenizas de la Segunda Guerra Mundial, combinando las ideas de la social democracia con las del libre mercado en "la economía social de mercado", Alemania velozmente se convirtió en una de las naciones más libres y prósperas del mundo.

El obispo Von Ketteler hubiera podido complacerse con aquella mezcla, como ejemplo de la "vía media" que había procurado imaginar. Tan grande era la necesidad de mano de obra (en parte debido a la enorme cantidad de vidas perdidas durante la guerra) que por un tiempo Alemania necesitó abundantes suministros de mano de obra extranjera. Lejos de sumirse en la miseria, a las clases obreras de hoy se les culpa por haberse hecho ricas y burguesas. La inmensa productividad de la parte occidental libre de la nación contrasta vivamente con la opresión gris de la parte oriental. Grandes mareas emocionales de pertenencia mutua se agitan todavía en el pecho alemán, a pesar de todo; la historia alemana no ha terminado.

El obispo Von Ketteler permanece como gran figura del pensamiento social católico. Vio rápidamente que la fe católica se basa en la encarnación y que el cuidado de las almas determina inevitablemente la atención de las necesidades materiales del hombre. Se convirtió en arquitecto principal del ulterior asalto papal contra el "liberalismo", entendido como Von Ketteler lo entendía. Por su intermedio y el de la legión de teóricos sociales de Alemania, Austria y Suiza, el cristianismo alemán habría de desempeñar un papel desproporcionado en la evolución histórica del pensamiento papal. Habría de convertirse en el modelo por el cual se comprendió principalmente la economía política.

## 2 Heinrich Pesch (1854-1926) y el Solidarismo

"El catolicismo no da al mundo ningún sistema económico, no está comprometido con ninguna posición económica definida, no está atado a ningún sistema económico en particular".<sup>27</sup>

"Con todo, ni aun de la relativamente mejor organización de la vida económica se puede esperar un paraíso. Si se considera la debilidad de los hombres y la insuficiencia de todos los modelos, siempre habrá deficiencias. El ideal de la teoría difícilmente está realizado del todo y aun los programas de política

27 Heinrich Pesch, *Lehrbuch des Nationaloekonomie*, 5 tomos, ed. rev. (Freiburg im Br.: Herder, 1920-1926), 3:547.

económica no son fórmulas mágicas, incluso cuando se encaminan por la senda correcta".

Heinrich Pesch<sup>28</sup>

"El economista, como cualquier otro, debe ocuparse de los fines últimos del hombre".

Alfred Marshall, *Principles*

"No es probable que sea buen economista quien no es sino eso".

John Stuart Mill, *Auguste Comte's Positivism*

En la cumbre de su carrera, Heinrich Pesch era un hombre de gran prestancia, de larga barba cana, aspirador de rapé pese a un corazón débil que exigía vapores junto a él mientras trabajaba, hombre de chispeante calidez y humor. Estudió derecho antes de entrar a la Compañía de Jesús y fue enviado a estudiar por cuatro años en Gran Bretaña, donde, al observar la desdichada suerte del obrero de Lancashire, se involucró profundamente, al igual que Marx, en el "problema obrero". A su regreso a Alemania, poco después de la muerte de Von Ketteler en 1877, Pesch hizo de la economía el estudio de su vida. Vivió en la antigua casa de Von Ketteler, mientras se desempeñaba como director espiritual del seminario de Maguncia, y trabajó en Luxemburgo y Berlín durante varios períodos. Honrado por numerosas universidades, Pesch leyó y comentó extensamente a todos los grandes economistas de todas las escuelas. Sin embargo, se negaba a aceptar cualquier visión de la ciencia económica que excluyese una consideración normativa o que se proclamase independiente de principios de filosofía social. Se negaba a separar la economía como ciencia de la economía como política y como arte. Sostenía que los valores y las metas están siempre implícitos en ambas y deben explicitarse de manera razonada y crítica.

El joven padre Pesch, igual que el obispo Von Ketteler y en mayor grado que la mayoría de los sacerdotes jóvenes de su época, se había convertido en estudioso de la escolástica. Quería escribir sobre el hombre como un todo, no como hombre económico. Quería estudiar economía como parte del conjunto de la vida social humana. Estaba muy consciente de la diferencia que lo distinguía, diferencia que cierta vez condujo a una áspera objeción de Max Weber.<sup>29</sup> Pesch expuso claramente su posición:

28 Ibid., 4:587.

29 "Cuando, durante una convención en Viena, Philippovich, economista de estatura considerable, reconoció expresamente la importancia del concepto de Pesch acerca de las metas objetivas para la economía, Max Weber dejó constancia de una protesta casi airada contra toda meta o propósito, contra todo juicio de valoren teoría socioeconómica, sobre la base de que debía mantenerse inmaculado su carácter científico". Gustav Gundlach, S. J., "Solidarist Economics", *Social Order* 1 (abril 1951): 151-152.

"La escolástica medieval, lo mismo que la filosofía moral y la teología moral de hoy, trata los hechos de la vida económica desde un punto de vista moral. Esa no es la tarea del economista. El no se opondrá, por cierto, a las exigencias de la ética, pero tampoco perderá de vista el hecho de que la economía se ha convertido en una ciencia (relativamente) autónoma, que trata la vida económica de las naciones desde un punto de vista distinto del de la ética. El punto de vista decisivo de esta última es el del bien moral; el de la economía es el de la prosperidad nacional. El objeto material puede ser en parte el mismo para ambas, pero el objeto formal de cada una es diferente, y por eso es que hay que mirarlás como ciencias independientes".<sup>30</sup>

No obstante, Pesch criticaba a aquellos economistas que no tomaban en cuenta las metas y los valores implícitos forzosamente en los logros de la "prosperidad nacional". Su propia ambición estaba en colocar el pensamiento económico dentro de un marco mayor que el de la riqueza, la productividad, bienestar y los precios. Pensaba que, finalmente, todos los economistas tendrían que encarar interrogantes como las que él planteaba y que al hacerlo tendrían que ampliar y extender algunos de los conceptos y métodos básicos de la economía. Sostenía que sin trabajo honrado, tratos honestos, actitudes cooperadoras y otras virtudes entre los ciudadanos, ninguna economía podría funcionar bien. Incluso más, si no producía una sociedad aproximadamente moral y justa a juicio de sus miembros, ningún sistema económico podría alcanzar sus fines. Todo sistema de economía, afirmaba, descansa sobre un consenso moral-cultural de fe y acción. Los economistas deben plantear abiertamente aquellos requisitos morales sin los cuales sus propios sistemas no pueden funcionar. (La ética comercial moderna tendría mucho que aprender de él.) Pesch sentía gran respeto por la economía como ciencia y extremó el cuidado por evitar la confusión entre su trabajo en filosofía social y su análisis científico de la política económica, aun cuando insistía en su relación.

Los historiadores del pensamiento económico en general pasan por alto a Pesch. No obstante, Schumpeter, en *su Historia del análisis económico*, alaba mucho la obra monumental del jesuita; Sombart es algo menos amable y algo más breve.<sup>31</sup> Pesch abrigaba la clásica ambición tomista de revelar todos los supuestos de la ciencia

30 Citado en Franz H. Mueller, "I Knew Heinrich Pesch", *Social Order* 1 (abril 1951): 151-152.

31 Véase Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, ed. Elizabeth Boody Schumpeter (New York: Oxford University Press, 1954), p. 765. Sombart colocaba la obra de Pesch dentro de la escuela "ética" de pensamiento económico, con lo que quería decir "no científica". Véase Goetz Briefs, "Pesch and His Contemporaries", *Social Order* 1 (abril 1951): 159.

económica mediante una investigación filosófica sostenida. Pero respetaba a la vez los cánones autónomos de la economía. Divisaba vínculos inevitables entre moral (y religión) y economía, pero las mantenía separadas:

"La religión no puede producir trigo; no puede suprimir los males físicos. Los pueblos moralmente avanzados se beneficiarán económicamente, sin duda, con las virtudes activas, especialmente las sociales, de sus ciudadanos, y estarán mejor preparados para sobrellevar el mal físico y los tiempos de estrechez. Pero esto no quiere decir que el economista deba teologizar o moralizar en el tratamiento de su tema ni, lo que es peor, tratar de derivar un sistema económico de las Sagradas Escrituras".<sup>32</sup>

Aun hoy hay filosofía suficiente en la práctica cotidiana de los economistas, de tal modo que no todas las diferencias entre economistas en disputa se pueden zanjar con métodos científicos. En la prosa de John Kenneth Galbraith se le toma el pulso a una teología bien distinta de la de Milton Friedman.<sup>33</sup> La mayor parte del tiempo los economistas no discuten sobre estas diferencias de fondo. Procuran concentrar la mayor atención posible en aquellos asuntos que se pueden resolver con métodos científicos. En cuanto a lo demás, lo asignan a "preferencias", sobre las que se discutirá en otro marco. Pero es precisamente este marco el que Pesch quería explicitar.

En el mundo real, opinaba, en el choque diario de la discusión y las preferencias, hay más en juego entre los seres humanos que lo que el solo método científico es capaz de sacar a la luz. Las filosofías chocan. Las teologías se remecen unas a otras. Ellas son tan reales para los seres humanos como las cosas materiales. En sus relaciones cotidianas los seres humanos se ven profundamente afectados por las filosofías de maestros, amigos, el clima de los tiempos. Pesch estimaba que nadie puede comprender cabalmente las opciones diarias que se ejercen en la vida familiar, en política y en las transacciones económicas, sin conocer las ideas y los impulsos morales que las animan.

32 Citado en Mueller, "I Knew Heinrich Pesch". p. 151.

33 Friedman dice de Galbraith que "aparte la afirmación del propio Galbraith, no ha prosperado ninguna defensa de su visión del mundo. . . . No sé de ningún estudio científico que haya validado esa visión del mundo. . . . En lugar de considerarlo un hombre de ciencia en busca de explicaciones, creo que le comprenderemos mejor si le miramos como un misionero en procura de conversiones". "De Galbraith a la libertad económica", en *Tax Limitations, Inflation and the Role of Government* (Dallas: The Fisher Institute, 1978), p. 61 (cursiva en el original).



Según Richard J. Mulcahy, S. J., Pesch pensaba que su propio trabajo era un paso evolutivo dentro del capitalismo benefactor, "en la tradición de Smith, Pigou y Marshall".<sup>34</sup> Pesch, como Adam Smith,<sup>35</sup> entró en la economía desde la filosofía moral. Así como Smith primero realizó un estudio de aquellas disposiciones fijas que denominaba "sentimientos morales", vinculándolos con la "naturaleza", así Pesch se sumergió primero en el estudio de las "virtudes" (intelectuales y morales) y del "derecho natural" en la escolástica. Smith, de antecedentes protestantes, sí tendía más, pero no del todo, a acentuar lo individual; Pesch, católico, tendía más, pero no del todo, a acentuar la comunidad. No obstante, uno de los aspectos del pensamiento de Smith que Pesch admiraba especialmente era el acento que aquél colocaba en la riqueza, no ya de las personas, sino de las naciones. De hecho, el concepto central de Pesch, la *National-ökonomie* o "economía nacional", figura en el título de su obra maestra con alusión a *La riqueza de las naciones*. Y así como Smith, en la trilogía que proyectó pero no terminó, se propuso tratar primero el sistema moral-cultural, luego el sistema económico y por último el sistema político, Pesch también, en su concepto de la *Nationalökonomie*, abarcó los tres sistemas.

El objeto formal correcto de la economía, sostenía Pesch, consta de tres partes: 1) el bienestar material de todo un pueblo, unido tanto por 2) un sistema político como por 3) la práctica de ciertos valores morales y culturales. Si bien la economía, como ciencia, no pretende estudiarlo todo, en la práctica se sitúa en varios terrenos. El efecto que tienen la política y la cultura sobre las actividades económicas se percibe a cada paso. Mulcahy resume sucintamente estos puntos:

34 Richard E. Mulcahy, S. J., *The Economics of Heinrich Pesch* (New York: Henry Holt and Co., 1952), p. 46.

35 Véase Gertrude Himmelfarb, "Adam Smith: Political Economy as Moral Philosophy", *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (New York: Alfred A. Knopf, 1984), pp. 42-63. "El argumento de *Moral Sentiments* es sutil, complicado y no exento de dificultades, pero aun la presentación más escueta de él basta para demostrar que Smith no era el individualista o amoralista sin piedad que se suele decir que fue. Cualesquiera sean las dificultades que surgen para conciliar *Moral Sentiments* con *Wealth of Nations*, queda en claro que Smith tenía a ambas obras como partes de su gran "designio", que ya tenía *Wealth of Nations* en la mente, aún antes de escribir *Moral Sentiments*, y que siguió comprometido con *Moral Sentiments* y lo reeditó y corrigió mucho después de la publicación de *Wealth of Nations*.

"Una lectura atenta de la propia *Wealth of Nations* da a entender que la economía política, tal y como la entendía Smith, formaba parte de una filosofía moral más amplia, una economía moral de nuevo cuño. Schumpeter se quejaba de que Smith estuviera tan empapado en la tradición de filosofía moral derivada de la escolástica y de la ley natural, que no podía concebir una economía a secas, una economía divorciada de la ética y de la política", (ibid., p. 48.)

"El título clásico de Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, es el epítome del enfoque general de Pesch respecto del estudio de la economía. Su preocupación está en el bienestar general y no en la utilidad particular. Así define la economía: 'La ciencia de la vida económica (el proceso de suministrar bienes materiales) de un pueblo, mirado como una unidad social, unido por la vida comunitaria político-social'. O bien, con aplicación directa a la economía moderna: 'La ciencia de la vida económica de una comunidad políticamente unida, a nivel de una economía de intercambio desarrollada, en relación con el bienestar material nacional como meta exigida por el propósito social de la sociedad política' ".<sup>36</sup>

La interrogante de Adam Smith acerca de "la riqueza de la nación" es para Pesch la interrogante central. Se preocupa de definir incluso el término "riqueza material" en su contexto humano cabal y coloca su propia definición en cursiva:

*"A la prosperidad de la nación pertenece el suministro permanente de medios materiales suficientes, de acuerdo con los requisitos de una cultura progresista, para satisfacer las necesidades crecientes de una nación cuya población aumenta, de manera que junto con una cantidad algo mayor de personas relativamente ricas se mantendrá una clase media extensa y capaz, se asegurará para todos los miembros una vida al menos congruente con la dignidad humana y correspondiente al grado de cultura alcanzado, incluso para las clases más bajas, pues la pobreza permanente quedará excluida: todo esto, a un tiempo, con la protección de los valores más altos de la persona, la familia, la sociedad política".*<sup>37</sup>

Pesch rechaza el liberalismo ulterior, post-ricardiano, que entrega a los individuos a la competencia desnuda, porque no cree que todos los individuos tengan el mismo talento, carácter, ni la misma salud, historia ni voluntad para hacer un esfuerzo. Por la misma razón no es partidario del igualitarismo. Como se desprende de su definición en cursiva, sostiene que los estratos sociales diferentes, no fijos y permanentes sino fluidos y abiertos al talento y al esfuerzo, pertenecen a todas las sociedades libres. Más aun, ve que la riqueza nacional depende en buena medida del esfuerzo sobresaliente de personas de talento y carácter. La sociedad que quisiera reducir el esfuerzo de todos a la indolencia, la indiferencia o el puro narcisismo, se desplomaría pronto bajo su propia mediocridad moral.<sup>38</sup>

36 Citado en Mulcahy, *The Economics of Pesch*, pp. 13-14. *Lehrbuch* 1: 467.

37 Citado en Mulcahy, *The Economics of Pesch*, p. 29. *Lehrbuch* 2:316.

38 Véase Mulcahy, *The Economics of Pesch*, p. 41. *Lehrbuch*, 1:552.

Así, pues, hasta la "riqueza material" tiene prerequisites de orden moral.

Además, sin las muchas actividades del sistema político que estimulen, faculthen, regulen y restrinjan las actividades económicas, estima Pesch, una economía se derrumbaría por desorden cívico, corrupción burocrática e incompetencia. Pronto se vería al Estado en manos de intereses estrechos, indiferentes a muchos de sus conciudadanos, y todos sufrirían por la insuficiencia de caminos, servicios públicos, higiene y demás facultades que hoy en día denominamos "infraestructura". La economía sana depende del orden público además de la moralidad. Como Pesch deja repetidamente en claro, según Mulcahy, su argumento principal no se dirige tanto contra el Smith de la primera época, cuya visión social amplia le parece más aceptable (si bien no del todo correcta, desde un punto de vista filosófico), como contra Ricardo, Bentham y demás individualistas que vinieron después. Pesch se opuso tenazmente a dicho liberalismo ulterior y estimaba que había colocado el sistema de propiedad privada, intercambio libre y mercados relativamente libres —el cual merecía toda su aprobación— sobre una base filosófica falsa, con resultados demostrables perniciosos para el bienestar material de las naciones.

Pesch pensaba que los liberales cometían tres grandes errores. Primero, dedicaban demasiada atención al individuo, dejando de lado la familia, las asociaciones, el sentido nacional de pueblo y demás formas de vida social común. Segundo, dedicaban demasiada atención a los aspectos materiales de más fácil cuantificación en las transacciones económicas, y muy poca a las motivaciones, propósitos e impulsos morales, de igual importancia. Tercero, y este es el asunto más sutil y difícil de aprehender con exactitud, Pesch creía que los liberales alababan tanto la libertad y el pluralismo, y confiaban tanto en que las acciones individuales, tomadas puramente en su individualidad, se reunirían en un propósito común, que olvidaban identificar el bien común o elevar las miras comunes, o dar un propósito a la empresa nacional.<sup>39</sup> El excesivo individualismo, el materialismo metodológico y el no pensar en propósitos comunes, decía Pesch, terminarían por vaciar al liberalismo de todo poder es-

39 Resumiendo las objeciones que Pesch oponía al liberalismo, Goetz Briefs escribe: "El liberalismo cometió un error al no reconocer la comunidad de intereses, fundamental entre el hombre y la estructura jerárquica de la sociedad, los cuales surgen en ambos casos de las necesidades radicales de la naturaleza del hombre, que distinguen a la sociedad de una simple horda. En consecuencia, también erró al confiar totalmente en que la ciega mecánica del mercado regularía las actuaciones morales. Al desvirtuar la ética de la caridad y la justicia, en el supuesto de que la mecánica de la competencia no dejaba espacio para ellas, el liberalismo no sólo llamó al caos en los asuntos económicos sino que condenó al hombre, inevitablemente, a una realización muy limitada de su propio potencial innato". "Pesch and His Contemporaries", pp. 154-155.

piritual. Al encontrar tal vacío, muchos, dentro de las culturas liberales, se verían barridos por vientos peligrosos de toda suerte, incluso el más peligroso de todos, el marxismo apasionado por el mejoramiento social.

Pesch entendía que el marxismo, y también las formas menores del socialismo, eran fuerzas cuasirreligiosas, fuertes precisamente en aquellos puntos en que el liberalismo era débil. El liberalismo ennoblecía al ser humano al acentuar su libertad individual, pero también lo dejaba solo y a menudo vacío.<sup>40</sup> Su materialismo metodológico con frecuencia aguzaba el apetito por el desafío espiritual, desafío que el marxismo, disfrazado de materialismo, ofrecía en abundancia por medio de la fe metafísica en una corriente irresistible de la historia. Por último, el marxismo vinculaba hasta al detalle más remoto con el propósito común de la historia.

Pesch fue toda su vida enemigo tanto del liberalismo como del socialismo. Temía más a éste y lo que más le desagradaba en aquél eran las debilidades que lo convertían en fácil presa de su enemigo.<sup>41</sup> Ante estas dos filosofías, Pesch propuso una propia. La llamó solidarismo. Para el oído anglo-norteamericano no es un nombre feliz, pero en Europa continental, "solidaridad" tiene un timbre tan antiguo como las aldeas que bordean el Ródano, el Neckar y el Rin; aun hoy es una palabra poderosa en Polonia. Pesch entendió claramente que el marxismo no es ciencia sino religión. Juzgaba que la debilidad del liberalismo residía precisamente en que no era ni religión ni visión trascendente ni orgánica. Inventó el solidarismo como una mejor respuesta al marxismo que la que ofrecía el liberalismo.

Las objeciones que Pesch lanzó en contra tanto del marxismo como del socialismo no son particularmente originales, pero han resistido bien el paso del tiempo. En ambos teme al materialismo y la destrucción del alma humana. Teme el excesivo poder del Estado. Teme la pérdida de dinamismo económico. Comprende claramente que los conceptos socialistas de las motivaciones humanas están en desacuerdo con la realidad, por lo que están condenados a la frustración.<sup>42</sup> No le es difícil rechazar el socialismo. Le es mucho más difícil plantear exactamente lo que quiere decir con el solidarismo.

40 Ibid., p. 156.

41 Sobre este punto, Pesch escribió: "Las dificultades de la vida económica, que toca analizar a la economía, son inmensas y los errores de las doctrinas económicas erróneas han tenido consecuencias devastadoras para las naciones. De haberse aplicado los principios de la ley moral, no enfrentaríamos hoy la catástrofe. La libertad individualista, las visiones socializantes de la vida humana y social, y las "leyes naturales" de la economía pura han dado origen al auge de lo que se llama capitalismo en el mal sentido de la palabra. Y este capitalismo, a su vez, es lo que explica el nacimiento, el desarrollo y la seducción del socialismo". (Citado en *ibid.*, pp. 153-154; *Lehrbuch* 1:497.)

42 Pesch sostenía que el socialismo se funda en una psicología falsa: "A la producción pertenece una iniciativa que hoy en día proporciona el em-

La dificultad surge porque Heinrich Pesch quiere sostener que el solidarismo es una "vía media" entre liberalismo y socialismo. Pero ésta no es una descripción precisa de lo que Pesch realmente plantea. Su rechazo del socialismo es virtualmente total. En lo que se refiere a instituciones, Pesch está casi totalmente de parte del liberalismo. Es partidario de la propiedad privada,<sup>43</sup> los mercados,<sup>44</sup> la competencia,<sup>45</sup> el Estado limitado<sup>46</sup> y la libertad de asocia-

presario y que no se puede reemplazar con producción social". Y Mulcahy agrega: "Esto lo confirma el hecho conocido de que, normalmente, la propiedad común no se aprovecha con la misma eficiencia que la propiedad privada. Y no sólo falta la iniciativa empresarial, sino que en todos los segmentos de la sociedad hay carencia de todo incentivo personal para mejorarse uno mismo, ya que todas las oportunidades de mejoramiento económico y social permanecen cerradas". (Richard E. Mulcahy, S. J., "Economic Freedom in Pesch", *Social Order* 1 (abril 1961): 167.) Véase también Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch*, pp. 171-178.

- 43 Citado en Mulcahy, *Economic Freedom in Pesch*, p. 167: "Por principio, la propiedad privada y la empresa privada no se pueden suprimir en ninguna esfera en que su continuación y eficacia puedan satisfacer el bienestar común. En cambio, sólo de acuerdo con los postulados de la justicia social se produce una limitación de la libertad; el reemplazo de la empresa privada por la empresa pública tiene lugar, única y exclusivamente, en aquellos terrenos en que no cabe duda de que la necesidad económica nacional, referida al todo, exige con razón que se suprima una empresa privada incapaz de llenar las necesidades de la economía nacional, o inapropiada o peligrosa para ella".

- 44 Sobre esto, Pesch cita con aprobación las palabras de Schaeffle: "La libertad para determinar las propias necesidades es por cierto el fundamento más esencial de la libertad. Aun cuando los medios de vida y de cultura se midieran de alguna manera desde afuera, incluso dando a cada uno de acuerdo con su propio patrón particular de necesidades, nadie podría vivir y desarrollarse de acuerdo con su propia individualidad. . . Aquella libertad única, fundamental, práctica, la de emplear cada uno su propio ingreso según su libre discreción, no estaríamos dispuestos a venderla ni por todos los beneficios posibles de la reforma social juntos". (Citado en *ibid.*, pp. 162-163.)

- 45 Citado en *ibid.*, p. 163: "A la empresa en libre competencia debemos los grandes beneficios del siglo pasado, en el campo del saber y de los conocimientos técnicos; en ella reside una fuerza creativa, animada, inagotable; es capaz de poner las fuerzas al servicio de la producción más elevada, creando siempre nuevos bienes para el bienestar del pueblo".

- 46 Respecto de la visión de Pesch acerca del papel del Estado, el padre Mulcahy escribe (*ibid.*, p. 164): "Basado en la premisa general de que la regulación política es admisible solamente cuando otras formas de regulación no tienen cabida y cuando el bien público lo exige incondicionalmente, el Estado puede instaurar las formas legales generales y los procesos jurídicos necesarios para cumplir las normas de justicia en las relaciones industriales. Puede proteger los derechos y hacer cumplir los deberes que emanan de los convenios colectivos, en la medida necesaria. Al fin y al cabo, sería indigno del Estado que entregase tales asuntos al mero po-

ción.<sup>47</sup> Sobre todos estos asuntos de índole institucional tiene algo que decir que distingue sus opiniones de las de los liberales clásicos. Al fin y al cabo, parte de una base aristotélica y tomista, y no del concepto de tradición y sentimiento moral de Smith, ni del utilitarismo de Bentham. No obstante, sus opiniones no son tan diferentes de las opiniones liberales clásicas como lo son estas opiniones entre sí. En cierto sentido, Pesch procura profundizar la visión liberal para poder salvarla del naufragio.

Al leer hoy las alternativas solidaristas al pensamiento liberal, me encuentro con el ánimo dividido. En algunos aspectos el solidarismo da cuenta de ciertas realidades humanas con mayor precisión, al menos con menor confusión. Por ejemplo, los seres humanos no son jamás individuos atomizados en la forma que imaginan tantos en el liberalismo clásico; y aunque lo fueran, durante muchos y largos años de nuestra vida, durante la infancia, la niñez y la adolescencia, no lo son. En nuestra formación como seres mortales, la familia puede sernos más importante que la propia razón, pues ha formado de tantas maneras sutiles el modo como imaginamos, percibimos, investigamos y reflexionamos. En muchos puntos claves creo que Pesch ofrece una explicación más satisfactoria. Y, en su mayor parte, sus enmiendas son amistosas y se las puede aceptar sin daño para el liberalismo en absoluto; más bien, para su mejor salud.

Asimismo, hay momentos en que pienso que las ambiciones de Pesch, y, de algún modo, de cierto tipo de aristotelismo y tomismo en general, son demasiado grandiosas. Pesch suele carecer de cierta abnegación de sí mismo. En tales momentos pienso que la tradición liberal clásica, con su modestia estudiada, es más correcta. Por ejemplo, al sentir la visión orgánica que en un tiempo animó la vida aldeana de sus antepasados, Pesch quiere sostener que las sociedades humanas, tales como los sindicatos, las profesiones y las empresas, no son meras asambleas de individuos atomizados sino, más bien, comunidades sustantivas en un sentido más pleno y más conectado. En torno a esto, Pesch refleja el sentido europeo continen-

der relativo de los partidos. Pero los trabajadores y la empresa redactan sus propios contratos; ellos mismos determinan las condiciones del convenio". Un contrato, dice Pesch, "es sobre todo asunto de las partes en él. Aquí la ley sólo puede determinar los límites extrínsecos de lo que la ley puede permitir. Y en la medida en que los factores sociales demuestren que son capaces de regular toda la negociación colectiva, hay que dejarles a ellos la autonomía necesaria para el desarrollo eficaz. En todos estos asuntos, la coacción política no es lo primero sin lo último". Añade Mulcahy: "Si no se le hubiera mal interpretado respecto de este punto, estaría de más señalar que Pesch rechaza la fijación de salarios por el Estado".

47 El concepto que Pesch tenía de la "asociación" tendía, naturalmente, hacia el modelo "corporativista" más orgánico, pero su noción de las cooperativas voluntarias no difiere del todo del significado anglo-americano de "asociaciones".

tal de la historia comunitaria. Tiene en mente, en parte, el lazo que ataba a los miembros del gremio medieval. No se trataba simplemente de individuos que se unían por casualidad; antiguamente, los miembros del gremio conocían a las familias de los otros miembros, compartían la misma fe y habían formado parte de la historia de sus colegas durante generaciones.

Casi todos pueden sentir la diferencia entre estos dos conceptos, y la mayoría de nosotros siente al menos alguna (no demasiada) nostalgia por el más antiguo. No obstante, al reflexionar, la supuesta superioridad moral de la comunidad orgánica de corte anticuado, comparada con la sociedad pluralista de tipo moderno, no se sostiene del todo. Las comunidades aldeanas, los gremios y las familias fuertes pueden ser organismos sofocantes; suelen ser portadores de xenofobia e intolerancia. Además, las sociedades pluralistas modernas pueden estar animadas de caridad, amistad, franqueza y sinceridad intensas. No todo lo bueno está de un lado ni del otro.

Se puede objetar, sin embargo, que cuando Pesch habla de "vínculos naturales" entre personas que trabajan en el mismo oficio o industria, no se refiere a nada tan estrecho como la vida de familia o de aldea; sólo a los hábitos e intereses mutuos de las personas que tienen la misma ocupación. Pero tal vínculo parecería muy débil, apenas merecedor del calificativo de "orgánico" que él ponderadamente le atribuye. En las sociedades liberales puede haber menos comunidad en dichos vínculos ocupacionales que en muchas otras asociaciones voluntarias. Pero las asociaciones gremiales, de fabricantes y demás agrupaciones ocupacionales, son de hecho comunes en las sociedades liberales, sin pasar por el solidarismo.

El solidarismo adquiere un significado especial para Pesch cuando se trata del "pueblo". Ya hace varias generaciones que los alemanes vienen hablando de la "gente" en términos más místicos que la mayoría de los occidentales. Para Pesch la noción de "pueblo" es relativamente simple, casi idéntica a la de "nación". Pero ahora Pesch ya no se refiere ni a la raza ni a la homogeneidad biológica, sino a los hábitos, historia y cultura. Para Pesch, "pueblo" es un concepto natural e intuitivo, como no puede serlo para los norteamericanos, de tan diversos orígenes. Hoy uno siente un magnetismo íntimamente ardiente entre Alemania oriental y occidental, separadas por la guerra, una impresión de cosas desarticuladas, equivocadas, contra la naturaleza misma de las cosas.

Entre los eslavos y alemanes han existido, históricamente, fuertes llamados a los vínculos orgánicos, la unidad mística, la solidaridad insaciable y la profunda comunión, frente a los cuales la búsqueda anglo-norteamericana instintiva de espacio para que cada uno respire parece tenue, enajenante y solitaria. Al reconocer que estos sentimientos son realidades, en Alemania y los territorios eslavos, Pesch procura enderezarlos hacia las sendas de la razón y la libertad. Pero dichos sentimientos y tradiciones necesitan la crítica liberal por lo menos tanto como el liberalismo necesita la de ellos. Existe

un misticismo alemán de la vinculación y parece impropio alzarlo como ideal, por profunda y primitiva que sea su tradición.

Si nos preguntásemos, en conclusión, cuáles instituciones dominan la "tercera vía" que Pesch ha imaginado, vemos que en virtualmente todos los casos se trata de las instituciones de la sociedad liberal, transformadas por el sentido más amplio de comunidad, valor espiritual y propósito común que Pesch ha querido llevarles. Las reformas que Pesch propone para el liberalismo son en realidad reformas a su teoría sobre sí mismo y a los criterios que guían su conducta. En el hecho no ofrece muchas reformas prácticas. En una ocasión, a lo menos, dijo que no hacerlo era para él asunto de principios. Cuando el Ministro de Hacienda de Alemania le pidió su consejo técnico, el padre Pesch se negó a responder. Levantó los dedos y, sonriendo, dijo alegremente: "A nosotros los jesuitas nos acusan a menudo de metemos en asuntos mundanos. Bueno, ¡no tanto que se nos quemen los dedos!"<sup>48</sup> El papel del filósofo, pensaba, era el de sentar principios. Cómo cumplirlos mejor es asunto para personas dotadas de sabiduría práctica que actúen sobre hechos concretos. Creía profundamente que los principios tienen importancia y que las ideas tienen consecuencias; pero el filósofo no debe tratar de hacer las veces del hombre de acción práctica.

Cuando se publicó la *Rerum novarum* Pesch tenía sólo treinta y seis años. Habiendo servido de director espiritual en el seminario de Von Ketteler y habiendo vivido en su propia casa, Pesch se sintió reanimado por ella; ella lo confirmaba en su tomismo y en su búsqueda filosófica de una "vía media". Conocía la alabanza de León XIII hacia Von Ketteler. No tenía cómo saber que su propio trabajo se vería más tarde como puente entre León XIII y la *Quadragesimo armo* de Pío XI, que uno de sus alumnos ayudaría a redactar. En general, su "sistema económico solidarista se puede concebir en un marco de capitalismo, tal como se entiende este término habitualmente en la literatura actual"; así escribe Mulcahy en 1952.<sup>49</sup> Pesch disfrutaba de la "variedad, libertad, fines particulares, autonomía y autorresponsabilidad de la empresa privada".<sup>50</sup> Jamás dejó de defender los derechos individuales.

"El hombre tiene. . . como hombre en sí mismo, tareas y metas naturales, y, en consecuencia, derechos naturales: el derecho de existir, el derecho de trabajar, de adquirir propiedad, de activar sus capacidades personales, el derecho de fundar una familia, etc.".<sup>51</sup>

48 Citado en Mueller, *I Knew Heinrich Pesch*, p. 151.

49 Mulcahy, *The Economics of Pesch*, p. 151.

50 Palabras de Mulcahy en *ibid.*, p. 164.

51 *Ibid.*, *Lehrbuch* 1:440.



Y luego:

"He puesto a la libre empresa como la regla, la empresa pública como la excepción. He dicho: toda libertad de comercio económico se justifica si concuerda con la meta de la economía, el bienestar material del pueblo".<sup>52</sup>

Pesch distingue tres sentidos de "capitalismo", de los cuales acepta dos. Acepta como condición técnica común a todo sistema económico progresista moderno, 1) el uso intensivo de medios de producción financiados con grandes inversiones de capital. Acepta 2) la propiedad privada de los medios de producción, en los que la producción se realiza con el riesgo del empresario y bajo su dirección. Pesch siempre tiene presente las necesidades de una numerosa clase media compuesta de muchos pequeños empresarios, propietarios y artesanos; y también las necesidades de capital para las industrias pesadas.<sup>53</sup> Pero preferiría la propiedad y la administración cooperativas, si ello fuere viable.

El tercer sentido del "capitalismo", que Pesch rechaza, es "la manifestación de ciertos abusos que surgieron en el desarrollo histórico de la empresa capitalista, concretamente en la 'época capitalista', pero que no son indispensables a la época capitalista ni se encuentran en todas las empresas capitalistas".<sup>54</sup> En letra cursiva define exactamente lo que rechaza:

*Un sistema económico que surja de la libertad individualista de luchar por la ganancia, gobernado por los principios de intercambio y las prácticas de la época económica liberal, que sirva primeramente no el bienestar cabal del pueblo sino al dueño del capital y sus intereses monetarios.*<sup>55</sup>

Pesch sostiene que es preciso servir al bienestar de todos. Una economía sana sólo puede funcionar en un orden social sano, con unidad política y estabilidad fundadas en la legitimidad moral y cultural. Como lo señala con frecuencia, no fue tanto que los pensadores liberales negaran estas condiciones sino que dejaron de articularlas. Pensaba que su propia obra "da al sistema industrial smithiano una base solidarista por medio de la regulación social del proceso económico".<sup>56</sup>

Aquella regulación se produce tanto mediante instituciones políticas como mediante instituciones morales y culturales. Temeroso

52 Mulcahy, *The Economics of Pesch*, p. 166. *Lehrbuch* 2:ix-x.

53 Mulcahy, *The Economics of Pesch*, pp. 169-170. *Lehrbuch* 4:561-562.

54 Ibid.

55 Mulcahy, *The Economics of Pesch*, p. 170. *Lehrbuch* 2:230.

56 Palabras de Mulcahy en *The Economics of Pesch*, p. 178. *Lehrbuch* 2:214.

de la tiranía del Estado, Pesch favoreció siempre la actuación por intermedio de estas últimas, en lo posible. Pesch quería inspirar una nueva institución mediadora entre el individuo y el Estado. Desarrolló la idea tradicional del "grupo vocacional" o "grupo corporativista". Creía que cada rama del comercio, de la industria y las profesiones comparte un conjunto común de intereses y un "espíritu" especial. Animaba a todos los que tuvieran que ver con alguno de esos grupos vocacionales a que formaran una asociación común que reuniría a personas de todas clases: dueños, gerentes, obreros, incluso clientes, a nivel local, regional y nacional.

Aquí Pesch se encontró con un dilema, el mismo que había destruido a los gremios. La intención de estas asociaciones vocacionales era la de institucionalizar el sentido del bien común en todas las clases sociales. ¿Qué les impediría convertirse en grupos de intereses especiales, protectores de sus propios privilegios y ventajas frente a otras asociaciones?

El propio Pesch era un hombre conciliador. No gustaba del principio adversario. Ponderaba inmensamente el *geist* o "espíritu" social, como actitud, aspiración, compromiso personal con el bien común.<sup>57</sup> Lo típico, sin embargo, era que dichas asociaciones se tornaran celosas de sus propios intereses. Hacia el final de su vida, como anota Mulcahy, Pesch se sintió considerablemente desanimado frente a este problema.

Su idea fue recogida, sin embargo, por su alumno Oswald von Nell-Breuning, S. J., quien fue llamado a redactar la *Quadragesimo anno* para Pío XI. Aquí se trataba de un esfuerzo por reemplazar la relación adversaria entre obreros y empresarios, entre accionistas y público, por una relación de cooperación. Estaba claro que el fin del "corporativismo", como se denominaba, igual que el fin del principio competitivo del pensamiento anglo-norteamericano, era el de perseguir el bien común.

Sin embargo, justamente cuando Pío XI hablaba de corporativismo, tanto Hitler como Mussolini se jactaban de la superioridad del fascismo "corporativista" sobre el "individualismo decadente" de las sociedades liberales. Pío XI libró sus propias batallas con Mussolini, a cuyo corporativismo dirigido por el Estado se opuso expresamente; poco antes de morir condenó el nazismo alemán.<sup>58</sup> El término "corporativismo" cayó en desgracia, menos en América latina, donde ha tenido una carrera llena de altibajos.<sup>59</sup>

Cabe hacer dos comentarios finales. Si bien se puede acusar a los alemanes (incluso a Pesch) de pasar demasiado por alto la evolución del liberalismo en Gran Bretaña y Norteamérica, es también no

57 Mulcahy, *The Economics of Pesch*, p. 179.

58 Véase su *Mit brennender Sorge* en *Twelve Encyclicals of Pius XI* (London: Catholic Truth Society, 1943).

59 Véase Howard J. Wiarda, *Corporatism and National development in Latin America* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1981).

poco escandaloso que al menos las partes de la gran obra de Pesch que todavía tienen vigencia no se hayan traducido nunca al inglés.

Segundo, el principio de solidarismo que él colocó en lugar del liberalismo ha seguido ejerciendo una influencia poderosa sobre los jesuitas más jóvenes y demás pensadores sociales católicos, como lo demuestra el nombre que se eligió para el sindicato obrero polaco dirigido por Lech Walesa. "Solidarismo" y "solidaridad" figuran prominentemente en documentos y comentarios católicos oficiales de los tres últimos decenios.

Con todo, la metáfora que "solidarismo" lleva implícita es turbadora al oído anglo-norteamericano. El novelista inglés Evelyn Waugh comentó cierta vez, después de las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II, que si los alemanes deseaban cantar al unísono y golpear las manos en la iglesia, él no se oponía. El sí prefería el silencio ante Dios, el estar solitario en comunidad. A los oídos ingleses, aunque no a los europeos, la solidaridad sugiere el colectivismo; parece que no estimulara la autonomía personal y la disensión. No obstante, los anglo-norteamericanos gustan de **practicar** la asociación, el derecho internalizado, el respeto público por los demás, el "buen orden". Los anglo-norteamericanos aprecian un alto nivel de espíritu público y de conciencia cívica. Más allá de eso, la "solidaridad" suena algo excesiva.

Así, también, el pensamiento social católico contemporáneo, especialmente a partir de Juan XXIII, coloca un acento compensatorio sobre la dignidad de la persona humana individual. Algunos han dado en llamar "personalismo" a este acento. Modificado de esta manera, el solidarismo parece algo menos amenazante. Sin amenazar la dignidad de la persona humana, simplemente destaca los vínculos sociales que unen a cada persona con diversas comunidades mediadoras y con la raza humana toda.

Pero si lo anterior es cierto, parece plausible que la resistencia alemana al liberalismo se base sobre un mal entendido paralelo. Los alemanes no aprehenden los vínculos sociales que para los anglo-norteamericanos están implícitos en la práctica del individuo. El invento propio de las sociedades liberales no es el individuo sino la corporación; y, más que eso, una rica multiplicación de asociaciones de muy diversa índole. La contextura real de la vida en las sociedades liberales es en alto grado asociativa y está ordenada sosegadamente por la ley y la conciencia cívica. Quizá los anglo-norteamericanos den por sentadas estas cosas de tal manera que no sienten la necesidad de mencionarlas. Con todo, el concepto anglo-norteamericano de "asociación" es significativamente diferente del concepto alemán de "solidaridad". Aquél busca destacar el ámbito de la persona, éste el ámbito del bien común.

Este contraste tiene cierta vigencia hoy. En las Naciones Unidas se habla mucho de "los derechos de los pueblos". Este derecho se interpreta como "derecho colectivo", en contraste con los "derechos individuales". Es típico que el bloque soviético y las delegado-

nes del Tercer Mundo apoyen la afirmación de "los derechos de los pueblos", en tanto que Gran Bretaña, los Estados Unidos y otras naciones occidentales no lo *hagan*. Una aclaración podría terminar con el impasse. Si los "derechos de los pueblos" se entienden como derechos de asociación, fundados en el individuo y afirmados ya más de una vez en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y si estos derechos de asociación se pueden ejercer en contra del Estado, entonces el peligro de colectivismo desaparece. Un ejemplo, que debería serle grato al Papa Juan Pablo II, sería el de Solidaridad en Polonia. Solidaridad es ciertamente una asociación, a la que se ingresa libremente, de carácter social, que hace reclamos justificados contra el Estado polaco. Interpretados de tal modo, los "derechos de los pueblos" son a todas luces liberales; arraigados en los derechos de los individuos, expresan tanto la libertad como la índole social de la persona humana. Van más allá del mero individualismo, pero no son colectivistas.

El filósofo estadounidense John Dewey ha observado que los tipos de personalidad que se nutren de una cultura de asociaciones tienen que ser en alto grado tolerantes, respetuosos de los demás, capaces de funcionar tanto en equipos como con responsabilidad personal.<sup>60</sup> Walter Muelder, el moralista protestante estadounidense, habla de "personalismo comunitario". Pero al alabar al individuo, los escritores anglo-norteamericanos, en su mayoría, pasan en silencio sobre dichas virtudes sociales. En cambio, en ciertas culturas católicas que desdeñan el individualismo y alaban el corporativismo parece que se nutren tipos de personalidad que tienen dificultades con la tolerancia, la transacción, el trabajo en equipo y la práctica de la "oposición leal". ¿Es característico del discurso teológico que las cualidades que se destacan expresamente en teoría sean opuestas a las que se observan más comúnmente en la práctica? Los católicos que dan más importancia a las "obras" a menudo aparecen menos obsesivos respecto de la observancia estricta. Los protestantes que acentúan la "fe sola" dan pruebas, como lo dijo Max Weber, de un intenso compromiso con un ascetismo de obras. Ciertas sociedades católicas que alaban la solidaridad sufren de división social, por ejemplo, debido a fragmentación de partidos políticos, escasa tolerancia con la transacción y la disensión, y pasiones político-morales tales que resulta difícil mantener una "oposición leal". En contraste irónico, en la sociedad norteamericana, donde se dice que se sufre de individualismo desatado, proliferan conductas asociativas de muchos tipos. Al trasladar el pensamiento de Pesch a realidades

60 Refiriéndose a menudo a este tema, John Dewey cita favorablemente a Emerson: " 'La concatenación de acontecimientos' y 'la sociedad de nuestros contemporáneos', formada de asociaciones múltiples y animadas, son los únicos medios que permiten realizar las posibilidades de la individualidad". *Individualism Old and New* (New York: Capricorn Books, 1930), p. 170.

anglo-norteamericanas, bien puede ser que el significado operativo del solidarismo no sea ni con mucho tan ajeno a los norteamericanos como las imágenes que despierta.

Mientras tanto, parece útil presentar a uno de aquellos "liberales" contra quienes Von Ketteler y Pesch sintieron una reacción tan visceral. En el pensamiento social católico hay una lamentable escasez de análisis de textos "liberales" históricos concretos. Debemos, por tanto, pedirle al menos a una figura liberal que avance desde la mitología con que se ha rodeado lo "liberal". ¿Calza John Stuart Mill con el perfil del liberal contra quien Von Ketteler y Pesch nos advirtieron?

## II La Quintaesencia del Liberal: John Stuart Mill

Es en verdad cierto que el estado real de las cosas no fue siempre ni doquiera tan malo como los postulados liberalistas de la llamada Escuela de Manchester podrían llevarnos a creer.

Pío XI (1931)<sup>61</sup>

Pío XI, que ya antes había escrito sobre los "tambaleantes principios del liberalismo",<sup>62</sup> atribuye a esta doctrina lo siguiente:

"El capital. . . reclamó todo el producto y las utilidades y dejó al obrero apenas el mínimo necesario para recuperar sus fuerzas y asegurar la continuación de su clase. Pues por una ley económica inexorable, se sostenía, toda acumulación de riquezas debía tocarles a los ricos, y el obrero debía permanecer en la indigencia perpetua o verse reducido al mínimo necesario para existir".<sup>63</sup>

El lector ecuánime podría preguntar: ¿Quiénes sostenían semejante cosa? ¿Quiénes pertenecían a "la llamada Escuela de Manchester?".

### 1 Los "Liberales Manchesterianos"

En un texto que preparó en 1884 un profesor de la Universidad de Harvard, dentro de un largo bosquejo de *La historia de la economía política*, encontramos la siguiente referencia al estudioso alemán Prince-Smith:

"Así como Cobden ejerció influencia sobre Bastiat, ambos ejercieron influencia en Alemania al crear la que sus opositores han dado en llamar "escuela de Manchester", encabezada por

61 *Quadragesimo Anno*, 54.

62 *Ibid.*, p. 27.

63 *Ibid.*, p. 54.

Prince-Smith (fallecido en 1874). Habían procurado alcanzar la libertad completa del comercio y la industria, y en sus filas cuentan a muchos hombres de capacidad y conocimientos. Se han organizado congresos anuales con el fin de difundir ideas liberales y se ha fundado una excelente revista, la *Vierteljahrsschrift für Volkswirtschaft, Politik, und Kulturgeschichte*. Se han dedicado con éxito a reformar leyes laborales, intereses, viviendas obreras, el sistema monetario y la banca, y luchan por la abolición de los aranceles protectores. Schulze-Delitzsch ha ganado merecida fama por la creación de bancos populares y otras formas de cooperación. Adolph Soetbeer, el traductor de Mill al alemán, es la máxima autoridad viviente sobre la producción de metales preciosos y es un enérgico monometalista. La escuela está representada en el "Handwörterbuch der Volkswirtschaftslehre" (1865) de Reutzsch. Los demás escritores de este grupo son Von Bohmert, Faucher, Braun, Wolff, Michaelis, Emminghaus, Wirth, Hertzka y Von Holtzendorf".<sup>64</sup>

La mayoría de los lectores anglo-norteamericanos no habrá clasificado a Richard Cobden entre los grandes economistas políticos liberales. Junto con John Bright, Richard Cobden participó activamente en la revocación de las Leyes del Trigo en Gran Bretaña.<sup>65</sup> Si bien de menor figuración, se convirtió, especialmente en Alemania, en símbolo del libre comercio, en oposición al proteccionismo. La extensa *Historia del análisis económico*, de Johan Schumpeter, contiene varias referencias a esta "escuela de Manchester" en Alemania. De acuerdo con la versión de Schumpeter, no parece que esta escuela sostuviera lo que le atribuía el Papa. Schumpeter distingue diversas clases de individualismo, entre ellas el "individualismo político", con el cual los alemanes designaban "sencillamente una actitud de

64 J. Laurence Laughlin, "A Sketch of the History of Political Economy", en John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, abreviado, con notas e introducción, por J. Laurence Laughlin (New York: D. Appleton and Company, 1884), pp. 31-32.

65 William D. Grampp, *The Manchester School of Economics* (Stanford, California: Stanford University Press, 1960), pp. 2-5: "La escuela de Manchester no fue una escuela en el sentido en que lo fueron la economía clásica y otros agrupamientos intelectuales, porque, al contrario de ellos, no tuvo una doctrina relativamente completa ni coherente, ni existe una declaración oficial de sus ideas acerca de determinados asuntos. . . Manchester fue escuela en el sentido de estar unida en torno a un solo propósito, entre 1838-1846: la revocación inmediata y total de las leyes sobre el trigo. Antes de 1838, la escuela no existía, aunque sí los comerciantes libres; después de 1846, se componía de los seguidores de Cobden y Bright. Lo que tuvieron en común entonces no fue un propósito concreto ni un conjunto de ideales sino la admiración declarada por estos dos hombres capaces; los apoyaban en determinados asuntos y discrepaban abiertamente con ellos en otros".

laissez-faire en asuntos en política económica, la actitud que en Alemania motejaban de smithianismo o manchesterismo".<sup>66</sup> Schumpeter observa, no obstante, que numerosos economistas que sólo describían los resultados del juego libre de los propios intereses, en el comportamiento de hogares y firmas por separado, caían injustamente "bajo la sospecha de recomendar" dichos resultados, asunto muy distinto y fuera del alcance de su ciencia.<sup>67</sup>

Puesto que Schumpeter escribe una historia del análisis económico, no le queda espacio sino para mencionar a Cobden y Bright, "los dos héroes de la Liga Anti Leyes Trigueras", activistas y no teóricos. Pero Schumpeter se asombra porque en la revocación de los derechos de importación sobre granos, los terratenientes y agricultores encabezados por Cobden y Bright apoyaron una política contraria a sus propios intereses económicos. ("Interpretadlo como gustéis, pero no olvidéis de meditar sobre este interesantísimo fenómeno de la sociología política").<sup>68</sup>

Una política de libre comercio afecta a mucho más que el comercio exterior; está vinculada con "algo que abarca más aún, esto es, una actitud o visión moral y política general".<sup>69</sup> Schumpeter añade:

"Esta actitud, a la que sus enemigos han llegado a llamar manchesterismo, era, en realidad, de Cobden y Bright. . . Se compraban colonias con el único propósito de gobernarlas y explotarlas a beneficio de la madre patria y para impedir que otras naciones hicieran lo propio. Desde el punto de vista de la escuela de Manchester no existe siquiera un argumento económico en favor de esto. Menos aun hay un argumento político. Las colonias existen por sí solas igual que cualquier otro país; deben gobernarse solas y no deben ni otorgar a la madre patria ni recibir de ella ninguna ventaja comercial particular. Tampoco quedó todo esto sólo en el terreno de la filosofía o de la agitación. Algo se avanzó, en la práctica, hacia la meta".<sup>70</sup>

Schumpeter aplaude esta clase de visión internacional amplia, tan moral (y tan práctica) en su actitud. Schumpeter celebra al manchesterismo por "negarse a ver intereses ingleses en todo lo que ocurre en cualquier parte del mundo", y por adoptar el principio "de estar de parte de las naciones 'que pugnan por ser libres' ". Además, escribe, si bien hubo algunas guerras durante el período, otras se evi-

66 Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis*, ed. Elizabeth Boody Schumpeter (New York: Oxford University Press, 1954), p. 888.

67 Ibid.

68 Ibid., p. 398.

69 Ibid.

70 Ibid.

taron por la nueva actitud. . . Lo más importante de todo, las tentativas de despertar un espíritu ya fuera de agresión o de sospecha, lo que ocurrió por cierto en todo momento, también fueron criticadas en todo momento; como ejemplo mencionó la lucha muy característica de Cobden por una mejor comprensión de Francia. . ."<sup>71</sup>

Pío XI, desde luego, no juzgaba al "manchesterismo" en su totalidad sino sólo su supuesta doctrina sobre salarios, y le interesaba más señalar peligros doctrinarios que hacer una crítica moral equilibrada. (Con un espíritu parecido, sin duda, ciertos escritores liberales tendían a escribir acremente acerca de las prácticas y doctrinas económicas de la época medieval católica, y preguntaban qué había hecho la enseñanza católica alguna vez por levantar la condición de los pobres.) Además, el comentario más completo sobre esta encíclica, titulado *Reorganización de la economía social* y publicado por un alumno de Pesch, el jesuita Oswald von Nell-Breuning, cita como autoridad principal de las doctrinas atribuidas a esta "llamada Escuela de Manchester" al escritor socialista Ferdinand Lasalle, quien fue el primero en describir la "ley de hierro de los salarios".<sup>72</sup> Lasalle, señala, formuló esta teoría con apoyo en la teoría laboral del valor de David Ricardo, la que "parte de un supuesto falso y por tanto, porque se desarrolla lógicamente, conduce inexorablemente a conclusiones falsas".<sup>73</sup> Las opiniones que Pío XI atribuye a la Escuela de Manchester, pues, son en realidad las de un socialista, aunque derivadas de un londinense, Ricardo.

Este punto merece mayor análisis. El Papa León XIII había formulado el corazón de la economía capitalista en una elegante sentencia latina: "Nec res sine opera, nec sine re potest opera consistere: el capital no puede prescindir del trabajo, ni el trabajo del capital".<sup>74</sup> Asidos firmemente a esta actitud equilibrada, tanto León XIII como Pío XI querían rechazar dos extremos: el extremo según el cual toda utilidad pertenece al capital y el extremo según el cual toda utilidad pertenece al trabajo. Pío XI, como lo señala el texto que se cita al comienzo, comprendía muy bien que, en la práctica, en las economías capitalistas las cosas nunca habían andado tan mal como lo sostenía la teoría extrema. Con todo, aun en la práctica, sostuvo: "Por mucho tiempo el capital logró apropiarse ventajas excesivas: reclamó para sí todo el producto y las utilidades".<sup>75</sup> El abuso, pues, a sus ojos, no era sólo teórico sino práctico. Nell-Breu-

71 Ibid., p. 399; Schumpeter hubiera podido agregar que Henry Adams alabó los esfuerzos de Bright y Cobden por mantener a Gran Bretaña alejada de la Guerra Civil estadounidense; véase Henry Adams, *The Education of Henry Adams*, ed. Ernest Samuels (Boston: Houghton Mifflin, 1973), pp. 125-126, 183-192.

72 Oswald von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*. p. 134.

73 Ibid., p. 137.

74 Ibid., p. 129; y León XIII, *Rerum novarum*, 15.

75 *Quadragesimo anno*, 54.



ning comenta: "Sabemos que la burguesía liberal primero elaboró una práctica y luego la confirmó con la teoría del liberalismo económico clásico".<sup>76</sup> Aquí no parece que Nell-Breuning estuviera en lo cierto; en Gran Bretaña, al menos, los textos liberales dieron origen a leyes nuevas, libertades nuevas y fuerzas vigorizantes nuevas que, tanto en la intención como en la práctica, mejoraron mucho la condición de los pobres.

En todo el texto, empero, el propósito del Papa Pío XI está claro. Al defender los derechos tanto del capital como del trabajo, escribe: "Es, por tanto, completamente falso atribuir a cualquiera de las partes sola los resultados de los esfuerzos combinados de ambas, y es flagrantemente injusto que cualquiera de ellas niegue la eficacia de la otra y se apodere de todas las ganancias".<sup>77</sup> Esta es la materia de principio. No se puede decir que este principio sea anti-capitalista.

Aun así, Pío XI pone un acento peyorativo en la frase "la llamada Escuela de Manchester". Se dice que el padre Von Nell-Breuning fue el redactor original de la *Quadragesimo anno* o, a lo menos, que influyó en su redacción. Su extenso comentario sobre este pasaje no menciona a Cobden ni a Bright, sino sólo a Ricardo. Las palabras "Escuela de Manchester" tienen que haber tenido, pues, un sentido muy lato. Nell-Breuning, además, se muestra más duro en su comentario que Pío XI, a quien atribuye estos pensamientos:

"Para ser justo, él quiere conceder que la práctica real no estuvo acorde con la brutalidad de la teoría. Pero estima necesario declarar que no era un caso en que la práctica se desviase de la teoría, sino más bien una tentativa de la práctica por satisfacer las exigencias de la teoría. . . En una sociedad individualista, la economía capitalista inevitablemente tuvo una 'tendencia uniforme' en esa dirección".<sup>78</sup>

Parece pertinente una observación de Schumpeter: "Los críticos contemporáneos y posteriores, en particular los exponentes alemanes de la Sozialpolitik, han acusado a los economistas "clásicos" ingleses de fría indiferencia frente al trabajo. Lo primero que hay que decir sobre esto es que la acusación revela falta de sentido histórico".<sup>79</sup> La mayoría de los economistas clásicos apoyó las leyes fabriles; Cobden se pronunció firmemente en favor de la protección de mujeres y niños. A J. S. Mill y a Alfred Marshall no les pareció incongruente apoyar ciertos aspectos del socialismo. Al recordar los éxitos sin precedentes de la reciente adopción de la teoría liberal en Gran Bretaña, en la edad temprana y media del tiempo del ferroca-

76 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, p. 135.

77 *Quadragesimo anno*, p. 54.

78 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, p. 137.

79 Schumpeter, *History of Economic Analysis*, pp. 401-402.

rril, Schumpeter recuerda cómo "la eliminación de las trabas que invadían las actividades comerciales" tuvo una "influencia vigorizante" innegable. Por insuficiente que fuera, observa, la teoría liberal "distaba mucho de estar completamente errada". Y comenta:

"Pero recordemos que buena parte de todo lo que hoy nos molesta tenía el carácter de los males infantiles, algunos de los cuales ya estaban desapareciendo en la época de las ardientes acusaciones de Marx, y que la promesa económica que el sistema de libre empresa ofrecía a **todos** no era vacía: el nivel de vida de las masas siguió bajo, pero subió sin cesar casi todo el tiempo; cantidades siempre crecientes de la población eran absorbidas a salarios reales en aumento. . . Los críticos contemporáneos y posteriores, tanto conservadores como socialistas, tampoco han comprendido nunca del todo la medida en que las políticas de beneficencia del período siguiente fueron posibles gracias a los adelantos de los primeros tres cuartos del siglo XIX y a las políticas que los promovieron. En este sentido, no hay motivo para descontar ni la honradez ni la competencia de los economistas de esa época, ni para declararlos víctimas de un engaño ideológico".<sup>80</sup>

Estas palabras parecen más justas que las de Von Nell-Breuning.

Así, pues, es una curiosidad del pensamiento papal que durante varias generaciones haya tomado su definición del liberalismo de intérpretes alemanes; que se considerara sólo a la escuela de Manchester, pero no a los londinenses y escoceses influyentes de la época; y que las opiniones incluso de Cobden y Bright fuesen mal interpretadas. Lo alarmante es que, al parecer, este mal entendido histórico nunca se ha refutado. Aun en su Mensaje de Navidad de 1954, Pío XII lo repitió:

"Cien años atrás, los abogados de los sistemas de libre comercio contaban con cosechar admirables resultados con él. Veían en él un poder casi mágico. Uno de los más ardientes llegó al extremo de comparar la fuerza del principio de libre comercio en el orden moral con la de gravedad en el físico. Del libre comercio esperaba la unidad y la paz entre los hombres y el fin de los antagonismos de raza, religión y lengua. La historia ha demostrado cuan ilusorio fue esperar que la paz pudiera provenir del libre comercio solo".<sup>81</sup>

Este texto se refiere a un pasaje determinado en la obra de Cobden, *Speeches on Questions of Public Policy*. El pasaje, que fi-

80Ibid., p. 396.

81 Citado en Jean-Yves Calvez y Jacques Perrin, *The Church and Social Justice*, trad. J. R. Kirwan (Chicago: Henry Regnery Co., 1961), p. 275.

gura en una colección de 1870, corresponde a un discurso improvisado que Cobden pronunció en Manchester el 15 de enero de 1846. La nota de pie de página de Pío XII me indujo a consultar el párrafo final de Cobden:

"Pero se me ha acusado de ocuparme demasiado de los intereses materiales. No obstante, puedo decir que me he formado de este grandioso principio una visión tan amplia y extensa como podría tenerla cualquiera que soñara con él en su propio gabinete. Pienso que la ganancia física será la ganancia más pequeña para la humanidad que se derive del éxito de este principio. Miro más lejos; veo en el principio de libre comercio aquello que actuará sobre el mundo moral como el principio de la gravitación actúa sobre el universo: juntando a los hombres, amparando el antagonismo de raza y credo, y lengua, y uniéndonos con los lazos de la paz eterna. He mirado más lejos aún. He especulado, y soñado quizás, en el porvenir lejano, sí, en mil años más, me he preguntado cuál pudiera ser el efecto del triunfo de este principio. Creo que su efecto será el de cambiar la faz del mundo, para introducir un sistema de gobierno enteramente distinto del que prevalece hoy. Creo que el deseo y el motivo de los imperios grandes y poderosos, de los ejércitos gigantescos y las grandes armadas, de aquellos materiales que sirven para la destrucción de la vida y la desolación de los frutos del trabajo, se desvanecerán; creo que esas cosas dejarán de ser necesarias o de usarse, cuando el hombre se convierta en una sola familia e intercambie libremente con su hermano los frutos de su trabajo. Creo que, si nos fuera dado volver a aparecer en este escenario sublunar, el sistema de gobierno de este mundo volvería a ser algo así como el sistema municipal; y creo que el filósofo especulativo de mil años más fechará la revolución más grande que ha tenido lugar en la historia del mundo a partir del triunfo del principio para abogar por el cual estamos reunidos aquí".<sup>82</sup>

¿Asevera Pío XII que Cobden fue demasiado materialista o estrechamente individualista? Tal afirmación no se sostiene. Si declara que la visión de Cobden era amplia, que miraba a mil años de distancia en el porvenir, y que esperaba demasiado de un solo principio, eso será cierto. Pero el principio de Cobden no merece el desprecio; ni lo merece, por cierto, su sueño de una sola familia humana.

Está claro que el libre comercio no impidió ni la primera ni la segunda guerras mundiales. Del mismo modo, el patrón de protec-

82 Richard Cobden, *Speeches on Questions of Public Policy*, ed. John Bright y James E. Thorold Rogers (London: Macmillan, 1870), 1:326-3; y Calvez y Perrin, *The Church and Social Justice*, p. 275.

cionismo que se desarrolló entre las guerras desempeñó un papel nada despreciable en el "nuevo nacionalismo" al que las potencias del Eje (incluso la URSS, hasta que Hitler desconoció el Acuerdo Ribbentrop-Molotov) apelaron con tanta fuerza. Nadie, ni siquiera Cobden y Bright, era tan iluso como para pensar que el libre comercio **sólo** traería paz y justicia al instante. Pero una política de libre comercio, aplicada con criterio pragmático y no como un absoluto, gozaba de varias ventajas morales, al decir de Cobden y Bright. Exigía que cada Estado tratara a todos los demás Estados como iguales. Exigía una franqueza fundamental y la cooperación mutua. Tenía sus raíces en el consentimiento mutuo y estaba sujeto a constantes negociaciones y ajustes recíprocos. Era un método de paz, no de guerra, de acción voluntaria y no de imposición o coerción. En cuanto principio pragmático general, concuerda con la protección de industrias especiales o de necesidades especiales, pues las excepciones basadas en razones cuerdas no derrocan el principio.

Dado el renovado interés que hay por el marxismo entre muchos pensadores sociales católicos de hoy, cabe detenerse en sus raíces en la teoría laboral del valor. Al propio León XIII se le acusó de adoptar la teoría laboral del valor, injustamente, al decir de Pío XI y Nell-Breuning.<sup>83</sup> La teoría viene de David Ricardo, mentor de Karl Marx en ésta y otras materias. Pronto la rechazaron los economistas liberales posteriores. En opinión de Ricardo, el valor nace del trabajo, del esfuerzo físico y nervioso que realizan los seres humanos para fabricar productos utilizables, con la naturaleza. Marx aprovechó este análisis para sostener que todo el fruto del trabajo pertenece al trabajo; toda ganancia del capital se "roba" al trabajo. Esto nunca fue lo que quiso decir León XIII y Pío XI se propuso dar al asunto claridad meridiana.

Lo que originó el mal entendido de la *Rerum novarum*, según Nell-Breuning, fue la oración de León XIII: "Sólo con el trabajo del obrero se enriquecen los Estados". La frase latina que usó León XIII es *divitias civitatum*, "la riqueza de las naciones". Nell-Breuning estima que es un indicio de "cierta simpatía con Adam Smith".<sup>84</sup> Señala además que Pío XI tuvo buen cuidado de agregar a la formulación de León XIII la importancia de la ayuda que presta el capital. Al hablar del obrero, el Papa agregó las palabras: "laborando ya sea sin ayuda o con el apoyo de herramientas y maquinarias que intensifican maravillosamente su eficacia".<sup>85</sup> Por último, Pío XI también tuvo buen cuidado de anotar que toda nación que desee crecer en riqueza necesita los máximos esfuerzos en trabajo mental y no sólo

83 Véase *Quadragesimo anno*, 53; y Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, p. 134.

84 Véase *Rerum novarum*, 27; *Quadragesimo anno*, 53; y Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, p. 131.

85 *Quadragesimo anno*, 53; Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, pp. 131-132.

manual, por parte "tanto de empleadores como de empleados". El trabajo intelectual y el trabajo manual son ambos trabajo. La participación del capital involucra la inteligencia creativa, lo que a su vez es fuente de gran productividad y mucho valor.

Lo curioso es que, del punto de vista retórico, Pío XI apenas dice algo bueno del liberalismo, no obstante absorber en su análisis buena parte de lo que había entrado en la tradición liberal, tanto en teoría como en la práctica, ya en 1931. Ese año, desde luego, estuvo sumido en la Gran Depresión. La propia Alemania vivía los últimos inquietos días de la República de Weimar, luego de sufrir una inflación increíble. Mussolini ya estaba en escena en Italia, construyendo un Estado corporativista según un esquema incómodamente próximo a las ideas que se expresan en la última parte de la encíclica de Pío XI, tanto así que Pío XI tuvo que hacer la distinción expresa entre su corporativismo y el de Mussolini.<sup>86</sup> Con todo, los hechos habrían de demostrar que el corporativismo o solidarismo, hacia el cual la Sozialpolitik alemana conducía a la Iglesia en su crítica del liberalismo, a su vez necesitaba una crítica. Muchos pensadores católicos, como Emmanuel Mounier, de *Esprit*, se dejaron engañar con excesiva facilidad por el "corporativismo" y los llamados antiliberales de los fascistas.

En teoría, el pensamiento social católico se equilibra delicadamente entre el individuo y la sociedad, evitando los excesos de ambos extremos y tomando lo que es importante de cada uno de los elementos. En la práctica, las naciones católicas aparecen tanto más vulnerables a la tiranía política y al estancamiento económico cuanto más insisten en desviar la vista de la importancia decisiva de las instituciones liberales.

Puede tener el mayor interés, por tanto, mirar de más cerca a John Stuart Mill, cuyo *Principies of Political Economy*<sup>88</sup> constituyó el puente básico entre la primera y segunda mitades del siglo XIX. Publicado en 1848, el año del manifiesto de Marx y de los primeros sermones de Adviento de Von Ketteler sobre la cuestión social, el libro de Mill tuvo seis ediciones sólo hasta 1866. Si el pensamiento social católico desea un texto liberal clásico y maduro contra el cual definirse, difícilmente podría encontrar uno mejor.

## 2 *Los Principios de Economía Política* de Mill

Entrar a los *Principies of Political Economy* de Mill es pasar a un mundo de intelecto amplio, de escritos claros y de tempera-

86 Véase en Calvez y Perrin, *The Church and Social Justice*, capítulo 19, un largo análisis del significado de "corporativismo".

87 John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950* (Toronto: University of Toronto Press, 1981).

88 John Stuart Mill, *Principies of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy* (London: John W. Parker, 1848).

mentó generoso. Aun en 1848 está claro que Mill se siente atraído por los conceptos socialistas, e incluso cuando manifiesta dudas sinceras acerca de su aplicación en la práctica, observa que el asunto debe resolverse por experimentación real. Además, Mill escribe desde el punto de vista del hombre que puede recordar ambos mundos: tanto el mundo precapitalista de grandes propiedades agrícolas y peones campesinos, y el incipiente mundo nuevo de la inversión, la construcción de fábricas y el obrero proletario. Con visión aguda observa los cambios en actitudes y valores que ya había anotado su padre, James Mill. Un contemporáneo de éste, Adam Smith, había publicado en 1776 su obra pionera *Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*.<sup>89</sup> Muchas de las políticas que Smith recomendaba eran novedosas; Smith se vería a sí mismo clamando por un orden nuevo, y así también lo percibían los demás. En 1776 había escasas fábricas en Gran Bretaña y la filosofía mercantilista, el estatismo tradicional, dominaban el pensamiento y la práctica; Gran Bretaña seguía predominantemente rural y aristocrática. Como profesor de moral, Smith era humanista, no materialista, y lo mismo se puede decir de Mill. Mill tuvo la ventaja de sistematizar todos los debates sobre economía política que tuvieron lugar entre 1776 y 1848, uno de los períodos más animados que haya experimentado el mundo, con pensamientos nuevos sobre asuntos económicos y rápidas transformaciones de orden práctico.

Al resumir los principales postulados de Mill (al menos aquellos que resisten la comparación con la enseñanza social católica), he empleado la edición crítica de la gran obra de Mill, que sigue el curso de sus muchas revisiones. Pero también he consultado una versión norteamericana resumida de la obra de Mill, acompañada de comentarios sobre la experiencia de los Estados Unidos en la época, preparada por el profesor J. Lawrence Laughlin, en la Universidad de Harvard, como texto para estudiantes universitarios norteamericanos, y publicada en 1888, poco antes de la *Rerum novarum* de León XIII (1891).<sup>90</sup> Se puede decir que la edición crítica representa el estado fluido de la economía política anglo-norteamericana durante el período formativo del pensamiento social católico. Además, los numerosos cuadros, gráficos, mapas y oportunos ejemplos concretos que agrega Laughlin ofrecen un panorama fascinante de

89 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York: Random House, 1937).

90 Mill, *Principles of Political Economy*, edición de J. Laurence Laughlin. (Además del texto de Mill, Laughlin ofrece un comentario paralelo muy útil en ciertos capítulos; las citas de este comentario se identifican como tales.) Las referencias al texto de Mill se toman tanto de la edición de Laughlin como de la que preparó Sir William Ashley en 1909, reimpresa en 1969 (New York: Augustus M. Kelley). La edición de Ashley contiene las últimas correcciones de Mill. Las citas son de la edición de Laughlin, seguidas por la página correspondiente (o las páginas correspondientes) de Ashley.

los Estados Unidos cien años atrás. La introducción del libro de Laughlin, *Bosquejo de la historia de la economía política*, de cincuenta páginas, es una joya.

Mill divide su obra de dos tomos (que el resumen de Laughlin comprime en un solo volumen) en cinco libros. Al primero, que trata de la producción, Mill lo considera científico, puesto que las leyes que promueven o derrotan la producción están estrechamente atadas a los límites naturales y humanos.

El segundo libro, que se ocupa de la distribución, es expresamente menos científico, puesto que los patrones de distribución están sujetos a decisiones que toman las sociedades por la forma de sus costumbres, tradiciones, instituciones y propósitos cambiantes. (En su *Autobiography*, Mill estima que esta distinción es la contribución más importante de su libro.)<sup>91</sup>

En el libro III, Mill dedica más de veinte capítulos a cuestiones conceptuales y de relaciones de intercambio: valor, trabajo, renta, dinero, crédito, precio, oferta, comercio internacional, moneda extranjera, moneda, tasas de interés, competencia internacional y similares.

El libro IV estudia la influencia del progreso social sobre la producción y la distribución. Mill dedica varias páginas a la cooperación, especialmente en su capítulo más largo sobre El futuro de la clase obrera. Contiene secciones sobre "Cooperación distributiva", "Cooperación productiva" y "Sociedad industrial".

El quinto libro se ocupa del gobierno. Entre los principales temas se cuentan la tributación, la deuda nacional y el proteccionismo.

Con este esquema muy presente al espíritu, Mill comienza con algunas observaciones preliminares. La economía política es una ciencia amplia, pero limitada, que investiga la naturaleza de la riqueza y las leyes de su producción y distribución. Su propósito es descubrir "directamente o a distancia, el funcionamiento de todas las causas por las cuales el estado de... cualquier sociedad de seres humanos... se torna próspero o lo contrario".<sup>92</sup> Su objeto es el estudio del desarrollo económico.

La economía política ofrece sus resultados "al estadista, quien llega a una conclusión después de ponderarlos junto con consideraciones morales y políticas".<sup>93</sup> La economía política en sí misma "no abarca la ética, la legislación ni la ciencia de gobernar", aun cuando éstos son campos indispensables de por sí e imprescindibles para el estadista. La economía política es, pues, sólo parte de una visión más grande. Además, la economía política es una ciencia práctica y debe observar que toda fuerza o tendencia económica re-

91 John Stuart Mill, *Autobiography of John Stuart Mill* (New York: Columbia University Press, 1924), pp. 174-175.

92 Mill, *Principles of Political Economy*, p. 47 (Ashley, p. 1).

93 Ibid. p. 47 (comentario de Laughlin)

cibe la acción de otras influencias que existen al mismo tiempo, lo que puede "impedir que el acontecimiento previsto siga a su causa".<sup>94</sup> Esta circunstancia exige que el economista político proponga un conjunto vasto de ejemplos concretos, tomados de todas partes del mundo, ejemplos que a veces ilustran una ley y a veces muestran cómo una ley se frustra en el mundo real. La economía política suele avanzar como una narración de casos concretos, tratados con sentido común, ilustrando la complejidad de leyes abstractas. En Mill, como en Smith, el hábito empírico británico y el amor por la cosidad de las cosas, clásico desde Duns Scoto, es evidente por doquier.

Mill se manifiesta firmemente contrario al sistema que había prevalecido en Europa antes de alrededor de 1780, el sistema mercantil, que "suponía, expresa o tácitamente, en toda la política de las naciones, que la riqueza se componía solamente de dinero o de los metales preciosos".<sup>95</sup> El error residía en el pensamiento de suma cero: "El comercio del mundo se veía como una pugna entre naciones, cuál podría llevarse la parte más grande del oro y la plata existentes; y en esta pugna ninguna nación podía ganar nada, salvo que otras perdieran la misma cantidad".<sup>96</sup> Mill estimaba que esta manera de pensar era primitiva, condenada a fracasar una vez que "los hombres comenzaran, así fuera de manera imperfecta, a explorar el fundamento de las cosas".<sup>97</sup> "El dinero, en cuanto dinero, no satisface ninguna necesidad; el valor que tiene para cualquiera está en que tiene una forma cómoda para recibir los ingresos de todos tipos", y "la diferencia entre un país con dinero y uno que no lo tuviera sólo sería de comodidad, un ahorro de tiempo y molestias".<sup>98</sup>

Como instrumento, el dinero se puede considerar riqueza, pero lo mismo vale para "todo lo demás que sirve cualquier fin humano y que la naturaleza no entrega gratuitamente". El aire, aunque es la necesidad más absoluta, se obtiene gratis y por tanto no constituye riqueza, pero "es posible imaginar situaciones en las que el aire formaría parte de la riqueza, . . . como en campanas de exploración sumergidas en el mar". La riqueza es el sujeto de la economía política. Se compone de "todas las cosas útiles o agradables, salvo aquellas que se pueden obtener en la cantidad deseada sin trabajo ni sacrificio".<sup>99</sup> Desde el comienzo, el concepto de la creación humana define el concepto de riqueza.

Mill inicia el libro I, sobre producción, con un análisis de sus tres requisitos: trabajo, objetos naturales adecuados y capital. La identificación del capital como causa de la producción marca la originalidad intelectual del capitalismo y lo distingue de etapas ante-

94 Ibid. (comentario de Laughlin)

95 Ibid. pp. 47-48 (Ashley, p. 2).

96 Ibid. p. 48 (Ashley, p. 3).

97 Ibid. pp. 48-49 (Ashley, p. 5).

98 Ibid. p. 49 (Ashley, p. 6).

99 Ibid. pp. 49-50 (Ashley, pp. 6-7, 9).



riores del entendimiento humano. El capital se distingue de la riqueza porque es aquella parte de la riqueza que se retira del consumo y se invierte en producción.<sup>100</sup> La transición entre riqueza y capital comienza cuando el consumo privado se convierte en producción. La abstinencia, pues, origina el capital, así como al trabajo lo define el sacrificio. Cada uno tiene sus raíces en el espíritu humano.

"El trabajo es corporal o mental; o bien, para expresar la distinción en términos más comprensibles, muscular o nervioso; y es preciso incluir en la idea no sólo el esfuerzo mismo sino todos los sentimientos ingratos, toda la incomodidad corporal o molestia mental, relacionados con el empleo de nuestros pensamientos o músculos, o ambas cosas, en una ocupación determinada".<sup>101</sup>

A lo que el profesor Laughlin añade: "La palabra 'sacrificio' transmite una idea justa de lo que el trabajador experimenta, y corresponde a la abstinencia del capitalista".<sup>102</sup> Durante siglos anteriores, como no había caminos ni mercados, la aristocracia terrateniente consumía la mayor parte de su riqueza en mantener grandes séquitos, recibir a los amigos y reclutar pequeños ejércitos. Mientras, muchas de las clases bajas pasaban buena parte de cada año ociosas. Luego, lentamente, hubo una transición. Los ricos pasaron del consumo privado a la inversión en producción de bienes y al empleo de los ociosos. Más y más ciudadanos pasaron del ocio al trabajo cotidiano. Así, ricos y pobres sacrificaron una vida más holgada por una más dura, el "ascetismo de este mundo" que Max Weber había de describir más tarde, con beneficio de la comunidad más extensa. De allí comenzó en Gran Bretaña, a partir de 1780, un crecimiento económico sostenido, a razón del 1 por ciento al año, por lo menos, durante casi 150 años.<sup>103</sup>

Un nuevo factor decisivo apareció en la economía: el tiempo. Mientras una fábrica se construye, se terminan sus productos y se registran las primeras ventas, tanto inversionistas como trabajadores experimentan costos, pero no ingresos. Los inversionistas pierden el uso de la riqueza que invierten. Los trabajadores necesitan alimentarse y subsistir, además de un incentivo para optar por el trabajo. Durante este período el capital debe pagar tanto la fábrica como los

100 Véase *ibid.*, pp. 65-68 (Ashley, pp. 54-56). Mill escribe: "¿Cuál es, pues, el capital [del fabricante]? Precisamente aquella parte de sus pertenencias, cualquiera que ella fuere, que él se propone emplear en continuar con la producción nueva", (p. 66 [Ashley, p. 55].)

101 *Ibid.*, p. 53 (Ashley, p. 22).

102 *Ibid.*

103 Véase Paul Johnson, "Has Capitalism a Future?", en Ernest W. Lefever, ed. *Will Capitalism Survive? A Challenge by Paul Johnson with Twelve Responses* (Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center, 1979), p. 4.

salarios. El dinero, pues, adquiere una nueva relación con el tiempo. Esto es porque, una vez que se hace posible el progreso sostenido, el dinero se torna fértil. El dinero se pone creativo, al menos si la empresa tiene éxito; porque, una vez cumplidas las disciplinas del mercado, el dinero crea mayor riqueza, no sólo en bienes que de otro modo no se habrían producido ni en salarios que de otro modo no se habrían pagado, sino también en los retornos que se ganen con una producción eficiente. En suma, se puede crear riqueza nueva a partir de la riqueza existente, siempre que esta última se ahorre y se invierta, no se malgaste simplemente. Ni los individuos que participan ni la nación en su conjunto están obligados a permanecer en un nivel anterior de riqueza; se puede producir el desarrollo económico. Se produce riqueza nueva. La riqueza invertida y el trabajo cumplido con inteligencia, juntos, son creativos. La propia naturaleza mejora. Los bienes "agradables y útiles", que no podrían producirse sin dicho sacrificio, acrecientan la riqueza personal y la riqueza nacional acumulada.

Mill demuestra que dicha riqueza es un producto social, pues su producción depende no sólo del trabajo directo de inventores, proyectistas, inversionistas, ejecutivos y obreros, sino también de los constructores de caminos, transportistas, comerciantes, proveedores de los materiales, máquinas y materias primas necesarios, organizadores de dichos elementos, funcionarios gubernamentales, policías que protejan la vida y la propiedad, profesores de artes y oficios y ramas del saber que se necesitan para estas múltiples actividades, y otros que contribuyen directa o indirectamente al producto terminado. "Todos estos obreros indirectos reciben, a título de remuneración, una fracción, algunos más, otros menos (cuanto más distantes se encuentran del proceso directo), del valor del resultado final".<sup>104</sup>

Casi todo trabajo productivo debe continuar durante cierto tiempo antes de que se obtengan sus frutos. El trabajo actual, pues, siempre descansa sobre el capital ahorrado a partir de trabajo anterior. Como mínimo, hay que haber guardado alimento y agua para los obreros de hoy; lo mismo vale para las inversiones en herramientas y materiales, arados y semillas.

"Si un hombre posee una cantidad de alimento, está en su poder consumirlo él mismo en el ocio, o alimentar a otros para que lo atiendan, o combatan por él, o canten y bailen para él. Si, en lugar de esto, lo entrega a obreros productivos para mantenerlos mientras trabajan, puede, y naturalmente así lo hará, reclamar remuneración basada en el producto. No se contentará con el mero reembolso; si recibe eso solamente, está en la misma situación que al comienzo y no ha obtenido ningún beneficio por postergar la aplicación de sus ahorros a su propio

104 Mill, *Principies of Political Economy*, p. 57 (comentario de Laughlin).

beneficio o placer. Buscará algún equivalente de esta privación; contará con que su adelanto de alimento vuelva a sus manos con un incremento que se llama, en el idioma del comercio, ganancia; y la esperanza de esta utilidad habrá formado parte, generalmente, del incentivo que le hizo acumular una existencia, mediante el ahorro en su propio consumo; o, en todo caso, que lo hizo privarse de aplicarla, una vez acumulada, en su propio placer o satisfacción".<sup>105</sup>

"La existencia acumulada del producto del trabajo se llama Capital".<sup>106</sup> El capital es aquella parte de la riqueza que se emplea en la producción de riqueza nueva.

Hay que tener cuidado de distinguir entre riqueza, capital y dinero. Imaginemos la riqueza como un gran círculo. Una parte se retira del consumo y se dedica a la producción fresca; ese (un círculo menos) es el capital. El capital es socialmente útil, indispensable para la producción y creativo. Pero el dinero no es sino una pequeña parte del capital invertido. En tiempos de depresión, por ejemplo, una fábrica perfectamente buena puede estar vacía, sin tener valor de intercambio ni ser convertible en dinero ni, al menos por el momento, ser contable como riqueza.<sup>107</sup>

En la época de Mill muchos campesinos en Europa estaban sólo semiempleados y medio alimentados (habiendo estudiado la hambruna de 1841, Mill menciona a los irlandeses). Un fabricante de artículos de ferretería que sólo tenga en su negocio una existencia de hierro no puede alimentar obreros con hierro. Pero si invierte en salarios para dichos obreros el dinero que antes gastaba en porcelanas nuevas, alhajas y demás adornos para su casa, los obreros tendrán dinero para comer. Este cambio en los ingresos no va a hacer automáticamente que haya más alimento disponible, y al principio la escasez tal vez mantenga a los obreros con raciones reducidas. Pero al año siguiente los cambios en la demanda habrán hecho que se produzca más alimento, además de las porcelanas, alhajas y adornos. El fabricante de artículos de hierro no causó directamente el aumento en la producción de alimento; el cambio en los bienes producidos (esto es, más alimento) no constituye capital. Sin embargo, por la decisión de un inversionista de invertir en producir más alimento, una mera existencia de riqueza ociosa se convierte en capital productivo. El capital surge de una decisión de la voluntad.<sup>108</sup>

105Ibid.,pp.58-59(Ashley,p.32).

106Ibid.,p.65(Ashley,p.32).

107 Ibid., p. 67 (comentario de Laughlin).

108 Ibid., pp. 67-48 (Ashley, pp. 55-56). Mill observa: "El distingo entre Capital y No-capital no reside, pues, en la clase de bienes sino en la mente del capitalista, en su voluntad de emplearlos con un fin y no con otro. . ." (p. 68 [Ashley, p. 56].)

En seguida Mill se ocupa de "Proposiciones fundamentales relativas al capital": "La primera de estas proposiciones es que la industria está limitada por el capital".<sup>109</sup> El capital es condición indispensable para dar empleo. "Todo aumento de capital da empleo adicional o es capaz de darlo; y esto sin límite asignable".<sup>110</sup> Como es natural, buena parte del capital está fijo en maquinaria, edificios, mejoras, etc., pero el capital disponible es indispensable para el empleo. "Si hay seres humanos capaces de trabajar y hay alimento con que alimentarlos, siempre se les podrá emplear en producir algo".<sup>111</sup> El concepto común en las sociedades premodernas, "de que el gasto improductivo de los ricos es necesario para dar empleo a los pobres" es un error.<sup>112</sup> Es por esta inversión productiva que se da empleo a los pobres.

La opinión generalizada sostiene que la producción excesiva dejará mercaderías sin vender. Mill dice que cuando las clases inversionistas "convierten su ingreso en capital, no aniquilan con ello su poder de consumo; sólo lo transfieren a los obreros a quienes dan empleo".<sup>113</sup> O bien el número de trabajadores aumenta para gastar esos fondos, o bien "los obreros se convierten en consumidores de objetos de lujo. . . con la diferencia de que los objetos de lujo se reparten entre la comunidad en general, en lugar de quedar limitados a unos pocos".<sup>114</sup> "Todo aumento de capital da al trabajo empleo adicional o bien remuneración adicional".<sup>115</sup> El profesor Laughlin apunta:

"Nunca nadie conoció una comunidad cuyas necesidades estuviesen todas satisfechas; de hecho, la civilización nos conduce constantemente a nuevos campos de goce y tiene como consecuencia una diferenciación constante de deseos. La satisfacción de estas necesidades es la fuente de casi toda producción e industria. No puede haber, por tanto, detención de la producción por falta de deseo de mercaderías. 'El límite de la riqueza no es nunca la falta de consumidores', sino la de capacidad productiva".<sup>116</sup>

La fuente del capital es el ahorro. Para esto hace falta un carácter previsor y sacrificado. Quienes ahorran eligen la satisfacción futura antes que la presente y, con frecuencia, también la satisfacción no de sus propias necesidades sino de las de generaciones posteriores. Pero ahorrar no es lo mismo que acaparar, así como capital no

109 Ibid., p. 74 (Ashley, p. 63).

110 Ibid., p. 75 (Ashley, p. 66).

111 Ibid., p. 76 (Ashley, p. 66).

112 Ibid., p. 76 (Ashley, pp. 66-67).

113 Ibid., p. 77 (Ashley, p. 68).

114 Ibid. (Ashley, p. 68).

115 Ibid. (Ashley, p. 68).

116 Ibid., p. 78 (comentariodeLaughlin)

es lo mismo que riqueza. El acaparamiento y la riqueza son egocéntricos, orientados al consumo. El ahorro y el capital se definen por la inversión de la riqueza en producción; generan y deben generar riqueza nueva. Esta creatividad explica cómo las naciones se recuperan, en un tiempo asombrosamente corto, de las devastaciones de la naturaleza o de la guerra.<sup>117</sup> También explica cómo los gastos en producción se distinguen de los gastos en consumo, aunque en ambos casos lo que se gasta desaparece y los bienes materiales en los cuales se invierte (vino, ropa, máquinas) se desgastan y consumen. La inversión productiva produce no sólo su propio reemplazo sino además cierto excedente creativo. El profesor Laughlin agrega una nota sobre la situación en Massachusetts, donde la cantidad promedio de capital per cápita, en 1880, sumaba algo menos de US\$ 600, en tanto que el producto anual promedio per cápita era de unos US\$ 200, "de manera que el capital total es el producto de sólo dos o tres años de trabajo".<sup>118</sup>

Mill pasa a demostrar cómo el capital fijo, invertido en medios de producción, puede entrar en conflicto con el capital circulante que pasa del capitalista al obrero y se repone con las ventas. Las grandes infusiones súbitas de capital nuevo en tecnologías nuevas pueden desplazar a los obreros todavía atrapados en tecnologías repentinamente menos eficientes. Dichas infusiones disminuyen temporalmente el capital circulante, que paga a los obreros, y reducen la prosperidad natural. Lo típico es que dichos adelantos se introduzcan paulatinamente y se saquen de los aumentos anuales de ingresos y no del capital circulante. Sin embargo, todo adelanto en "el estado de las técnicas de producción" deja espacio, en último término, para una cantidad de capital circulante mayor "que la que hubiera podido existir de otro modo". La prueba "del beneficio final, para los obreros, de los inventos mecánicos, aun en el estado existente de la sociedad, se verá luego que es concluyente".<sup>119</sup> La inversión en instrumentos nuevos de producción perturba los hábitos de la sociedad, pero para mejor; es una proposición susceptible de probarse.

Muchas causas afectan la eficiencia de la producción. La fertilidad del suelo, en cuanto proporciona un suministro abundante de alimentos, es una de ellas. Muchas de las demás causas surgen de cualidades del espíritu humano. La energía regular y habitual del trabajo, por ejemplo, es la segunda causa. Las destrezas, el conocimiento de las artes de la vida y el sentido común práctico del trabajo constituyen una tercera. Cuarta es la calidad moral de los obreros, su temperancia, sus hábitos regulares, la confianza que se puede depositar en ellos, y la continuidad confiable de su labor.<sup>120</sup> Las

117 Ibid., pp. 82-83 (Ashley, pp. 74-75).

118 Ibid., p. 82 (comentariodeLaughlin).

119 Ibid., p. 98 (Ashley, p. 99).

120 Ibid., pp. 99-101 (Ashley, pp. 102-105).

cualidades morales tienen importancia radical. Un quinto elemento esencial es "la plenitud de la protección que la sociedad proporciona a sus miembros".<sup>121</sup> Empero, tal vez la más importante de todas es la "cooperación o acción combinada de muchos". Las necesidades de los humanos en las sociedades modernas son tantas que nadie puede producir solo todos los bienes que hacen falta para satisfacer las propias, y la producción de cada uno de ellos es tan interdependiente de la producción de otros que la cooperación es la modalidad fundamental de una economía política moderna. La alimentación de ovejas; el tratamiento de lana; el hilado de hilo; el tejido de tela; el teñido de tela; la confección de una chaqueta; el transporte, comercialización y arreglo de ella, todas estas tareas ofrecen múltiples ocupaciones para producir siquiera una sencilla prenda de vestir. Un orden social en que la cooperación se ha convertido en hábito adquirido resulta indispensable.<sup>122</sup>

Es importante, también, que la división del trabajo ofrezca a personas de distintas calificaciones fuerzas e inclinaciones al empleo apropiado a su disposición. La invención tiende a verse estimulada si se presta atención a la propia especialización. La variedad en el trabajo es también esencial para liberar y gozar de la "energía nerviosa", de modo que músculos y nervios se repongan con tareas primero de un tipo, luego de otro.<sup>123</sup> Mill acentúa la importancia decisiva que tiene para las empresas industriales un plantel de ejecutivos de dotes intelectuales superiores al promedio, "personas con logros intelectuales e inteligencia cultivada", quienes podrían sentirse atraídos, gracias a un sueldo superior, a realizar labores más bien prosaicas. Incluso, "es práctica bastante común la de vincular su interés pecuniario con el de los empleadores, al darles parte de su remuneración en un porcentaje de las ganancias".<sup>124</sup> La producción en gran escala exige medidas inmensas de cooperación humana, conducción inteligente y una considerable inversión de capital para sostener la empresa en tiempos buenos y malos. Este es, a su vez, un esfuerzo cooperativo, que se cumple mejor, en la práctica, por medio de sociedades en comandita por acciones, pues lo que se necesita es habitualmente una suma de capital superior a los medios del individuo o de la sociedad de personas de mayor riqueza", y el gobierno, por razones "tolerablemente conocidas, es por lo general uno de los recursos menos convenientes si hay cualquier otro disponible".<sup>125</sup>

En contra de Malthus, Mill asegura además que a medida que crece la producción, la población aumenta; pero los adelantos populares en el conocimiento, la autodisciplina y la vida familiar prudente frenan el aumento de natalidad en su "poder de multiplica-

121 Ibid., p. 101 (Ashley, p. 113).

122 Ibid. (Ashley, pp. 116-117).

123 Ibid., pp. 105-106 (Ashley, p. 127).

124 Ibid., p. 110 (Ashley, p. 141).

125 Ibid. (Ashley, p. 137).

ción" casi infinito. "La subsistencia y el empleo nunca han progresado más rápidamente en Inglaterra que en los últimos cuarenta años; sin embargo, desde 1821, todos los censos muestran un pequeño aumento proporcional de la población sobre el del período precedente; y el producto de la agricultura e industria francesas va aumentando a una tasa progresiva, en tanto que en cada censo quinquenal la población exhibe una menor proporción de nacimientos".<sup>126</sup> Se puede prever, pues, que la riqueza de las naciones y de las personas muestre un aumento lento pero parejo, como viene ocurriendo hace cuarenta años:

"La producción no es cosa fija sino creciente. Cuando no lo frenan las malas instituciones o un estado deficiente de las artes de la vida, el producto de la industria tiende habitualmente a aumentar, estimulado no sólo por el deseo de los productores de incrementar sus medios de consumo, sino por la cantidad creciente de consumidores".<sup>127</sup>

La producción y el empleo se ven limitados por el capital. ¿Cuáles son las causas de un aumento de capital?

"Puesto que todo capital es producto del ahorro, esto es, de abstenerse del consumo presente en aras de un bien futuro, el aumento del capital debe depender de dos cosas: el monto del fondo del cual se puede ahorrar, y la fuerza de las disposiciones que incitan a hacerlo".<sup>128</sup>

Es vital observar que esto último depende de virtudes morales precisas. El profesor Laughlin señala los vastos fondos disponibles para capital pertenecientes incluso a pequeños ahorrantes, al observar que en los Estados Unidos, en 1882-1883, unos 2.876.438 personas habían depositado en bancos de ahorro poco más de mil millones de dólares, con un promedio de US\$ 356 por depositante.<sup>129</sup> Esta cifra indica lo que se ahorró; no indica la cantidad total que se hubiera podido ahorrar. La voluntad de ahorrar se mide por esta diferencia. ¿Qué es lo que motiva el ahorro? Primero está el incentivo del aumento. Pero aun con la misma ganancia como estímulo, las inclinaciones son distintas en distintas personas y comunidades. "Toda acumulación involucra el sacrificio de un presente en aras de un bien futuro".<sup>130</sup>

"Este es el motivo fundamental subyacente del deseo efectivo de acumulación y es muchísimo más importante que ningún

126 Ibid., p. 119 (Ashley, p. 161).

127 Ibid., p. 112 (Ashley, p. 155).

128 Ibid., p. 120 (Ashley, p. 163).

129 Ibid., p. 121 (comentario de Laughlin).

130 Ibid., p. 122 (Ashley, p. 165).

otro. Es, en resumidas cuentas, la prueba de la civilización. Para inducir a las clases trabajadoras a mejorar su condición y ahorrar capital, es absolutamente indispensable despertar en ellas (por educación o religión) la fe en una ganancia futura superior al sacrificio presente. Se trata, por cierto, de todo el problema de crear carácter y pertenece a la sociología y a la ética, no a la economía política".<sup>131</sup>

La reserva nacional de capital proviene de la ciudadanía toda, de los muchos pobres y de clase media, no sólo de los pocos ricos.

Las condiciones sociales también importan. El derecho y el orden previsibles, una sociedad segura y la confianza en instituciones y funcionarios; la experiencia que una comunidad tiene de la vida y sus vicisitudes; las actitudes culturales hacia el presente y el futuro, todas estas cosas afectan el ahorro. Incluso pueblos laboriosos como el chino, anota Mill, no parecen preocuparse tanto del largo plazo como del corto.<sup>132</sup> Los indicios de San Lorenzo y de Perú son distintos a su vez.<sup>133</sup>

Es extraordinario que lo que R. H. Tawney había de denominar más tarde "el instinto adquisitivo", Mill lo describa en términos de sacrificio y creatividad. Mill, es verdad, prefería una economía estacionaria a una dinámica y creciente; en esto se distinguía de Adam Smith, quien opinaba que los pobres de todas las naciones dependían del desarrollo económico dinámico. Pero Mill fue más acertado que Tawney, pues vio que el interés adquisitivo puede conducir al acaparamiento y no sólo a la inversión. El interés adquisitivo es precapitalista, no capitalista. El mero acaparamiento o consumo en el presente es, para Mill, moralmente inferior a la previsora inversión en el futuro. El profesor Laughlin señala: "El estado alborotado del campo en Francia, debido a las guerras, conduce a los frugales a acaparar en lugar de depositar sus ahorros". Esta nota sigue a la observación de Mill:

"Existen muchas circunstancias que dan una fuerza particular, en Inglaterra, a la propensión a ahorrar. El prolongado descanso del campo de los males de la guerra y el período, mucho más precoz que en otras partes, en que la propiedad estuvo a salvo de la violencia militar o de la expropiación arbitraria, han producido una confianza hereditaria y largamente establecida en la seguridad de los fondos que salen de las manos de sus dueños, que en otros países es de origen mucho más reciente y no está tan firmemente establecida".<sup>134</sup>

131 Ibid. (comentario de Laughlin).

132 Ibid., p. 125 (Ashley, pp. 170-171).

133 Ibid., p. 124 (Ashley, pp. 167-170).

134 Ibid., p. 127 (Ashley, pp. 173-174).



Incluso la virtud moral personal, entonces, depende del logro social de un clima favorable a la inversión. Mill agrega otras observaciones astutas de las clases sociales:

"Las causas geográficas que han hecho de la industria y no de la guerra la fuente natural de poder e importancia para Gran Bretaña (y los Estados Unidos) han volcado una proporción inusitada de los personajes más emprendedores y enérgicos en dirección a las manufacturas y el comercio; a satisfacer sus necesidades y cumplir sus ambiciones mediante la producción y el ahorro, y no al apropiarse de lo que se ha producido y ahorrado. Mucho ha dependido también de las mejores instituciones políticas de este país, las que, por el alcance que han otorgado a la libertad de acción individual, han estimulado la actividad personal y la iniciativa propia, en tanto que, por la libertad de reunión y de combinación que ofrecen, facilitan la empresa industrial en gran escala".<sup>135</sup>

El punto central permanece: En lo que se refiere a aumentos en el ahorro, "la producción es susceptible de aumentar sin límites asignables".<sup>136</sup> La riqueza última producible sobre este planeta no se divide. En la medida en que la ley natural todavía no se conoce, toda la riqueza incorporada en la Creación todavía no se explota. Así termina el libro I sobre la producción.

### 3 La Distribución y Otros Asuntos

Incluso cuando tenía poco más de veinte años, época en que conoció a Saint-Simon en Francia, John Stuart Mill se sintió atraído por los ideales humanistas de comunidad e igualdad. Para él dichos ideales no discrepaban con el pensamiento y la práctica del liberalismo; su preocupación estribaba en lo que realmente funcionaría para establecer una buena sociedad. Algunos de los puntos principales del resto de *Principles of Political Economy* lo revelan con claridad, especialmente las ideas de Mill respecto de la propiedad, los salarios y el porvenir de las clases obreras, las ganancias y el comercio internacional.

Mill introduce sus ideas acerca de la propiedad con un juicio que, a su entender, marca su mayor contribución a la economía política: la afirmación de que la distribución es menos asunto científico que moral. Por cierto, toda disposición encierra costos ineludibles; la libertad humana se ve constreñida por los efectos del mundo real. Con todo, defiende el terreno de la libertad:

"Las leyes y condiciones de la Producción de Riqueza participan de la índole de verdades físicas. No hay en ellas nada

135 Ibid., p. 128 (Ashley, p. 174).

136 Ibid., p. 129 (Ashley, p. 175).

optativo ni arbitrario. No ocurre lo mismo con la Distribución de la Riqueza. Este es asunto de institución humana solamente. Una vez que las cosas están hechas, los hombres, individual o colectivamente, pueden hacer con ellas lo que gusten. Pueden ponerlas a disposición de quienquiera les plazca, y en cualquier condición. La Distribución de la Riqueza depende de las leyes y costumbres de la sociedad. Las reglas por las cuales se determina son lo que las opiniones y sentimientos de la parte dominante de la comunidad hagan de ellas, y son muy distintas en distintas edades y países; y podrían ser más distintas aún, si los hombres así lo quisieren. Aquí debemos abocarnos, no a las causas sino a las consecuencias de las reglas según las cuales se ha de distribuir la riqueza".<sup>137</sup>

La institución "primaria y fundamental" de la distribución es la propiedad privada.

## 1 Propiedad

La institución de la propiedad privada es virtualmente universal, observa Mill, pero su propósito histórico principal fue el de "reprimir la violencia y poner fin a las querellas". El acento, pues, recayó naturalmente sobre la primera ocupación. Pero con el fin de alejarse del origen real de la propiedad privada en la historia de Europa, Mill cambia el tema a la "filosofía social", como podría aplicarse a "un grupo de colonos que ocupan por primera vez un país deshabitado". Se presentan así dos opciones: la propiedad privada o el socialismo. En el primer caso, las injusticias hereditarias no tendrían participación y los planes de compensación por "los daños de la naturaleza" y para "los miembros menos robustos de la comunidad" podrían poner a todos en igual pie. "Pero la división, una vez hecha, no volvería a cambiar; los individuos quedarían entregados a sus propios esfuerzos y a las oportunidades ordinarias de hacer uso ventajoso de lo que se les asignó".<sup>138</sup>

En el caso del socialismo, magistrados elegidos distribuirían el producto, ya sea según el principio estricto de la igualdad absoluta (comunismo) o bien según algún otro principio, o "supuesto principio", de justicia o conveniencia general, de tal modo que la propiedad privada pertenecería, no a individuos sino a "comunidades o sociedades o al gobierno" (socialismo).<sup>139</sup>

Mill entonces encara algunas objeciones clásicas al comunismo y socialismo y, notando la "real dificultad" que señalan, prueba que otros factores, como la fuerza de la opinión comunitaria, podrían contrapesarla. Podría ser, por ejemplo, que cada persona

137 Ibid., p. 155 (Ashley, pp. 191-200).

138 Ibid., pp. 156-157 (Ashley, p. 202).

139 Ibid., p. 157 (Ashley, pp. 203-204).

"se ocupara incesantemente en evadir su parte justa del trabajo" o bien que la "intemperancia egoísta" originara una explosión demográfica. Pero tal vez no. Una dificultad más seria está en "quién ha de juzgar" a quién asignar qué tareas, dadas las desigualdades infinitas entre tareas al parecer similares y entre personas al parecer similares.

"Pero para que la comparación sea aplicable, debemos comparar el comunismo en su mejor pie con el régimen de propiedad privada, no como es, sino como se podría hacer que fuera. Las leyes de propiedad no han concordado nunca todavía con los principios en los cuales se apoya la justificación de la propiedad privada. Han dado el carácter de propiedad a cosas que nunca debieron ser propiedad; y de propiedad absoluta donde sólo debería existir la propiedad relativa. En todas las defensas que se hacen de la propiedad privada se supone que ella debe significar la garantía para las personas del fruto de su propio trabajo y abstinencia".<sup>140</sup>

Para juzgar la propiedad privada en su mejor pie, Mill propone que se la rectifique para ejemplificar su principio fundamental "de proporción entre la remuneración y el esfuerzo". Además, todos los sistemas, liberal, comunista o socialista por igual, dependen de dos principios adicionales, sin los cuales "la condición de la masa de la humanidad" no puede ser "sino degradante y miserable": la educación universal y la debida limitación de la población. Con tales reformas, "no podría haber pobreza, aun en las condiciones sociales actuales". El socialismo, por tanto, no es de ninguna manera el único refugio. La cuestión del socialismo es una "mera cuestión de ventajas comparativas, que el futuro debe determinar".

"Somos demasiado ignorantes de lo que la empresa individual en su mejor forma, o el socialismo en su mejor forma, es capaz de alcanzar, para tener méritos al decidir cuál de los dos será la modalidad última de la sociedad humana. . . Si se puede arriesgar una conjetura, la decisión va a depender, probable y principalmente, de una consideración, a saber, cuál de los dos sistemas es congruente con la mayor cantidad de libertad y espontaneidad humanas. Falta averiguar todavía si el esquema comunista concordaría con aquel desarrollo multiforme de la naturaleza humana, aquellas múltiples disparidades, aquella diversidad de gustos y talentos, y variedad de puntos de vista intelectuales que no solamente forman una gran parte del interés de la vida humana sino que, al producir entre intelectos un choque estimulante y al presentar a cada uno innumerables nocio-

140 Ibid., p. 159 (Ashley, pp. 208-209).

nes que él no hubiera concebido por sí solo, constituyen el resorte del progreso mental y moral".<sup>141</sup>

Mill trata luego las críticas socialistas a las instituciones liberales y las encuentra "vulnerables al cargo de exageración". Los salarios ordinarios del trabajo y la gama de consumo abierta a los trabajadores, según lo demuestran los hechos, aumentan y no disminuyen. Además, "los socialistas en general, incluso los más iluminados entre ellos, tienen un concepto muy imperfecto y unilateral del funcionamiento de la competencia. Ven la mitad de sus efectos y pasan por alto la otra mitad. Olvidan que la competencia es causa de precios y valores altos y también bajos; que los compradores de trabajo y mercaderías compiten entre sí lo mismo que los vendedores".<sup>142</sup>

Del mismo modo, los socialistas entienden mal la proporción de la producción industrial compartida por todos y la proporción de utilidad.

"Si, por ejemplo, un capitalista invierte \$ 20.000 en su negocio y retira un ingreso de (supongamos) \$ 2.000 al año, la impresión común es como si él usufructuara tanto de los \$ 2.000, mientras que los obreros no poseen más que su salario. Pero lo cierto es que él obtiene los \$ 2.000 solamente con la condición de no aplicar ninguna parte de los \$ 20.000 para su propio uso. El tiene el control legal de esa suma y podría despilfarrarla si le place, pero si lo hiciera no tendría los \$ 2.000 anuales también. Para todos los efectos personales, ellos tienen el capital y él no tiene sino la utilidad, la que le corresponde únicamente con la condición de que el capital mismo se emplee en satisfacer, no sus propias necesidades sino las de los obreros. Aun de su propia parte sólo una pequeña fracción le pertenece como dueño del capital. La parte del producto que toca al capital, meramente como capital, se mide por el interés del dinero, porque eso es todo lo que obtiene el dueño del capital cuando no aporta a la producción nada salvo el capital mismo".<sup>143</sup>

En conclusión, Mill juzga que los socialistas "tienen un motivo de querella, y algunos de ellos quizá terminen por establecer sus demandas de preferencia sobre el orden de cosas existente, pero que por ahora podría aplicarlas sólo la élite de la humanidad, y todavía

141 Ibid., p. 160 (Ashley, pp. 209-211).

142 Ibid., pp. 168-169. Estas observaciones y las que se citan en las notas 143 y 144, a continuación, fueron insertadas en el texto por Laughlin y están tomadas de "Chapters on Socialism", de Mill, publicado en 1879 en *Fortnightly Review*.

143 Ibid., pp. 170-171.

tendrían que probar su poder para adiestrar a la humanidad en general en la parte de mejoramiento que ellas presuponen".<sup>144</sup>

Por último, Mill manifiesta sus propias opiniones acerca del derecho a la propiedad privada, que para él no es de ningún modo absoluto.

"La institución de la propiedad, cuando se limita a sus elementos esenciales, consiste en el reconocimiento, por parte de cada persona, de un derecho a la disposición exclusiva de lo que esa persona ha producido con su propio esfuerzo, o ha recibido, por donación o por convenio justo, sin fuerza ni fraude, de quienes lo produjeron. El fundamento de todo está en el derecho de los productores a lo que ellos mismos han producido. Nada está implícito en la propiedad sino el derecho de cada uno a sus propias facultades, a lo que puede producir con ellas y a lo que pueda obtener por ellas en un mercado justo, junto con su derecho de dar esto a cualquier otra persona si así le place, y el derecho de aquella otra persona de recibir y gozar de ello".<sup>145</sup>

Mill agrega que el derecho de legado, o de donación después de la muerte, forma parte de la idea de propiedad privada, pero el derecho de herencia no. Está de acuerdo con Bentham en que cuando no hay herederos o en caso de muerte intestada, la propiedad debe revertir al Estado.<sup>146</sup>

Cuando se trata de tierras, Mill se pregunta si el dueño realmente mejora o no la tierra. "Si en cualquier país el propietario, en términos generales, deja de ser el que mejora, la economía política nada tiene que decir en defensa de la propiedad privada, según allí existe".<sup>147</sup>

"Como el principio esencial de la propiedad es el de asegurar a todas las personas lo que han producido con su trabajo y acumulado con su abstinencia, este principio no puede aplicarse a lo que no es producto del trabajo, la materia prima de la tierra. . . Sería el colmo de la injusticia dejar que el don de la naturaleza se concentre en los individuos".<sup>148</sup>

Puesto que algunos escritores creen que el pensamiento liberal insiste en derechos de propiedad absoluta, los comentarios adicionales de Mill merecen destacarse:

144 Ibid., p. 171.

145 Ibid. (Ashley, pp. 218, 221).

146 Ibid., pp. 171-172 (Ashley, p. 223).

147 Ibid., p. 173 (Ashley, p. 231).

148 Ibid., p. 172 (Ashley, pp. 229-230).

"Cuando se habla de que "la propiedad es sagrada", siempre hay que recordar que tal calidad sagrada no pertenece en igual grado a la tierra. Ningún hombre hizo la tierra. Es la heredad original de toda la especie. Su apropiación es enteramente cuestión de conveniencia general. Cuando la propiedad privada de la tierra no es conveniente, es injusta. . . . Aun en el caso de tierra cultivada, el hombre, aunque sea uno solo entre millones, a quien la ley permite tener miles de acres como su parte única, no tiene derecho de pensar que todo esto se le da para que use y abuse, y para tratarlo como si no interesara a nadie sino él. . . . Las rentas o ganancias que pueda obtener con ella están a su exclusiva disposición, pero en cuanto a la tierra, en todo lo que haga con ella y en todo lo que deje de hacer, está obligado moralmente y, cuando el caso lo justifique, debe estar obligado legalmente a hacer que su interés y su placer concuerden con el bien público".<sup>149</sup>

## 2 Salarios

La teoría completa de salarios de Mill es demasiado compleja para resumirla con facilidad. Pero algunas de sus ideas dicen relación con el pensamiento social católico, en particular su preocupación por encontrar "Remedios para salarios bajos", tema al que dedica numerosas páginas. En toda esta parte Mill destaca el papel de la costumbre, de la tradición y la voluntad humana, y observa cómo en el mundo real ellas afectan las lucubraciones abstractas de los economistas políticos en torno a la competencia.<sup>150</sup>

Dos factores, señala, determinan el salario: el tamaño del fondo de salarios y el tamaño de la población obrera. De la riqueza total de una nación, sus límites máximos de capital, el pueblo en realidad dedica una suma menor a ahorros invertidos en producción. Si imaginamos estas relaciones como dos círculos concéntricos, el segundo es siempre menor, en una proporción que depende del "carácter del pueblo" y su voluntad de producir nueva riqueza. Del círculo menor, parte de la inversión se va en capital fijo (edificios, instrumentos) y parte en materias primas; lo demás pasa al "fondo de salarios". Este, a su vez, debe dividirse entre los trabajadores. Las dos limitantes, entonces, son el tamaño del fondo de salarios y el tamaño de la fuerza laboral. No hay dos industrias que tengan las mismas divisiones entre capital fijo, materias primas y fuerza laboral; tampoco, típicamente, hay dos firmas que las tengan dentro de la misma industria.<sup>151</sup>

La manera más sencilla de "asegurar que los obreros tengan salarios razonables y el capitalista, ganancias razonables (destacado de

149 Ibid., pp. 173-174 (Ashley, pp. 233-235).

150 Ibid., pp. 175-177 (Ashley, pp. 242-244).

151 Ibid., pp. 178-183 (Ashley, pp. 343-344).

él)", observa Mill, es o bien que se fije por ley un salario mínimo, o bien que una junta de comercio u otro consejo de empleadores y empleados llegue a un acuerdo, "cuya base de decisión no es el estado del mercado laboral sino la equidad natural".<sup>152</sup> Mill está dispuesto a conceder "que por uno u otro de estos dispositivos los salarios podrían mantenerse por encima del nivel al que los hubiera llevado la competencia".<sup>153</sup> Pero se apresura a añadir que la competencia a menudo mantiene los salarios arriba. La escasez de mano de obra, especialmente en determinadas ramas de empleo, lo hace con frecuencia. Existe una dificultad más. "El sentimiento popular estima que es deber de los ricos, o del Estado, encontrar empleo para todos los pobres".<sup>154</sup> Por esto significa la compulsión a ahorrar y a invertir en producción generadora de empleos. Si hubiera que imponerle esto a una sola generación, Mill no ve ningún problema. Pero, entonces, la población propendería a aumentar hasta que "la tributación para mantener a los pobres consumiría todo el ingreso del país".

"Sería posible que el Estado garantice empleo con salario abundante a todos los que nazcan. Pero si lo hace así, está obligado, por su propia protección y en aras de todos los propósitos para los cuales existe el gobierno, a disponer que ninguna persona nazca sin su consentimiento. Dar al pueblo profusamente, ya sea con el nombre de caridad o de empleo, sin colocarlo bajo influencias tales que actúen fuertemente sobre él motivos de prudencia, es desperdigar los medios de beneficiar a la humanidad sin alcanzar el objetivo".<sup>155</sup>

En un capítulo posterior, Mill distingue entre salario y "costo del trabajo". Lo primero es mirar desde el lado del obrero, lo segundo es mirar desde el lado del inversionista. Lo irónico es que los salarios a menudo son más altos donde el costo del trabajo es más bajo; en los Estados Unidos, señala Mill, la gran productividad por parte del trabajo gana altos salarios a la vez que bajos costos del trabajo. Del mismo modo, los salarios bajos son compatibles con altos costos del trabajo, donde el trabajo es ineficiente.<sup>156</sup> Además, Mill percibe que el costo de las utilidades también entra en el costo de producción, puesto que a cada paso es preciso pagar la utilidad de los aportantes previos al proceso. Aparte del trabajo, escribe:

"Está también el capital; y como éste es el resultado de la abstinen-  
cia, el producto, o su valor, debe ser suficiente para remu-

152 Ibid. p. 193 (Ashley, p. 361).

153 Ibid. p. 194 (Ashley, p. 362).

154 Ibid. p. 196 (Ashley, pp. 362-363).

155 Ibid. p. 197 (Ashley, pp. 417-419).

156 Ibid. pp. 225-226, 264-272 (Ashley, pp. 417-419).

nerar, no sólo todo el trabajo necesario, sino la abstinencia de todas las personas que adelantaron la remuneración de las distintas clases de trabajadores. El retorno de la abstinencia es Utilidad. Y la utilidad, como ya hemos visto también, no es exclusivamente el excedente que le queda al capitalista después de que se le ha compensado su desembolso, sino que forma, la mayoría de las veces, parte nada despreciable del propio desembolso. El hilandero de lino, parte de cuyos gastos corresponden a la compra de lino y de maquinaria, ha tenido que pagar, en el precio de dicha compra, no sólo los salarios del trabajo con que se cultivó el lino y se fabricó la maquinaria, sino también las utilidades del dueño, del preparador de lino, del mineiro, del fundidor de hierro y del fabricante de máquinas".<sup>157</sup>

El mejor dispositivo de todos para remediar los salarios bajos es, de hecho, la promoción de la propiedad por parte del trabajo. La propiedad de la tierra se ve constantemente beneficiada por un aumento en la riqueza nacional. Cuando los trabajadores comparten la propiedad siquiera de una casa o de un pequeño terreno, "se enriquecen mientras duermen".<sup>158</sup>

Al ocuparse del "porvenir probable de las clases obreras", Mill observa que la esencia de una sociedad moderna reside en la cooperación y procura imaginar dispositivos por los cuales se pueda ampliar la cooperación del trabajo en la producción, distribución, sociedad industrial y uniones de créditos (bancos populares). Su meta, en cierto sentido, es una suerte de capitalismo universal compartido. Observa el grado en que los obreros en los Estados Unidos comparten la propiedad de tierra y hogares, el crecimiento de las cooperativas y uniones de crédito en el continente europeo, y alienta la prosecución de experimentos en tales sentidos. Los ideales de cooperar y compartir no pertenecen únicamente a los socialistas; también son ideales liberales.

Camino de estas conclusiones, Mill hace varias observaciones fascinantes. Cosa irónica, uno de los frutos del progreso liberal es el alfabetismo, cierto acaudalamiento creciente, y la preocupación por la justicia. De modo correspondiente, "nunca ha habido, probablemente, una época en que se haya dedicado tanta atención a las condiciones materiales y sociales de la clase obrera que los últimos años".<sup>159</sup> Los periódicos, que comienzan a llegar a todas las clases, contienen "un conocimiento de las clases obreras más explícito que nunca antes".<sup>160</sup> Hay muchas injusticias y males reconocidos y es preciso aplicar "fuerzas nuevas" a "sacar al obrero de su dependencia de otras clases en la sociedad".<sup>161</sup>

157 Ibid., p. 267 (Ashley, pp. 461-462).

158 Ibid., p. 522 (comentario de Laughlin).

159 Ibid., p. 518 (comentario de Laughlin).

160 Ibid. (comentario de Laughlin).

161 Ibid. (comentario de Laughlin).



Si bien la dependencia es la clave, Mill a menudo observa los beneficios que han tocado al trabajo, durante los primeros cincuenta años de liberalismo, mediante salarios más altos y una gama más amplia de bienes accesibles. El profesor Laughlin puede citar el discurso inaugural del señor Giffen, presidente de la London Statistical Society, en 1883:

"Si bien los salarios en dinero han aumentado, como hemos visto, las horas de trabajo también han disminuido. Es difícil estimar a cuánto asciende esta disminución, pero reuniendo una o dos noticias dispersas, me inclinaría a decir que es muy próxima al 20 por ciento. Se ha producido esta disminución, por lo menos, en las actividades textiles, de ingeniería y construcción de casas. El obrero recibe entre el 50 y el 100 por ciento más de dinero por un 20 por ciento menos de trabajo; en números redondos, ha ganado a través de cincuenta años entre 70 y 120 por ciento en retorno de dinero. Es posible, desde luego, que el obrero pueda realizar tanto, o casi tanto, en el período más corto como antes en el horario más largo. No obstante, siempre está la ganancia positiva de que esté menos tiempo en su tarea, cosa que agradecerían muchas de las clases que todavía siguen atadas al remo largamente día tras día".<sup>162</sup>

Se aprecian estas palabras más claramente en los cuadros siguientes. El primero muestra el alza promedio de salarios que cita Giffen, con precios aproximadamente iguales. El segundo cuadro es más espectacular. Muestra el alza en el consumo de alimentos por persona en la población total de Gran Bretaña entre 1840 y 1881.

Estas cifras resultan aún más notables si uno recuerda que la población de Gran Bretaña casi se duplicó (de 16,5 millones a 30 millones) durante el lapso de estos adelantos. Mill sostenía como principio que el crecimiento demográfico impediría el mejoramiento de la condición de la clase obrera, puesto que toda ganancia en salarios y bienes habría que repartirla entre mayor número de personas. No obstante, si se toma en cuenta la duplicación de la población, la condición real de la clase obrera británica no mejoró, como dice Giffen, entre 70 y 120 por ciento, sino el doble de eso. En otras palabras, la riqueza de Gran Bretaña distribuida a las clases obreras se cuadruplicó, por lo menos, en cincuenta años. (Y pasó lo mismo en los cincuenta años siguientes.) Aunque estudiosos posteriores han puesto en duda las cifras de Giffen, ellas demuestran que aun antes de que se escribiera la *Rerum novarum*, en 1891, ya había pruebas de los beneficios de los cuales Pío XI dio testimonio en la cita que figura al comienzo de este capítulo.

Mill no carecía de razón, pues, al prever un mejoramiento sostenido de la condición de la clase obrera. El profesor Laughlin, re-

Cuadro N° 1  
Alza de Salarios  
en Gran Bretaña (1833-1883)<sup>163</sup>

Oficio	Lugar	Salario hace 50 años, semanal		Salario actual semanal		Aumento o disminución cantidad %	
		s. d.		s. d.		s. d.	
Carpinteros	Manchester	24	0	34	0	10	0 (+) 42
Carpinteros	Glasgow	14	0	26	0	12	0 (+) 85
Albañiles	Manchester	24	0	36	0	12	0 (+) 50
Albañiles	Glasgow	15	0	27	0	12	0 (+) 80
Mamposteros	Manchester	24	0	29	10	5	10 (+) 24
Mamposteros	Glasgow	14	0	23	8	9	8 (+) 69
Mineros (jornal diario)	Staffordshire	2	8	4	0	1	4 (+) 50
Tejedores de muestras	Huddersfield	16	0	25	0	9	0 (+) 55
Desuadadores de lana	Huddersfield	17	0	22	0	5	0 (+) 30
Hiladores de	Huddersfield	25	6	30	0	4	6 (+) 20
Tejedores	Huddersfield	12	0	26	0	14	0 (+) 115
Urdidores y plegadores	Huddersfield	17	0	27	0	10	0 (+) 58
Devanadores y aspadores	Huddersfield	6	0	11	0	5	0 (+) 33
Tejedores (hombres)	Bradford	8	3	20	6	12	3 (+) 150
Devanado y urdido	Bradford	7	9	15	6	7	9 (+) 100
Hilado (niños)	Bradford	4	5	11	6	7	1 (+) 160

sumiendo el argumento de Mill, da muchos ejemplos de cooperativas de distribución, producción y bancarias, comenzando con la cooperativa Rochdale, en Gran Bretaña, que se inició en 1844, y lo hace refiriéndose a la obra de Holyoake, *History of Co-operations in England* (2 vols., 1879). Analiza la pugna entre Schultze-Delitsch y Lasalle, en Alemania, uno en favor de la autoayuda, el otro de la ayuda estatal. Las sociedades obreras que inició el primero sumaban 961 en 1865 y el doble de esa cantidad en 1877, con más de un millón de afiliados, dueños de US\$ 40 millones de capital, US\$ 100

163 Ibid., p. 520.

Cuadro N° 2  
Consumo Anual de Alimentos por Persona  
en Gran Bretaña (1840-1881)<sup>164</sup>

Artículos		1840	1881
Tocino y jamones	Libras	0,01	13,93
Mantequilla	Libras	1,05	6,36
Queso	Libras	0,92	5,77
Pasas corinto y otras	Libras	1,45	4,34
Huevos	Cantidad	3,63	21,65
Papas	Libras	0,01	12,85
Arroz	Libras	0,90	16,32
Cacao	Libras	0,08	0,31
Café	Libras	1,08	0,89
Maíz, trigo y harina de trigo	Libras	43,47	216,92
Azúcar bruta	Libras	15,20	58,92
Azúcar refinada	Libra	0,0	8,44
Té	Libras	1,22	4,58
Tabaco	Libras	0,86	1,41
Vino	Galones	0,25	0,45
Licores	Galones	0,97	1,08
Malta	Bushels	1,59	1,91

millones en préstamos y negocios por US\$ 550 millones.<sup>165</sup> Estas eran las sociedades a las que se oponía el obispo Von Ketteler, quien, no obstante, patrocinó un programa rival.

3 Utilidades

Puesto que ciertos escritores católicos (aunque no Von Ketteler ni Pesch) encuentran difícil comprender el papel de la utilidad, vale la pena resumir algunos de los principios de Mill sobre el tema. A su entender, cuando un ahorrante gana por abstenerse de consumir su capital en sus propios fines y permite que lo consuman obreros productivos en los fines de ellos, su recompensa por esta abstinencia se llama utilidad. Hay tres motivos típicos para ganar utilidades. Primero, en una época de inversiones productivas, el dinero tiene un valor de tiempo: así, el prestatario paga correctamente intereses para recompensar al ahorrante original por no usar ni invertir su dinero él mismo. Segundo, puesto que la inversión productiva es generalmente más riesgosa que un mero préstamo, el inversionista "expone su capital a cierto peligro, en ocasiones a mucho peligro, de

164 Ibid.  
165Ibid.,pp.532-533(comentariodeLaughlin).

pérdida total o parcial". Es preciso compensarlo por este riesgo, ya que de otro modo no lo correrá. Tercero, la superintendencia de una empresa productiva "exige gran asiduidad y a menudo no poca habilidad", a la que hay que remunerar. La sola inversión de capital, sin superintendencia directa (la que se paga con una suerte de salario por trabajo gerencial), exige utilidades solamente para las dos primeras funciones.<sup>166</sup>

Si no hay recompensa por la abstención, el riesgo y el esfuerzo que significa la conversión de la riqueza en capital, no es probable que haya mucha inversión productiva. En tal caso, los ricos simplemente consumirán su caudal en sus propios intereses. La utilidad social de la ganancia está en ofrecer un motivo para abstenerse de consumir y para realizar inversiones productivas. Tal uso de la riqueza es mucho más útil a los pobres, y a la nación, que el solo consumo de los ricos. El "valor comparativo que se atribuye, en la sociedad dada, al presente y al porvenir" determinará la fuerza de la abstención y la creatividad.

Además, la utilidad depende mucho del individuo.

"Varía en gran forma de un individuo a otro y difícilmente puede haber dos casos iguales. Depende de los conocimientos, talentos, economía y energía del propio capitalista o de los agentes que emplea; de los accidentes de relación personal; y aun del azar. Casi no hay dos empresarios del mismo rubro que, aunque sus productos sean igualmente buenos e igualmente baratos, realicen sus operaciones con el mismo gasto o renueven su capital en el mismo tiempo. Decir que capitales iguales dan utilidades iguales, como máxima general del comercio, sería tan falso como decir que la edad igual o la estatura igual dan fuerza física igual, o que la lectura o experiencia igual dan conocimientos iguales. El efecto depende tanto de veinte otras cosas como de la causa única señalada".<sup>167</sup>

Por último, mientras Ricardo sostenía que la tasa de utilidad varía con la tasa de salarios, Mill demuestra que varía con el costo del trabajo.<sup>168</sup> De Ricardo, Lasalle y Marx se puede deducir la "ley de hierro de los salarios y utilidades"; no así de Mill. Porque una fuerza laboral capacitada, digna de confianza y productiva puede recibir salarios elevados sin precedentes y simultáneamente mantener bajos los costos del trabajo, por la pura productividad y calidad de su labor. No se desprende que de los salarios altos fluyen utilidades bajas; ni que la utilidad alta debe mantener bajos los salarios. La era del liberalismo no ha presenciado la "miseria creciente" de los obreros sino su aburguesamiento. La "ley de hierro" estaba hecha de masilla.

166 Ibid., p. 217 (Ashley, p. 406).

167 Ibid., p. 221 (Ashley, pp. 411-412).

168 Ibid., pp. 226-231 (Ashley, pp. 418-421).

#### 4 Comercio Internacional

El pensamiento pre liberal acerca del comercio internacional se ceñía al modelo de suma cero del mercantilismo: la nación X puede sólo si la nación Y pierde. En la práctica, el comercio internacional es de beneficio mutuo, por razones que no aparecen a primera vista sino con la reflexión. El trabajo y el capital no pueden trasladarse fácilmente de un lugar a otro, aun cuando en los tiempos modernos su movimiento sea más rápido que nunca lo fuera. En consecuencia, la utilidad no es igual en todas partes. Si fuera igual, no habría diferencia entre comercio internacional y comercio interno. Tres obstáculos a la movilidad crean las condiciones que hacen que el comercio "internacional" sea diferente: la distancia geográfica; la diferencia de las instituciones políticas; la diferencia de idioma, religión y costumbres sociales, esto es, de las formas de civilización.<sup>169</sup>

Lo que hace atrayente el comercio internacional no es la diferencia en el costo absoluto sino en el costo comparativo de la producción. Supongamos que Suecia y Gran Bretaña producen algodón y fierro, pero la eficiencia de la segunda le permite producir algodón a la mitad del costo que tiene que producirlo Suecia y fierro a tres cuartos del costo. Gran Bretaña se beneficiaría entonces si se procura fierro en Suecia a cambio de algodón. Para Gran Bretaña, la utilidad por vender algodón es dos veces mayor que la pérdida por comprar fierro. Para Suecia, comprar algodón al mismo precio que si se hubiera fabricado en Suecia, pero sin el gasto de trabajo y capital, también es negocio. El costo comparativo es la diferencia, en Gran Bretaña, entre el costo de producir algodón y el costo de producir fierro. El comercio internacional también permite que los países obtengan lo que de otro modo no hubieran podido obtener; pero éste es beneficio sólo en sentido superficial. El beneficio más profundo es el empleo más eficiente de las fuerzas productivas en cada una de las naciones participantes. Si dos países procuraran producir, cada uno para sí, lo que cada uno importa del otro, el trabajo y el capital de cada uno serían menos productivos que cuando cada uno produce para el otro aquellos bienes en que su trabajo es comparativamente más eficiente. "El trabajo y el capital que se han gastado en hacer a Holanda habitable habrían rendido un retorno mucho mayor si se hubieran transportado a los Estados Unidos o a Irlanda. . . Pero las naciones, al menos en los tiempos modernos, no emigran en masa", y así el trabajo y el capital que permanecen en cualquier nación son más productivos cuando producen "aquellas cosas en que la nación se encuentre en la menor desventaja".<sup>170</sup> Ciertas culturas tienen aptitudes especiales; ciertas localidades gozan de ventajas especiales de la naturaleza; las poblaciones tienen diversas energías e inclinaciones. Las diferencias internacionales se pueden convertir en ventajas.

169 Ibid., p. 379 (comentario de Laughlin).

170 Ibid., p. 385 (Ashley, p. 578).

La opinión común sostiene que la ventaja del comercio internacional es la de "encontrar mercados", las exportaciones pero ésta no es más que la propaganda de "la clase vendedora" y "reliquia sobreviviente de la Teoría Mercantil", que veía en la venta la única manera de ganar dinero. Pero el dinero no es riqueza. Además, la noción de que el comercio internacional es una salida para la producción sobrante no puede ser cierta, porque supone que "un país se encuentra en alguna suerte de necesidad" de producir en puro desperdicio, y esto es ridículo. Cuando la oferta interna es demasiado grande, la producción cesa.<sup>171</sup> La única razón para seguir produciendo sería por ventajas comparativas en las importaciones que se reciben del comercio internacional. Pero este hecho demuestra claramente que "la única ventaja directa del comercio exterior está en las importaciones".<sup>172</sup> Porque una nación importa aquellos bienes que ella misma no podría producir a tan bajo precio. Por esta circunstancia, el trabajo y el capital se salvan del uso ineficiente y los consumidores ahorran gastos. "El comercio es virtualmente una manera de abaratar la producción; y en todos estos casos el consumidor es quien se beneficia en último término".<sup>173</sup> Los precios más bajos elevan especialmente el nivel de vida de la clase obrera y de los pobres. La ventaja económica del comercio exterior está, pues, en las importaciones.

Pero Mill sostiene que las ventajas intelectuales y morales del comercio internacional son también "beneficios de orden elevado". Son ellos de cuatro clases. Primero, el comercio internacional fertiliza la innovación y la invención, pues la ampliación de los mercados ocasiona la búsqueda de mejoramientos de la producción. Segundo, la apertura del comercio internacional despierta a poblaciones que dormían en la ignorancia de lo que se podría hacer con sus propios recursos naturales o con sus propias capacidades de organización. También estimula la ambición y la previsión de un futuro distinto del presente. Tercero:

"Es apenas posible sobreestimar el valor, en el pobre estado actual del mejoramiento humano, de colocar a seres humanos en contacto con personas distintas de ellos y cuyos modos de pensar y actuar difieren de los que les son familiares. El comercio es hoy, como lo fue antaño la guerra, la fuente principal de este contacto. Esa comunicación ha sido siempre, y lo es particularmente en esta época, una de las fuentes primarias de progreso".<sup>174</sup>

Por último, el comercio acrecienta el carácter ético de las relaciones internacionales. La revolución ética que determina no tiene

171 Ibid., p. 387 (Ashley, p. 579).

172 Ibid., p. 386 (Ashley, p. 578).

173 Ibid., p. 388 (Ashley, p. 580).

174 Ibid., p. 389 (Ashley, p. 581).

precedentes. El comercio es recíproco, voluntario y pacífico. Es una de las pocas actividades en que todas las partes se benefician con la satisfacción de cada una. Así:

"El comercio primero enseñó a las naciones a mirar con buenos ojos la riqueza y prosperidad de otras. Antaño, el patriota, salvo que estuviera lo suficientemente avanzado en cultura para sentir que el mundo era su patria, deseaba que todos los países fuesen débiles, pobres y mal gobernados, menos el suyo propio; ahora ve en la riqueza y progreso de ellos una fuente directa de riqueza y progreso en su propio país. Es el comercio el que está rápidamente tornando anticuada la guerra, pues refuerza y multiplica los intereses personales que se oponen naturalmente a ella. Y se puede decir sin exageración que la gran extensión y el rápido crecimiento del comercio internacional, al ser la garantía principal de la paz del mundo, es la gran seguridad permanente del progreso ininterrumpido de ideas, instituciones y carácter de la raza humana".<sup>175</sup>

A la visión liberal se le pueden achacar muchas deficiencias. Pero su nobleza moral está clara, tanto más cuanto que carece de pretensiones morales excesivas. Busca crear un mundo interdependiente fundado en el progreso moral, el derecho, el consentimiento mutuo y la mutua satisfacción, y el mejoramiento constante de la vida de los muy pobres. Más que cualquier teoría rival, donde rigen sus principios, ha cumplido, lo que ha prometido. No se presenta como sustituto de la religión. En sí misma, no encierra amenaza a la religión.

Si John Stuart Mill hubiera sido católico, tal vez su pensamiento hubiera inspirado a papas y teólogos más de lo que lo hizo. De hecho, parece que se ha pasado muy por alto a Mill, incluso cuando se supone que se estaba criticando la causa liberal que representaba. Muchas de las críticas que lanzaron Von Ketteler, Pesch e incluso Pío XI, no dieron en el corazón del pensamiento social liberal. Mill no fue ni tan materialista ni tan individualista como el pensamiento papal imaginaba que eran los liberales. Sus argumentos son típicamente prácticos, basados en una valoración moral y no sólo meramente económica de las consecuencias. Aunque el lenguaje de la tradición católica no le es natural, ofrece su propia alternativa a virtualmente todos los principios católicos de justicia social. Uno puede criticar a Mill en muchos puntos, pero sus intenciones, su espíritu y (en gran medida) las consecuencias de seguir sus "principios" son indiscutiblemente humanos, tanto en sí mismos como en comparación con las alternativas existentes.

175 Ibid., pp. 389-390 (Ashley, p. 582).

### III De la Política a la Economía: León XIII y Pío XI

No es extraño que el espíritu de cambio revolucionario, que ha predominado por mucho tiempo en las naciones del mundo, haya pasado más allá de la política y haya hecho sentir su influencia en el terreno afín de la economía práctica.

León XIII, *Rerum novarum*<sup>116</sup>

#### 1 *Rerum Nouarum*

De la política a la economía: la cita inicial de la encíclica de León XIII sobre *La condición del trabajo* (1891) refleja una corriente en las ideas de los franceses, británicos y norteamericanos, desde que el término "economía política" apareció en 1615 por primera vez.<sup>177</sup> En siglos anteriores, teólogos y papas habían escrito sobre políticas, regímenes, monarcas y príncipes. La idea de que los seres humanos pudiesen alcanzar a comprender y controlar la economía surgió mucho más tarde. El término "economía política" alcanzó su formulación clásica en 1776, cuando Adam Smith, quien la veía como rama de la "filosofía moral", publicó su *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Cuando apareció la encíclica papal, hacía tiempo ya que Hamilton, Jay y Madison habían escrito *The Federalist* y Hamilton, su *Report on Manufactures*. Abraham Lincoln, quien como presidente habló al Congreso de los Estados Unidos sobre "la prioridad del trabajo", había muerto hacía casi treinta años y John Stuart Mill, quien ejemplificó la actitud mental sugerida por el Pontífice, había muerto hacía casi veinte.

En la carta del Pontífice no se hace referencia al "liberalismo" ni aun a la democracia. León XIII no estaba dispuesto todavía a prestar el apoyo de la Iglesia Católica a la idea democrática ni a sus cartas de derechos políticos y civiles. No hay referencias directas a Gran Bretaña ni los Estados Unidos, aun cuando parece que se hiciera alusión (como lo sugiere Nell-Breuning) a *La riqueza de las naciones*.<sup>178</sup> El propósito de la *Rerum novarum* es el de "refutar enseñanzas falsas".<sup>179</sup> Además, el de "definir los derechos relativos y los deberes mutuos de los ricos y los pobres, del capital y el trabajo".<sup>180</sup> Y también el de encontrar "algún remedio. . . para la miseria y la aflicción que en este momento oprimen tan pesadamente a la gran mayoría de los muy pobres".<sup>181</sup>

116 León XIII, *Rerum novarum*, 1.

117 Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (New York: Alfred A. Knopf, 1984). p. 42.

118 Oswald von Nell-Breuning, S. J., *Reorganization of Social Economy: The Social Encyclical Developed and Explained* (New York: The Bruce Publishing Company, 1936), p. 131.

119 *Rerum novarum*, 1.

120 Ibid., 1.

121 Ibid., 2.



De inmediato el Papa se lanza en una refutación del socialismo, seguida de una ardiente defensa filosófica de la propiedad privada. El socialismo se funda sobre la falsa enseñanza de que "al transferir la propiedad de los particulares a la comunidad, se corregirá el malvado estado actual de cosas, porque cada ciudadano tendrá entonces su parte igual de todo lo que haya para disfrutar".<sup>182</sup> En opinión de León XIII, "el malvado estado actual de cosas." debe corregirse, aunque no a la manera socialista.

León XIII funda su defensa del derecho a la propiedad privada (al cual, a diferencia de Mill, califica de "sagrado")<sup>183</sup> en el sujeto humano, en la capacidad humana de escoger, en la capacidad humana de precaver, y en la "propia razón y motivo" del trabajo remunerado del hombre.<sup>184</sup> Apoya sus enseñanzas en las de Santo Tomás de Aquino. Sus ideas no son idénticas a las de John Stuart Mill, pero son al menos análogas. En cierto sentido, los principios de Mill son mucho más exigentes que los del Papa; porque Mill funda el derecho de propiedad en el servicio del bien común que proporciona el dueño que mejora la propiedad, en tanto que el Papa lo funda en la necesidad humana de contar con medios materiales con los cuales expresar la opción humana y la providencia humana para el futuro. El propósito de ambos, sin embargo, es el de aseverar que la propiedad impone responsabilidades y no sólo derechos.

Para León XIII un principio importante es que las clases sociales no son ni por naturaleza ni por historia hostiles entre sí, sino que armonizan como los miembros del mismo cuerpo.<sup>185</sup> Ricos y pobres "se necesitan mutuamente; el capital no puede prescindir del trabajo, ni el trabajo puede prescindir del capital".<sup>186</sup> Fijar límites morales a los usos de la propiedad, obtener la armonía mutua entre las clases sociales y respetar la dignidad de cada persona humana parecen al Papa equivalentes a una renovación del orden social.

Para León XIII esta renovación no podía, moralmente, ser socialista. "El principio fundamental del socialismo, la comunidad de bienes, debe rechazarse absolutamente".<sup>187</sup> Además, el concepto socialista de igualdad también debe rechazarse:

"Quede establecido, en primer lugar, que la humanidad debe permanecer como está. Es imposible reducir la sociedad humana a un nivel. Los socialistas podrán hacer todo lo posible, pero toda lucha contra la naturaleza es en vano. Existen naturalmente entre los hombres diferencias innumerables de índole importantísima: las personas difieren en capacidad, diligencia,

182 Ibid., 3.

183 Ibid., 10.

184 Ibid., 4.

185 Ibid., 15.

186 Ibid.

187 Ibid. (cursiva en el original).

salud y fuerza; y la fortuna desigual es el resultado forzoso de la desigualdad de condición. Dicha desigualdad dista mucho de ser inconveniente ni para los individuos ni para la comunidad; la vida social y pública puede seguir sólo con la ayuda de distintas clases de capacidad y el desempeño de muchos papeles, y cada hombre, por lo general, elige el papel que le calza particularmente".<sup>188</sup>

Hay una clara asimetría en el trato que León XIII da a los asuntos económicos. Los capitalistas están en lo cierto, en principio; pero deben reformar sus prácticas institucionales. Los socialistas están errados en cuanto a principio moral. Al juzgar el socialismo, León XIII se muestra más concluyente que John Stuart Mill. El Papa no necesita ver los resultados de experimentos realizados sobre principios falsos.

Por otra parte, las sociedades comprometidas con el derecho a la propiedad privada deben llevar a cabo reformas urgentes: en el reforzamiento de los sindicatos y asociaciones cooperativas de diversa índole; en pagar salarios justos; en ocuparse del bienestar de las mujeres y los niños; en respetar la dignidad, salud y vida espiritual de los obreros en el trabajo. A los seres humanos se les debe tratar como seres humanos, no como objetos, instrumentos, bienes muebles ni esclavos.<sup>189</sup> El Estado debe respetar el derecho previo de las familias; a las asociaciones intermedias no sólo se les debe dar libertad para actuar sino que hay que reforzarlas en su actuación.<sup>190</sup> Al juzgar las sociedades liberales a la luz de sus ideales manifiestos, el Papa refuerza a todos los reformadores, activistas y experimentadores que han procurado venir en ayuda de las clases obreras.<sup>191</sup> Si bien defiende el derecho de propiedad, León XIII se preocupa principalmente de corregir el desequilibrio que entrega a los ricos demasiado poder. Viene en ayuda principalmente de los obreros y los pobres, demasiado débiles y demasiado indefensos.<sup>192</sup>

Al pedir cooperación entre todas las clases sociales, León XIII alude a *La riqueza de las naciones* y expresa un juicio que tiene ecos de Adam Smith sobre el papel del trabajo: "Es más, su cooperación en este aspecto es tan importante que se puede decir con verdad que sólo por el trabajo del obrero se enriquecen los Estados".<sup>193</sup> Comparten este sentir, que data de Adam Smith, como lo comenta Joseph Schumpeter en su *History of Economic Analysis*,<sup>194</sup> todas las personas que se afligen con las disparidades de la riqueza. Sin criti-

188 Ibid., 14.

189 Ibid., 16.

190 Ibid., 11.

191 Ibid., 41.

192 Ibid., 29.

193 Ibid., 27.

194 Josef Schumpeter, *History of Economic Analysis*, ed. Elizabeth Boody Schumpeter (New York: Oxford University Press. 1954), p. 558.

car, el propio Smith empleó una retórica semejante, aunque su análisis económico no demuestra que todo el valor lo agrega el trabajo solo. Como hemos visto, la opinión del Papa en orden a que la riqueza la crea sólo el trabajo, dio origen a una gran Controversia, puesto que ya en 1891 los socialistas la reclamaban como propia. De aquí concluyeron que como **sólo** el trabajo creaba la riqueza, toda la riqueza debía pertenecer al trabajo. Ya vimos en nuestro análisis de las ideas de Mill al respecto, y análisis económicos posteriores lo han demostrado, que la creación de la riqueza es la resultante de diversos factores además del "trabajo", entendido como clase.

En general, el breve tratado de treinta páginas, de León XIII, es conciliador, equilibrado y elocuente. Lo apoyan muchas fuerzas reformistas. Más que todo, tal vez, marcó una recuperación del intelecto y la confianza en sí del catolicismo; y demostró, una vez más, que la fe católica no es sólo para la sacristía sino para encarnarse en el dominio económico y político. La carta cumplió admirablemente los fines iniciales del Papa: refutó las enseñanzas falsas, definió los deberes recíprocos del capital y el trabajo, y estimuló remedios para los males sociales contemporáneos.

## 2 *Quadragesimo Anno*

Cuarenta años más tarde, Pío XI (1922-1939) conmemoró el aniversario de *Rerum novarum* con una encíclica escrita en medio de la Depresión, pero antes de que la plena furia del fascismo iliberal se desencadenara sobre Europa. En esta carta hay más ira y pasión ideológica que en León XIII. Por primera vez aparece la palabra "liberal", siempre peyorativamente. Desde los primeros párrafos, Pío XI insiste en que la enseñanza católica nada debe al liberalismo ni al socialismo. Con Pío XI la idea del pensamiento social católico como "tercera vía" se hace oficial.

La redacción de la *Quadragesimo anno* tiene historia propia. Pío XI pidió al Padre General de los jesuitas que solicitara a uno de los jesuitas alemanes, que estaban participando en reuniones regulares sobre la cuestión social con el nombre de "grupo Winterhaven", redactase un borrador en absoluto secreto y sin consultar con otros. El General jesuita nombró a Oswald von Nell-Breuning, S. J. para la tarea. El padre Von Nell-Breuning, alumno de Heinrich Pesch, tenía entonces cuarenta años. Enseñaba en Francfort-am-Main y se especializaba en pensamiento social y economía. Entre sus colegas de seminario se contaban Gustav Gundlach, S. J. y el lego Goetz Briefs. El padre Von Nell-Breuning escribió también un comentario de la encíclica, línea por línea, poco después de su publicación, en el cual nos basaremos para lo que sigue.

Los años 1930-1931 no fueron días felices en Alemania. La furia de la Depresión se había descargado sin piedad sobre una nación derrotada, fuertemente endeudada, gobernada con debilidad y vícti-

ma de una inflación indescriptible. La fe en el orden social existente se deterioraba rápidamente.

Adolfo Hitler, atacando el liberalismo por decadente, pronto había de culminar su meteórico ascenso al poder. El fascismo de Mussolini ya dominaba en Italia. La ideología antiliberal del nuevo Estado de Mussolini se anunciaba a voces en artículos, discursos y anuncios; de hecho, Mussolini creó la palabra "totalitario". En este ambiente se lanzó el salto de Pío XI contra el liberalismo. Dirige su atención a "los cambios que este orden económico capitalista ha sobrellevado desde los tiempos de León XIII". No es el capitalismo como tal al que ataca; manifiesta cierta nostalgia por el antiguo capitalismo. Pero se expresa con amargura respecto de sus novísimas deformaciones y formula cargos graves:

"En primer lugar, pues, es patente que en nuestros días no sólo se acumula la riqueza sino que un poderío inmenso y una dominación despótica se concentran en manos de unos pocos, y que esos pocos con frecuencia no son los dueños sino sólo los fiduciarios y directores de fondos invertidos, quienes los administran a su antojo.

Este poder se torna particularmente irresistible cuando lo ejercen quienes, porque tienen y controlan el dinero, también pueden dirigir el crédito y determinar su asignación, por cuya razón suministran, por decirlo así, la sangre vital al cuerpo económico todo, y cogen en sus manos el alma misma de la economía, de tal modo que nadie se atreve a respirar contra la voluntad de ellos.

Esta acumulación de poder, nota característica del orden económico moderno, es resultado natural de la libre competencia irrestricta que permite la supervivencia sólo de los que son más fuertes. Esto a menudo significa los que luchan más despiadadamente, quienes prestan menos atención a los dictados de la conciencia.

Tal concentración de poder ha conducido a una triple pugna por el dominio. Primero, la pugna por la dictadura en la esfera económica misma; luego, la feroz batalla por adquirir el control del Estado, para poder abusar de sus recursos y autoridad en las luchas económicas. Por último, el choque entre los propios Estados...

La ambición sin medida por el dominio ha sucedido al deseo de ganancia; la vida económica entera se tornó dura, inmisericorde y cruel en espantoso grado. Además, la mezcla y la escandalosa confusión de los deberes y cargos de la autoridad civil y de la economía han producido graves males, entre los cuales no es el menor el deterioro de la majestad del Estado. El Estado, que debe ser el arbitro supremo, gobernando a la manera regia muy por encima de toda lucha partidista, preocupado solamente de la justicia y el bien común, se ha convertido en

esclavo, obligado a servir la pasión y la codicia humanas. En cuanto a las relaciones de las naciones entre sí, una doble corriente ha surgido de esta única vertiente: por un lado, el "nacionalismo" o incluso el "imperialismo" económico; por otro, un "internacionalismo" o "imperialismo internacional", no menos nocivo y detestable, en asuntos financieros, que sostiene que donde está la fortuna de un hombre, allí está su patria".<sup>195</sup>

El tono de estas palabras es del todo diferente del de León XIII. Pío XI dice en sus párrafos iniciales que León XIII "valerosamente atacó y derrocó los ídolos del liberalismo", pero León XIII nunca mencionó al liberalismo ni dijo nada que lo contradijera en esencia. Además, si se sopesan los cargos que figuran más arriba, uno se pregunta si se refieren a Alemania (Italia ya era un Estado nacional socialista) o a Polonia, Francia, España o los Estados Unidos. Teodoro Roosevelt había atacado ya mucho antes a los "trusts". El Papa tenía aliados en el mundo liberal a quienes parece no haber reconocido.

Donde Pío XI se aparta más de León XIII, en todo caso, es en la ferocidad de su ataque al liberalismo. La clave de este ataque reside en su juicio al individualismo. "Con santa gravedad y una impresionante severidad de juicio", comenta Von Nell-Breuning refiriéndose a los primeros párrafos, "rechaza el Individualismo. Bien podemos decir que de aquí hasta el final de la encíclica corre un hilo rojo de persecución sin tregua hasta los últimos y más secretos reductos del espíritu liberalista e individualista".<sup>196</sup>

Hay motivos para que el padre Von Nell-Breuning se sienta reivindicado por esta encíclica: con ella se colocaban las ideas de su antiguo y querido maestro, Heinrich Pesch, al centro del pensamiento católico. Se enorgullece de señalar que "La *Quadragesimo anno* ha establecido final y definitivamente, ha canonizado teológicamente, por decirlo así, la justicia social. Ahora es nuestro deber estudiar a fondo este concepto, fundación espiritual y pilar de apoyo de la solidaridad cristiana, como lo llama Heinrich Pesch". Pesch llamó a su filosofía "solidarismo", agrega Von Nell-Breuning, "y este tipo de pensamiento es el que se acepta en general en la encíclica".<sup>197</sup> El padre Von Nell-Breuning sería inhumano si no se sintiera complacido de que el Papa hubiera elegido la filosofía de su maestro para representar su propia visión de la enseñanza católica autorizada. En su comentario vuelve a menudo sobre este tema.<sup>198</sup>

Ciertos acontecimientos en Alemania, contemporáneos con la encíclica, confirmaron, al parecer, a Von Nell-Breuning en la verdad

195 Pío XII, *Quadragesimo anno*, 105-109.

196 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, p. 20.

197 Ibid., p. 5, N° 2.

198 Ibid., pp. 268-269.

del diagnóstico del Papa, cuyo tono Von Nell-Breuning encuentra con justicia severo. El 11 de mayo de 1931 quebró el Desterreiche Creditansalt; el 13 de julio de 1931 el Danatbanc se declaró en bancarrota; más tarde, las empresas Kreuger se desarticularon e Ivan Kreuger se suicidó.<sup>199</sup> Estos ejemplos tienden a confirmar la preocupación de Von Nell-Breuning. El derrumbe del mercado de valores en los Estados Unidos, en 1929, y el cierre de bancos en muchos otros países formaban también parte del contexto.

Porque lo que había ocurrido a partir de 1891, a juicio tanto de Von Nell-Breuning como del Papa, era un cambio fundamental dentro del sistema capitalista. Las empresas productivas y el homo economicus disciplinado por el mercado habían cedido el paso a grandes imperios de finanzas y créditos, y a un nuevo tipo de "hombre de violencia económica que crea mercados a su voluntad y les impone su ley".<sup>200</sup>

La *Quadragesimo anno* se preocupa de defender la integridad moral del sistema capitalista en cuanto sistema. "Está claro entonces que el sistema como tal no merece que se le condene. No es vicioso, ciertamente, por su misma naturaleza. . ."<sup>201</sup> El sistema no está correctamente ordenado y dentro de él se cometen abusos. "Aquí", comenta Von Nell-Breuning, "el objeto es el de caracterizar una falla del sistema que mutila nuestra economía capitalista moderna y cuya eliminación debemos procurar".<sup>202</sup>

En la medida en que las descripciones de la realidad social que entrega Pío XI eran verídicas, no se le puede criticar ni por el principio ni por el tono. No obstante, Von Nell-Breuning acompaña a su comentario un Informe de la Tesorería de Gran Bretaña, de 11 de marzo de 1918, que insta a que se tomen medidas gubernamentales para impedir la concentración de poder bancario en "muy pocas combinaciones preponderantes".<sup>203</sup> Esta nota da a entender que las instituciones liberales se habían ocupado de su propia autorreforma más de un decenio antes de que el Pontífice escribiera. La fiereza de sus palabras para atacar al liberalismo no parece, en este sentido, enteramente justa. Además, al asaltar constantemente el individualismo, el Papa no cita autores ni teorías concretos. El padre Von Nell-Breuning dice que el liberalismo es "la perversión de la libertad del hombre", así como el socialismo es "la perversión de la naturaleza social del hombre".<sup>204</sup> Esta supuesta simetría sirve a su propósito de retratar el solidarismo como la vía del medio.

Con todo, no sería tan fácil para Von Nell-Breuning atribuir, digamos, a John Stuart Mill o a Abraham Lincoln, o a Teodoro

199 Ibid., p. 272.

200 Ibid., p. 275.

201 *Quadragesimo anno*, 101.

202 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, p. 274 (cursiva en el original).

203 Ibid., pp. 272-274.

204 Ibid., p. 19.

Roosevelt, o a Alfred Marshall, todos los males que quería atribuir al liberalismo. Que los solidaristas hayan diagnosticado correctamente al liberalismo no está en absoluto claro. Tampoco está claro, por otra parte, que el solidarismo no esté a su vez repleto de errores propios. Su depreciación del individuo, por ejemplo, lo hizo vulnerable a los misticismos y coerciones de la vida en grupo, los sentimientos "primordiales" y la psicología de masas. Sus caricaturas del liberalismo reforzaron a los fascistas en su propaganda en contra de éste y en favor del corporativismo. El padre Von Nell-Breuning, en particular, es dado a describir al individuo principalmente como centro de egoísmo, desorden y dominación. Casi nunca ve al individuo como recurso de conciencia, justicia y caridad. Además, el individualismo anglo-norteamericano debe comprenderse dentro de un conjunto de instituciones, caracteres e historia cultural absolutamente diferentes de los del individualismo alemán, francés o italiano. George Santayana, en *The German Mind*, por ejemplo, muestra cómo la filosofía alemana, desde Kant hasta Nietzsche, pasando por Fichte, hace de cierto falso egoísmo el centro mismo de la conciencia.<sup>205</sup> Al atacar al liberalismo y al individualismo, no queda claro si Von Nell-Breuning estaba ventilando cierta repugnancia germana hacia la cultura británica, cuyas instituciones atemperadoras no comprendía, o si su repugnancia se dirige en realidad contra el liberalismo alemán y el individualismo alemán, de hecho, contra una fuerza no especificada, anticatólica, antitradicional, en Alemania.

En todo caso, el lector norteamericano que lea tanto la *Quadragesimo anno* como el comentario de Von Nell-Breuning, siente una falta de sutileza en ciertas formulaciones. Esta inquietud no se extiende a los asuntos de principio. Surge precisamente en los pasajes descriptivos y en aquellos que, según imagina Von Nell-Breuning, realizan una "persecución sin tregua hasta los últimos y más secretos reductos del espíritu liberalista e individualista".<sup>206</sup> Los liberales británicos y norteamericanos no han guardado en secreto sus ideas. Algunos de los libros que han escrito se cuentan entre los clásicos del mundo. Para diagnosticar los errores de un liberal como John Stuart Mill haría falta un análisis mucho más refinado. Mill tiene un fuerte sentido social, profunda preocupación por la clase obrera, respeto explícito por la dimensión social de la propiedad, fuerte compromiso con la mutualidad entre capital y trabajo, y clara conciencia del contexto social y moral en el cual cabe colocar la economía política. Su liberalismo fue paralelo a muchas de las doctrinas del solidarismo, sin algunos de sus defectos.

No obstante, tanto la *Rerum novarum* como la *Quadragesimo anno* fueron, para su época, documentos de amplia visión e influencia. En no pocos Estados hubo leyes inspiradas en ellos. Han tenido

205 George Santayana, *The German Mind* (New York: Thomas Y. Crowell, 1968), pp. 54. 64. 169.

206 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, p. 20.

un efecto considerable y, en general, benéfico sobre los asuntos reales. Por este solo hecho, sin embargo, redujeron el ámbito disponible para una vía media "solidarista". En la medida en que naciones que son democráticas en su sistema de gobierno y capitalistas en su economía han ido institucionalizando muchos de los principios papales, han llegado a ejemplificar el pensamiento social católico y no a servir de contraste para él. En comparación con 1891 ó 1931, por ejemplo, la economía social de mercado alemana de 1984 está mucho más próxima a los principios que León XIII y Pío XI dejaron sentados. En el hecho, junto con la recuperación milagrosa de Europa después de la Segunda Guerra Mundial, el pensamiento social católico ha modificado notablemente su enfoque. Sería necio que se preocupara de la "miseria creciente" de la clase obrera; hoy la preocupación es, más bien, su acaudalamiento y su excesiva complacencia en él. Así, los papas de la postguerra han centrado su atención cada vez más en la situación de los pobres de los países distantes de Roma y fuera del círculo de las naciones de éxito económico. Cosa irónica, algunas de las naciones pobres del mundo se han formado de acuerdo con el pensamiento social católico. En tales naciones el pensamiento social católico no ha mostrado una eficacia notable en estimular el crecimiento económico ni en construir las instituciones culturales y políticas necesarias para sostener el respeto por los derechos humanos. La doctrina es correcta, si bien incompleta, pero la enseñanza sobre instituciones es incierta.

### 3 Solidarismo y Corporativismo

Pío XI hizo dos aportaciones en la *Quadragesimo anno*. La primera fue la introducción del término "justicia social" como término fundacional del pensamiento social católico. La segunda fue el bosquejo del "ideal corporativista" con el cual Pío XI, siguiendo a Heinrich Pesch, esperaba vencer la llamada división entre clases sociales. Como Jean-Yves Calvez, S. J. y Jacques Perrin, S. J. hacen un análisis completo de estos dos puntos en *La Iglesia y la justicia social* (capítulos VI y XIX), mis observaciones, basadas en esa obra, serán breves.<sup>207</sup>

"Justicia social" no es un término honrado por la tradición. León XIII no lo ocupó. El término tradicional en que León XIII se apoyaba implícitamente fue el concepto de justicia conocido desde Santo Tomás de Aquino, *justitia legalis*; esto es, aquella "ley superior" arraigada en la naturaleza humana con la cual se miden todas las "leyes positivas" que hacen los Estados. La intención de León XIII fue demostrar que las cuestiones de economía política no son meramente pragmáticas, sujetas al antojo de la voluntad humana.

207 Jean-Ives Calvez y Jacques Perrin, *The Church and Social Justice*, trad. J. R. Kirwan (Chicago: Henry Regnery Co., 1961), pp. 133-161; 402-437.



Los sistemas económicos se deben valorar a la luz de la filosofía moral, la filosofía social y la ley natural. Siempre se puede preguntar, respecto de las disposiciones económicas: ¿son justas? ¿Respetan correctamente la dignidad de las personas y comunidades humanas? De paso, fue precisamente al hacer esta pregunta acerca de la visión socialista de la naturaleza humana que León XIII usó por primera vez el término "justicia".<sup>208</sup>

La dificultad para los estudiosos alemanes fue que en la batalla por el significado de ley que se libró bajo Bismarck, se tendió a interpretar el concepto tomista *justitia legalis*, en alemán, en el sentido contrario, esto es, ley positiva, la voluntad del Estado. Buscando una noción equivalente, tras varias tentativas, Heinrich Pesch experimentó con "justicia social". Su propósito era que el concepto llamara la atención tanto hacia la naturaleza social de la vida humana, más allá de cuestiones de ética entre personas o ética individual, como hacia la "ley superior" más allá de la ley positiva. Su alumno, Von Nell-Breuning, recurrió al nuevo concepto para satisfacer las necesidades de Pío XI. Porque Pío XI quería demostrar que la acción en el orden social no está mandada únicamente por la caridad ni por el atractivo de un ideal, sino por la justicia; esto es, por derechos inherentes en la dignidad humana. Ciertas disposiciones sociales, quería sostener, son incompatibles con la dignidad humana.

Esta visión es básica en la tradición liberal del "derecho natural" y de la "carta de derechos". Y, como habían de demostrarlo más tarde Jacques Maritain y otros, es en realidad congruente con las nociones tomistas clásicas de la persona y el bien común. Sin embargo, los papas, durante mucho tiempo, comenzando con las luchas de Pío VII contra Napoleón y de sus sucesores contra los "derechos" reclamados en la Revolución Francesa, se opusieron rígidamente al liberalismo. Lo entendían principalmente por su experiencia de tumultos en Francia e Italia, como lo deja en claro E. E. Y. Hales, en *Revolution and Papacy*.<sup>209</sup>

Si bien Pío XI atacó el individualismo una y otra vez, no pre-

208 "En las relaciones entre los hombres, la regla de justicia tiene un campo de aplicación mucho más amplio que la regla de política. . . La idea de justicia es la trama en el patrón de la doctrina social de la Iglesia.

"Esto se aprecia en detalle en la encíclica *Rerum novarum*, primera carta de esta doctrina social, para decirlo con las palabras de Pío XII. León XIII condenó, en nombre de la justicia, la solución errónea que proponían los socialistas. 'El recurso que proponen es manifiestamente contrario a la justicia, pues todo hombre tiene por naturaleza el derecho a poseer bienes de su propiedad'. A partir de esta afirmación se puede razonar que la justicia depende de lo que es interior a la naturaleza del hombre, la cual es a la vez individual y social". (Ibid., p. 135). Este texto de León XIII es el fundamento del moderno concepto papal de la "justicia social".

209 E. E. Y. Hales, *Revolution and Papacy* (London: Eyre and Spottiswoode, 1960), pp. 278-295.

sentó una alternativa católica; una visión, por ejemplo, de "personalismo" o de "integridad del sujeto humano". Hasta el Papa Juan XXIII, la enseñanza oficial católica era tan opuesta al individualismo que se mostraba cautelosa en afirmar los derechos de las personas humanas individuales. En Von Ketteler, Pesch y Von Nell-Breuning se percibe un sesgo claramente negativo contra el individuo; también está presente en Pío XI. En este aspecto, la llamada "vía del medio" queda sin desarrollarse en Pío XI.

El solidarismo tiene dos reclamaciones respecto del orden social liberal. La primera es que no se centra en el bien común sino que permite que cada cual persiga sus propios fines. La segunda es que el liberalismo se concentra en el individuo atomizado y pasa por alto los organismos sociales "naturales". Estas dos reclamaciones (y las contraposiciones que el solidarismo coloca en su lugar) están sujetas a sus propias debilidades.

El padre Von Nell-Breuning saca una de ellas a la luz cuando observa, en su comentario, que muchos de los habitantes de Europa ni son católicos ni están comprometidos con la revelación cristiana: por tanto, al dirigirse a ellos, el Papa Pío XI no podía hablar únicamente en el lenguaje de la fe católica sino que optó, más bien, por "verdades naturales y razonamiento lógico solamente". El Papa emplea las Escrituras sólo con fines ilustrativos y para demostrar que naturaleza y revelación no se contradicen; su argumento jamás se apoya en premisas válidas sólo para los católicos creyentes.

"Si el orden social está determinado por las verdades reveladas, aceptadas solamente por los cristianos creyentes, o quizá solamente por nosotros los católicos, entonces no hay duda de que la empresa es inútil desde la partida".<sup>210</sup>

Pero está en la naturaleza misma de la vida política y económica que los juicios que se relacionan con ella se basen en la razón práctica, en la prudencia, no únicamente en el principio. Por tanto, no es probable que haya dos personas que tengan el mismo criterio acerca de lo que constituye el bien común. Los teólogos católicos y el Papa pueden formarse un criterio prudente acerca del bien común, pero este criterio no será forzosamente igual al que se formen otros (y no sólo los no católicos). Por esto, si bien los solidaristas pueden decir que tienen una visión del bien común superior a la de los liberales, la sola declaración de que tienen dicha visión no convencerá forzosamente a otros. Un gran número de criterios empíricos, contingentes y puramente probables entran por fuerza en una visión de ese tipo, y las personas de buena voluntad pueden con propiedad discrepar de cada uno de ellos.

Así, pues, la declaración solidarista de que hay un bien común no establece que los solidaristas estén en posesión de conocimientos

concretos acerca de él. Tampoco esta mera declaración establece cómo se ha de identificar el bien común ni cuáles entre las diversas alternativas de medios y procedimientos institucionales tienen más probabilidad de alcanzarlo.

Por otra parte, la visión liberal es también una visión del bien común, pero el método liberal para identificarlo y acercarse a él es muy distinto del método solidarista. Dentro de su herencia medieval, los católicos tienden a creer que es mejor que una visión común la promulgue una autoridad pública y que se disemine en toda la sociedad desde arriba. En contraste, el método liberal consiste en multiplicar el número de inteligencias activas en la base de la sociedad, mantener un análisis libre y abierto, y llegar a un consenso por métodos democráticos. De modo similar, en asuntos económicos, la opinión liberal es que las limitantes inherentes a la actividad económica obliguen a los agentes inteligentes individuales a dejarse guiar por las necesidades y deseos de los demás. Así, las actividades económicas imponen, por su naturaleza misma, una tendencia coordinadora, cooperativa. Ningún agente inteligente necesita tener una visión única del conjunto para discernir las medidas concretas que debe tomar para ajustarse al flujo común en toda su diversidad y subdivisiones. Con todo, para el éxito es indispensable cierto grado de dirección por otros.

Quienes piensan en las actividades económicas en la vena tradicionalista o en la socialista (las dos coinciden de manera notable) ridiculizan la frase (que Adam Smith usó sólo dos veces en más de mil páginas) "la mano invisible". Es claro que no hay tal mano invisible. La frase es una metáfora ("como por una mano invisible").<sup>211</sup> Su sentido es que el comercio depende de que cada participante satisfaga las necesidades de los demás de manera mutuamente satisfactoria. Las tendencias centrípetas de los mercados son, pues, poderosísimas. Este hecho contribuye a explicar cómo el método de permitir las máximas libertades a los agentes no termina en la anarquía; al contrario, las sociedades que lo practican tienden a producir las sociedades más ordenadas, eficaces y cooperativas que se conocen en la historia. Además, en dichas sociedades, las instituciones políticas y moral-culturales se ocupan con propiedad de necesidades y propósitos que no están atendidos por las instituciones del mercado.

Por cierto que los métodos liberales funcionan mejor dentro de culturas en las que los individuos ya han hecho propios los hábitos de respeto por la ley, consideración por los demás, espíritu de transacción y ajuste pragmático, y la disposición a disciplinarse contra la mera terquedad y excesiva complacencia. Es típico que los jóvenes

211 Véase Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York: Random House, 1937), p. 423; y Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1853; reedición, Indianápolis: Liberty Classics, 1969), p. 304.

de las sociedades liberales se rebelen contra las presiones de orden y conformidad inherentes en las prácticas liberales. Es característico también que las culturas que acentúan la independencia individual y la soberbía, culturas como la de Italia y España, por ejemplo, generen un carácter social enteramente distinto. En tales culturas la ley se imagina como una traba a la libertad y violarla se estima una conducta más bien heroica. Cada individuo sigue el modelo internalizado de los príncipes Medicis y hasta donde pueden hacen lo que les place a pesar de la ley. En Italia se oye decir con frecuencia que "Mussolini hizo que los trenes fueran puntuales". Lo consiguió con amenaza de condena a muerte. El carácter de una colectividad en que hay que apoyar la ley con la coerción es muy diferente del de una colectividad en la cual la ley se ve como amiga, protectora y vehículo de libertad. Al observar el comportamiento de ingleses e italianos en una parada de buses repleta de gente se ilustra muy bien la expresión cultural de la libertad y la ley, el individuo y la comunidad.

Así, pues, un concepto como el de "individualismo" se puede incorporar en culturas tan diferentes entre sí que el significado real del mismo término es radicalmente distinto. El significado correcto de tales términos no se puede aprehender en abstracto; su significado correcto es el sentido internalizado en las culturas.

En cuanto a Alemania, de tanta influencia en el pensamiento social católico moderno, se observa de inmediato el contraste entre la Alemania católica y la protestante. Bavaria y Prusia representan dos internalizaciones bien diferentes de la sociabilidad y la disciplina individual. Además, la cultura alemana es notablemente distinta de la cultura británica o estadounidense, por un lado, y de la cultura latina, por otro.<sup>212</sup> En un sentido claro, el "solidarismo" es una articulación de la comprensión alemana de la relación entre el individuo y la vida social. Un norteamericano en Alemania siente inmediatamente un carácter desconocido. Parece que los alemanes comunes son más introspectivos que los norteamericanos. Se sienten casi tangiblemente las diferencias entre Kant y Mill; entre la voluntad autónoma internalizada y los sentimientos morales más exteriorizados. Por otra parte, la ruidosa reunión de alemanes que cantan, bailan y comen (durante un paseo con comida por el Rin, por ejemplo) ofrece un sentido de comunidad totalmente distinto del de un salón de té inglés. Además, la disciplina social de los alemanes en el trabajo (o como fuerza de combate) contrasta notablemente con la de los británicos o norteamericanos.

En los escritos de los solidaristas se siente la experiencia católica alemana de la vida individual y social.

212 Wilhelm Emmanuel von Ketteler, "Freedom, Authority and the Church". *The Social Teachings of Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, trad. Rupert J. Ederer (Washington, D. C.: University Press of America, 1981), pp. 199-203.

Por último, la declaración solidarista de que los grupos ocupacionales y vocacionales surgen de un instinto social "natural" semeja demasiado un eco de los gremios medievales y del antiguo *Genossenschaft* de aldea para que resulte convincente fuera de Alemania. De hecho, Goetz Briefs, antes de emigrar a los Estados Unidos, discrepó fuertemente con los solidaristas sobre este punto.<sup>213</sup> El obispo Von Ketteler, Pesch y Von Nell-Breuning quisieron remediar la que veían como excesiva movilidad, atomización e individualismo de la vida moderna. En el orden económico, procuraron hacerlo buscando instituciones sociales que retuvieran lo más posible de la antigua conexión orgánica entre individuos. Afectados profundamente por la homogeneidad y plenitud de la vida de los antiguos gremios, trataron de discernir algún equivalente moderno. Se propusieron imaginar la economía política moderna, primero, como un organismo corporativo único en sí y, segundo, como un subconjunto de organismos vocacionales "naturales" dentro de él: asociaciones de fabricantes, comerciantes, abogados, médicos, periodistas, agricultores y similares. Dueños, ejecutivos y obreros estarían representados dentro de cada grupo vocacional; la idea fundamental sería la de cruzar las divisiones de clase. A su entender, tales asociaciones funcionarían como organismos algo más totales que los sindicatos, como microcosmos sociales trascendentes, dentro de los cuales se incorporaría el máximo de aspectos de la vida comunitaria. En cierto sentido, las asociaciones crearían, por decirlo así, un palio social; serían variantes de la antigua vida de aldea. Dentro de ellas los individuos no sólo trabajarían sino que también mantendrían una vida cultural, religiosa y recreativa común.<sup>214</sup>

No corresponde a un norteamericano pronunciarse sobre la aptitud de este modelo para Alemania. Pero está claro que el duro esfuerzo que se necesitaría para construir organismos sociales semejantes da a entender que están lejos de ser naturales. Para su éxito dependen de una notable homogeneidad en la vida espiritual y cultural. Son organismos cuyo propósito real, y única esperanza de éxito, es mantener vivas tradiciones antiguas. La dificultad para realizarlos en condiciones modernas promueve un fiero antagonismo hacia todo lo que minaría los valores tradicionales. Parece que tal fuera el origen de la pasión dirigida contra el liberalismo, cuyos modelos preferidos de asociación, vida social y valores sociales internalizados son bien distintos.

213 Conversación con Henry Briefs, profesor de Economía, Universidad de Georgetown, Washington D. C., 10 de agosto de 1983.

214 Hay un análisis completo del desarrollo del concepto de corporativismo en Pío XI y Pío XII, en Calvez y Perrin, *The Church and Social Justice*, Capítulo 19, "The Church's Plan for Society: Community and Responsibility", especialmente pp. 414-437. Véase también Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, Capítulo 11, "Corporate Co-operation", especialmente pp. 217-242.

Contra las acusaciones de los solidaristas, además, la vida británica y norteamericana mantiene fuertes vitalidades sociales, aunque difieren mucho, en inspiración y expresión, de la vida social alemana. Ya en 1832 Alexis de Tocqueville observó el espíritu de asociación y cooperación que distingue la vida en los Estados Unidos.<sup>215</sup> Todavía lo hace. Los norteamericanos son proclives a "reunirse". Lo típico es que no sólo trabajan cuarenta horas a la semana, y con un notable espíritu de amistad, trabajo en equipo y compañerismo informal, sino que también pasan muchas horas cada semana asistiendo a reuniones y funciones sociales. Pero en Gran Bretaña y los Estados Unidos parece que la vida social se funda menos en las conexiones primordiales y tradiciones de propósitos compartidos, y más en la voluntariedad. Esta diferencia no hace que los norteamericanos sean menos gregarios, abiertos, accesibles, o socialmente más tercos e impenetrables; al contrario, exhiben un espíritu social, una gama de virtudes sociales, y un instinto de sociabilidad que se compara favorablemente con el de los alemanes.

En una palabra, no es exacto declarar que las sociedades liberales destruyen los vínculos sociales entre individuos que florecen en las sociedades más tradicionales. La vitalidad de la vida social en las dos clases de sociedad es bien diferente; pero parece que ni una ni otra practica una forma menor de virtud social.

No hay que olvidar que el surgimiento del fascismo en Italia, Alemania y Francia durante la generación de 1925-1945 se apoyó firmemente en el ataque al liberalismo "burgués" y al individualismo "decadente". Apelaba fuertemente a los vínculos sociales primordiales entre individuos, a las tradiciones antiguas que antecedieron al cristianismo, a la patria, la sangre y la tierra. Prometía una disciplina nueva, expresamente social. Contra esta avalancha de retórica, el solidarismo se defendió mal.

Además, entre todos los continentes, América latina procuró realizar más concienzuda y enérgicamente el ideal "corporativista"

215 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad. Harry Reeve, ed. Phillips Bradley, 2 tomos (New York: Vintage Books, 1945), 2:118: "En mi opinión, nada merece más nuestra atención que las asociaciones intelectuales y morales de América. Las asociaciones políticas e industriales de aquel país nos impresionan fuertemente: pero las otras esquivan nuestra observación, o si las descubrimos, las comprendemos imperfectamente, porque casi nunca hemos visto nada semejante. Cabe reconocer, sin embargo, que son tan necesarias al pueblo americano como las primeras, tal vez más aún. En los países democráticos, la ciencia de la asociación es la madre de la ciencia; el progreso de todo lo demás depende del progreso que ella haya logrado.

"Entre las leyes que gobiernan las sociedades humanas hay una que aparece con más claridad y nitidez que todas las demás. Si los hombres han de mantenerse civilizados o alcanzar esa condición, el arte de asociarse debe aumentar y mejorar en la misma proporción en que aumenta la igualdad de condiciones".

que señaló Pío XI en las páginas finales de la *Quadragesimo anno*. Un estudio cabal del corporativismo en América latina nos llevaría demasiado lejos.<sup>216</sup> Baste decir que los pensadores latinoamericanos, católicos y no católicos, sintieron que el modelo de liberalismo anglo-norteamericano les era extraño. En esto se parecían mucho más a los solidaristas alemanes, a cuyas ideas (no en menor grado por intermedio de los jesuitas) recurrieron con ansiedad. Al tratar de crear sociedades orgánicas, experimentaron con formas de gobierno que institucionalizaran los órdenes vocacionales, mediante la representación de campesinos, obreros industriales, ejecutivos, abogados, periodistas, funcionarios del gobierno, etc. Pero los modelos orgánicos y corporativistas generan fallas serias y recurrentes. No instruyen bien a sus participantes en las artes de la transacción, de la reforma incremental y del consenso pragmático. Están expuestas al veto en muchos frentes. Ofrecen una estructura social que se deja capturar con demasiada facilidad por elementos dominantes. Hacen poco para inspirar el crecimiento económico, la flexibilidad y la invención. Tienen un sesgo marcado hacia la protección de todo interés tradicional. Lejos de sostener una visión del bien común aceptable para todos, crean múltiples oportunidades para que los grupos más poderosos simplemente refuercen su propia visión del bien común.

Así la visión de los solidaristas, en principio noble, no logra resolver el problema práctico de cómo producir progreso social, económico y cultural. Su objetivo fundamental es el de proteger el máximo posible de la forma tradicional de vida. En este aspecto, no es una visión transformadora sino en alto grado conservadora.

Por último, aun cuando los solidaristas declaran que son las sociedades liberales las que terminarán por llevar al triunfo del socialismo,<sup>217</sup> son precisamente las sociedades solidaristas las que generan los partidos socialistas y comunistas más poderosos. Alemania, Francia, Italia, España, América latina, las Filipinas y otras culturas solidaristas aparecen especialmente vulnerables. Parece que hay dos razones para esto. El ataque solidarista contra los valores y las insti-

216 Véase Howard J. Wiarda, ed., *Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition* (Boston: University of Massachusetts Press, 1982), pp. 20-21. Véanse también la IV Parte y la Conclusión.

217 Heinrich Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 5 tomos, ed. corr. (Freiburg im Br.: Herder, 1920-1926), 1:497: "Las dificultades de la vida económica, que toca analizar a la economía, son inmensas y los errores de las doctrinas económicas erróneas han tenido consecuencias devastadoras para las naciones. De haberse aplicado los principios de la ley moral, no enfrentaríamos hoy la catástrofe. La libertad individualista, las visiones socializantes de la vida humana y social, y las "leyes naturales" de la economía pura han dado origen al auge de lo que se llama capitalismo en el mal sentido de la palabra. Y este capitalismo, a su vez, es lo que explica el nacimiento, el desarrollo y la seducción del socialismo".

tuciones liberales es paralelo al ataque socialista y comunista. Aquí, por ejemplo, tenemos cómo un ensayista románticamente socialista, rabioso anticapitalista, en la Francia contemporánea, emplea la imaginación solidarista "en dirección al socialismo":

"Aquí podemos esperar que en sus tradiciones de comunidad aldeana o solidaridad popular, su sabiduría de la vida y sus tradiciones filosóficas y religiosas, algunos de los pueblos hoy aplastados puedan inventar un nuevo arte de producir, vivir, trabajar y decidir que saque a la luz lo que los jóvenes de tantos países comprendieron en 1968: el absurdo y viscoso abotagamiento de la sociedad capitalista moderna".<sup>218</sup>

Segundo, a los valores solidaristas, aunque tradicionalistas, antisocialistas y anticomunistas, no los pueden proteger ni mantener las instituciones solidaristas. Las instituciones solidaristas son inherentemente débiles y constituyen presa fácil para revolucionarios decididos.

Las maneras de pensar solidaristas son análogas a las socialistas. Ambas tienen raíces en hábitos de pensamiento agrarios. Ambas subestiman la creatividad de ejecutivos, inventores y comerciantes. Ambas subestiman la creatividad del individuo. Ambas imaginan demasiado fácilmente que lo individual es enemigo inherente de lo colectivo. Aunque el solidarismo alaba las estructuras mediadoras, las asociaciones y el principio de subsidiariedad (según el cual ningún cuerpo social más grande debe hacer lo que un cuerpo puede hacer por sí mismo), no comprende la función indispensable de las instituciones liberales en limitar el poder del Estado. En el solidarismo el Estado queda limitado por la doctrina, pero no por controles y equilibrios institucionales, y así, fácilmente se vuelca a la dictadura, la oligarquía y al gobierno fuerte desde arriba, incluso en nombre de valores solidaristas.

Los problemas inherentes del modelo de sociedad solidarista, o corporativista, como lo prefiere Pío XI, aparecen en las propias palabras del Papa. Con el fin de impedir la hostilidad entre capital y trabajo, el Papa desea recomendar un nuevo orden social y jurídico, basado en grupos orgánicos recién formados. Ve el mercado "como un campo donde dos ejércitos combaten".

"No se puede hablar de remedio perfecto, a menos que se elimine esta oposición y surjan miembros bien ordenados del cuerpo social: "grupos funcionales", que vinculen a los hombres, no de acuerdo con la posición que ocupan en el mercado laboral sino con las funciones diversas que realizan en la sociedad. Porque así como la naturaleza induce a los que viven

218 Michael Beaud, *A History of Capitalism 1500-980*, trad. Tom Dickman y Anny Lefebvre (New York: Monthly Review Press, 1983), p. 229.



próximos a unirse en municipalidades, así quienes ejercen el mismo oficio o profesión, económico o no, constituyen, por decirlo así, sociedades u organismos. A estos grupos de carácter autónomo muchos los consideran, cuando no esenciales a la sociedad civil, al menos un acompañamiento natural de ella".<sup>219</sup>

Aquí el Papa alude a la postura solidarista. Sin señalar cómo se puede hacer que esta visión funcione, Pío XI confía entonces en la previsión y espíritu público extraordinarios de los líderes:

"El orden, como bien lo define el Doctor Angélico, es la unidad que surge de la disposición apropiada de una pluralidad de objetos; de aquí que el orden social verdadero y auténtico exige a varios miembros de la sociedad, unidos por un vínculo común. Tal vínculo de unión proviene, por una parte, del esfuerzo común de empleadores y empleados del mismo "grupo", que juntan sus fuerzas para producir bienes o dar servicio; por otra parte, del bien común que todos los "grupos", unidos, deben promover, cada uno en su propia esfera, con armonía amistosa. Esta unión se tornará poderosa y eficaz en proporción a la fidelidad con que individuos y "grupos" desempeñen sus deberes profesionales y sobresalgan en ellos".<sup>220</sup>

Luego el Papa ve en "tiempos recientes" un nuevo experimento en "organización sindical y corporativista", al que alaba. El modelo respectivo parece que fuera España, Italia y América latina, aunque el Papa no lo dice cuando bosqueja la idea:

"Aquí el Estado otorga reconocimiento legal al sindicato, con lo que le confiere algunas de las características de un monopolio, porque en virtud de este reconocimiento sólo él puede representar respectivamente a obreros y empleadores, y sólo él puede concluir contratos de trabajo y convenios laborales. La afiliación al sindicato es optativa para todos; pero sólo en este sentido se puede decir que el sindicato es libre, puesto que la contribución al sindicato y demás impuestos especiales son obligatorios para todos los que pertenecen a una rama determinada, sean obreros o patrones, y los contratos laborales que elabora el sindicato legal son también obligatorios. Ciertamente que se ha declarado con autoridad que el sindicato establecido jurídicamente no impide la existencia de asociaciones gremiales o profesionales no reconocidas por la ley.

Las corporaciones se componen de representantes de los sindicatos de obreros o empleados del mismo oficio o profesión y,

219 *Quadragesimo anno*, 83.

220 *Ibid.*, 84.

como instrumentos e instituciones auténticos y exclusivos del Estado, dirigen y coordinan las actividades de los sindicatos en todos los asuntos de interés común.

Las huelgas y paros patronales están prohibidos. Si las partes en conflicto no pueden llegar a acuerdo interviene la autoridad pública.

Hace falta escasa reflexión para percibir ventajas en la institución que en resumen se describe así: colaboración pacífica de las clases, represión de las organizaciones y esfuerzos socialistas, la autoridad moderadora de un ministerio especial".<sup>221</sup>

El propio Pío XI divisa un problema en potencia. Era evidente en la Italia de Mussolini:

"Nos sentimos obligados a agregar que está en Nuestro conocimiento que hay quienes temen que el Estado esté reemplazando a la iniciativa privada, en lugar de limitarse a la ayuda y asistencia necesarias y suficientes. Se teme que el nuevo orden sindical y corporativista posea un carácter excesivamente burocrático y político, y que, pese a las ventajas generales mencionadas, corra el riesgo de servir intereses políticos particulares y no contribuya a la restauración del orden social y su mejoramiento".<sup>222</sup>

Contra este temor, el Papa no apela a ningún correctivo institucional. Para "alcanzar este último elevado propósito", escribe, "se necesita primero y por sobre todo lo demás, la bendición de Dios y, en segundo lugar, la cooperación de todos los hombres de buena voluntad". Pide a los católicos de competencia profesional, imbuidos de los principios del pensamiento social católico, que hagan funcionar el sistema.<sup>223</sup>

La tradición liberal tiene, en este momento, una conciencia más profunda de la índole pecaminosa, indigna de confianza y limitada de las personas individuales que lo que reconoce aquí el Papa. "En Dios confiamos", graba la tradición liberal en las monedas estadounidenses; pero el significado operativo de esa frase es "No en los hombres". Esto es, que hay que colocar controles y contrapesos institucionales aun contra "hombres de buena voluntad".

No parece que la historia de los modelos corporativistas y sindicalistas, a partir de 1931, haya cumplido las elevadas esperanzas de Pío XI. El solidarismo no ha logrado ofrecerle un conjunto articulado de instituciones con las cuales realizar sus nobles propósitos sin terribles abusos de autoridad. Cómo impedir los abusos de la autoridad ha sido el talón de Aquiles del pensamiento social cató-

221 Ibid., 92-95.

222 Ibid., 95.

223 Ibid., 96.

lico en la era moderna. Para resolver este problema es que se ha llegado, mediante pruebas y errores, a las instituciones liberales.

#### 4 La Segunda Guerra Mundial

Cinco años después de que Pío XI publicara la *Quadragesimo anno*, Benito Mussolini invadió Etiopía y Adolf Hitler se apoderó de la Renania. Poco después, Hitler entró en Austria y Checoslovaquia. Luego de firmar los acuerdos Ribbentrop-Molotov, Hitler y Stálin asaltaron brutalmente a Polonia en 1939. La guerra de las potencias del Eje en contra de la civilización liberal había comenzado. Hitler se jactó de que su Tercer Reich, destrozando a las sociedades liberales decadentes, duraría mil años.

Hasta Pearl Harbor, las voces aislacionistas dominaban la política de los Estados Unidos. Los abogados de la paz marchaban en los campus universitarios y el pacifismo resurgente se escuchaba con fuerza en las iglesias protestantes. Virtualmente solos, Reinhold Niebuhr y una pequeña banda de colegas lanzó, el 10 de febrero de 1941, un periódico nuevo, *Christianity and Crisis*, en cuya página editorial escribió:

"Ha ocurrido lo inconcebible. Estamos presenciando la primera revolución eficaz contra la civilización cristiana desde la época de Constantino.

La trágica ironía de la hora es que tantos de los hombres de los Estados Unidos a quienes más afecta esta revolución contra la civilización cristiana son, al parecer, los que menos conciencia tienen de sus consecuencias. La libertad de estos hombres para hablar y escribir depende de la existencia de cierto tipo de civilización. Y sin embargo hablan y actúan como si pensarán que, quienquiera gane, la religión como siempre y los negocios como siempre va a ser la orden del día en los Estados Unidos después de la guerra. Lo cierto es que si Hitler cumple sus designios declarados, no va a haber más religión como siempre, al menos en lo que a los cristianos se refiere".<sup>224</sup>

Justo antes de la invasión de Polonia, Pío XII, uno de los papas más eruditos y multifacéticos de la historia, sucedió a Pío XI. Durante la guerra, Pío XII procuró definir la participación que podría tener el mundo católico en la reconstrucción que podría seguir a la derrota del nacional socialismo y del poderío imperial japonés. En una larga serie de mensajes acerca de virtualmente todos los temas de interés social, defendió la dignidad de la persona humana contra la barbarie colectiva y proclamó las libertades políticas, económicas y personales. Preveía sociedades que surgían de los terrores de la opresión para construir nuevas instituciones de libertad con justicia.

224 Reinhold Niebuhr, "The Crisis", in *Christianity and Crisis* 1 (febrero 10, 1941): 1-2.

Su tono solía ser tradicional. Pero las urgentes necesidades del momento lo obligaron a pronunciar claras palabras de alabanza de la libertad que los papas sólo habían expresado con cautela desde la Revolución Francesa.

Haría falta una digresión demasiado larga para resumir el pensamiento social de Pío XII, extenso y complejo como era. Se convirtió en campeón de los partidos demócratacristianos de la postguerra y por primera vez puso el pensamiento social católico decisivamente del lado de la democracia. Don Luigi Sturzo, sacerdote italiano y especialista en ciencia política, obligado por papas anteriores a emigrar a los Estados Unidos, llegó a ser, con Pío XII, el fundador de la democracia cristiana en Italia.<sup>225</sup> Amintore Fanfani escribió *Catolicismo, protestantismo y capitalismo*<sup>226</sup> y Guido Gonella, que tuvo que pagar por ello en una cárcel fascista, escribió *El Papado y la paz mundial*, un manual de reconstrucción.<sup>227</sup> Grandes laicos católicos, Konrad Adenauer, Charles de Gaulle, Robert Schuman y Alcide de Gasperi se dispusieron a reconstruir sus naciones sobre una base moral nueva.

La destrucción de tantas naciones de Europa y Asia creó una sed mundial de instituciones de economía política merecedoras de la dignidad humana. El filósofo católico Jacques Maritain, quien había escrito brillantemente durante las horas más negras de la Segunda Guerra Mundial sobre los ideales de democracia que la Iglesia Católica debía abrazar, llegó a ser embajador de Francia ante el Vaticano, uno de los arquitectos de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y uno de los fundadores de la Unesco. John Courtney Murray, S. J. propuso una base en la ley natural católica para instituciones de libertad religiosa. John A. Ryan, de la Catholic University of America, ex asesor del presidente Franklin Delano Roosevelt, preparó argumentos brillantes en favor de una economía liberal comprometida con la libertad en justicia. Tales obras prepararon la base para el pensamiento social católico posterior a la Segunda Guerra Mundial.<sup>228</sup>

La experiencia del fascismo corporativista hizo caer en desgracia términos como "corporativismo" y "solidarismo". La descon-

225 Luigi Sturzo, *Church and State*, 2 tomos (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1962).

226 Amintore Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism* (1935: reedición, New York: Amo Press, 1972).

227 Guido Gonella, *The Papacy and World Peace* (London: Hollis and Carter, 1945).

228 La dimensión más olvidada del pensamiento católico es la actuación de los católicos estadounidenses. El Cardenal Gibbons ayudó a influir en León XIII para que diera cálido apoyo a los sindicatos. Charles Curran ha realizado un trabajo ímprobo al valorar algunos de los principales logros intelectuales de los estadounidenses, en *American Catholic Social Ethics: Twentieth Century Approaches* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1982).

fianza en los poderes del Estado coercitivo revigorizaron el ideal liberal del Estado limitado y democrático. Además, la sucesión de "milagros económicos" en Japón, Alemania Federal y otras naciones, con una combinación de principios económicos "liberales" y "sociales de mercado", revivieron la fama de los sistemas de gobierno democráticos combinados con economías de mercado y culturas pluralistas en lo espiritual. Para muchas personas, las antiguas rigideces ideológicas se habían suavizado con los rigores de la guerra y las duras necesidades de reconstruir sobre las ruinas. Muchos apenas podían olvidar el hambre y el frío del invierno de 1945 y 1946, inmediatamente después de la guerra. Encabezados por ensayistas tan diversos como John Dewey, en los Estados Unidos, y Wilhelm Roepke (*The Humane Economy*),<sup>229</sup> en Europa, muchos liberales otorgaron legitimidad a un "contrato social" que abarcaba las disposiciones de bienestar social para los necesitados. Muchos socialistas, especialmente los socialdemócratas, concedieron las ventajas de la propiedad privada, los incentivos diferenciados y los mecanismos de mercado. La brecha entre socialistas democráticos y capitalistas democráticos se estrechó considerablemente. Aquéllos tendían a favorecer iniciativas del sistema político, éstos, iniciativas del sistema económico y del sistema moral-cultural. Se comenzó a usar la frase ambigua, "economías mixtas".

Al mismo tiempo, los socialistas más doctrinarios y los liberales más activistas soltaron sus disputas doctrinales en el Tercer Mundo (como muy pronto se comenzó a llamarlo). La principal diferencia entre ellos era ésta: los liberales eran principalmente empresarios o profesionales, los socialistas eran principalmente intelectuales. El crecimiento del comercio internacional y de la industria hizo que el mundo fuera, como lo dice hoy la palabra precisa, visiblemente "interdependiente". Muchos intelectuales pusieron el análisis económico al servicio de demostrar cómo la pobreza de las naciones pobres, al menos de aquellas que habían progresado menos que otras (puesto que todas progresaron algo), se derivaba del crecimiento de las naciones ricas. En cuanto teoría económica, el socialismo fue derrotado en gran medida en el Primer Mundo, se tornó coercitivo en el Segundo Mundo y atrajo a las élites en el Tercer Mundo.

Fue en semejante torbellino de corrientes en conflicto que el Papa Juan XXIII, de pronto y sin aviso, convocó el Segundo Concilio Vaticano y llamó a más de dos mil obispos de todo el mundo a cuatro años de reuniones, todos los otoños, en Roma (1962-1965).<sup>230</sup> La Iglesia Católica descubrió su carácter universal. Los problemas del Primer Mundo eran, al parecer, menos cuestión de economía política que de renovación espiritual. No se podía hablar

229 William Roepke, *The Humane Economy*, trad. Elizabeth Henderson (Chicago: Regnery, 1960).

230 Véase Michael Novak, "Pope John's Session, 1962", *The Open Church* (New York: Macmillan, 1964), pp. 3-16.

de la "miseria creciente" de los obreros de Europa o de América del Norte a medida que se desplegaban los "milagros económicos" de la postguerra. La enseñanza social católica se volcó entonces a la economía política del desarrollo.

Para decirlo en términos casi demasiado simples, el Papa Juan XXIII destacó la parte política de la economía política e incorporó a la enseñanza católica oficial la tradición liberal de derechos humanos. Su sucesor, Paulo VI, ansioso de abocarse al "desarrollo de los pueblos", comenzó a acentuar la parte económica. En la euforia del aggiornamento todo parecía fácil. Un disimulado acento a las "visiones", incluso una recomendación de "pensamiento utópico", se deslizaron dentro del pensamiento social católico durante este lapso. Se prestó algo menos de atención a lo que realmente funciona. ¿Por qué algunos países "periféricos" del Tercer Mundo tuvieron éxito económico mientras otros tambaleaban? ¿Por qué las naciones del borde asiático oriental, tan desesperadamente pobres poco tiempo atrás, saltaron adelante de algunas naciones mucho más favorecidas por la naturaleza? El decenio que duró desde alrededor de 1965 hasta alrededor de 1975 se habrá de recordar por su entusiasmo. Como veremos, marcó una nueva era en el pensamiento social católico.

#### IV El Desarrollo de las Naciones: Juan XXIII y Paulo VI

"Aquel que tenga talento, cuide de no ocultarlo; aquel que tenga abundancia, se alce a la misericordia y la generosidad; aquel que tenga habilidad para manejar negocios, haga un esfuerzo especial por compartir su uso y utilidad con su prójimo".

San Gregorio el Grande  
(citado en *Rerum novarum*, 19 y *Mater et magistra*, 119)

Entrar en el mundo del Papa Juan XXIII es, para personas educadas en instituciones liberales, un gozo inmenso. Porque aquí uno encuentra apoyo claro y expreso a los conceptos de derechos (y deberes) humanos que están incorporados en las instituciones liberales. Las dos grandes aportaciones de Juan XXIII al pensamiento social católico son sus encíclicas *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963).

La primera valora el progreso social que ha alcanzado la humanidad en las generaciones recientes, lo alaba y expresa sus principales contribuciones en términos de conceptos católicos clásicos. Largos párrafos de este documento introducen conceptos de derechos humanos básicos dentro del discurso oficial católico con más claridad que nunca. Se reserva espacio también para tratar los problemas de desarrollo en el Tercer Mundo. El punto de vista que adopta el Papa Juan "el Bueno" es generoso, positivo, estimulante. No es tanto que culpe por faltas como que sopla suavemente sobre débiles brasas de bondad, como al hablar de la necesidad de ayuda de las

naciones desarrolladas a las subdesarrolladas, cuando dice que se siente "consolidado" por lo mucho que ya se está realizando.<sup>231</sup>

Al leer al Papa Juan XXIII uno no puede olvidar que fue campesino, con el robusto sentido común y el firme optimismo de quien conoce la alegría de la primavera que sigue a todo invierno. A comienzos de los años 60, además, una sensación de esperanza invadió al mundo. Se olvidaban ya las devastaciones de la Segunda Guerra Mundial en medio de los nuevos "milagros económicos". Los ideales de democracia y desarrollo eran jóvenes y luminosos. Este tan asombroso Papa aprovechó el momento y abruptamente convocó a Roma a todos los obispos del orbe para celebrar el Segundo Concilio Vaticano, abriendo la iglesia al mundo e inaugurando una era de insólita esperanza.

# 1 "La Prioridad de los Hombres como Individuos"

Al iniciar la *Mater et magistra*, el Papa Juan hace propios los tres "principios fundamentales de León XIII". Primero, "el trabajo, por cuanto es expresión de la persona humana, no puede de ningún modo considerarse como una mera mercancía". Porque el trabajo es el medio de toda vida humana para la gran mayoría de las personas. Es la actividad humana básica. Segundo, "la propiedad privada, incluso la de bienes productivos, es un derecho natural que todos poseen y que el Estado no puede de ningún modo suprimir". Pero este derecho, que fluye del carácter social de la naturaleza humana, exige que los propietarios tengan en cuenta el bienestar de los demás. Tercero, existe un derecho natural de los individuos para "entrar corporativamente en asociaciones, ya sea de obreros solos o bien de obreros y ejecutivos".<sup>232</sup>

Para Juan XXIII, éstas son las cosas fundamentales: trabajo, propiedad privada, derecho de libre asociación. Sobre ellos "se puede construir un orden socioeconómico sano". Tanto la "competencia sin regulación que defienden los llamados liberales", añade, "o la

231 Juan XXIII, *Mater et magistra*, 182-183: "Vemos con profunda satisfacción que los hombres católicos, ciudadanos de las naciones menos desarrolladas, son en su mayoría los primeros en apoyar los esfuerzos de sus países por progresar económica y socialmente de acuerdo a su capacidad. . . Además, observamos que los ciudadanos católicos de las naciones más ricas despliegan esfuerzos intensos por asegurar que la ayuda que sus propios países dan a las naciones necesitadas se aplique cada vez más al progreso económico y social. En tal sentido, es digno de encomio que todos los años se ayude cada vez más a los jóvenes de África y Asia, de diversas maneras, para que puedan realizar estudios literarios y profesionales en las grandes universidades de Europa y América. Lo mismo vale para el gran cuidado que se ha puesto en capacitar para todas las responsabilidades de su cargo a hombres dispuestos a viajar a zonas menos desarrolladas y allí ejercer su profesión y cumplir sus obligaciones".

232 *Ibid.*, 18.

lucha de clases en el sentido marxista son totalmente opuestas a la enseñanza cristiana y también a la naturaleza misma del hombre".<sup>233</sup> El Papa piensa que "los llamados liberales" son amorales. Al parecer, piensa que la comprensión católica de la persona humana y de la naturaleza humana social es la verdadera comprensión liberal.

La propia comprensión liberal del Papa queda muy en claro cuando desarrolla a su manera el pensamiento de León XIII:

"Las actividades precautorias de las autoridades, públicas en el campo económico, aunque extensas y penetrantes, deben ser tales que no sólo eviten coartar la libertad de los particulares, sino que la aumenten, siempre que los derechos básicos de cada cual se conserven intactos. Entre ellos están el derecho y el deber de cada individuo de suministrar los requisitos indispensables para la vida, para sí mismo y las personas a su cargo. Esto significa que cualquiera sea el sistema económico, permita y facilite a cada individuo la oportunidad de ocuparse en una actividad productiva".<sup>234</sup>

Este pasaje es maravilloso por tres motivos. Limita estrictamente al Estado. Faculta al individuo e insiste en que confíe en sí mismo. Establece la relación de libertad individual y actividad productiva.

Además, el Papa señala claramente la base de su argumento en la práctica efectiva (o, como les gusta decir a los marxistas, en la praxis):

"La experiencia, de hecho, muestra que donde falta la iniciativa privada de los individuos prevalece la tiranía política. Además, se produce mucho estancamiento en diversos sectores de la economía y por tanto escasean bienes de consumo y servicios de toda índole, íntimamente relacionados con las necesidades del cuerpo y más especialmente con las del espíritu. No cabe duda de que la obtención de dichos bienes y servicios ofrece notable oportunidad y estímulo para que los individuos ejerciten su iniciativa y laboriosidad".<sup>235</sup>

El Papa se refiere a la notable "multiplicación de relaciones sociales" en nuestra época liberal. No es una época de individuos aislados solamente sino de una cantidad creciente de dependencias e interrelaciones, que acarrearán "numerosos servicios y ventajas".

"Permite, en el hecho, la satisfacción de muchos derechos per-

233 Ibid., 23 (cursiva en el original).

234 Ibid., 55.

235 Ibid., 57.



sonales, en especial los de la vida económica y social; ellos se relacionan, por ejemplo, con las necesidades mínimas de la vida humana, los servicios de salud, la ampliación y profundización de la educación elemental, con una capacitación más apta de destrezas, con la vivienda, el trabajo, el tiempo libre y la recreación adecuados... los individuos están en situación de participar en los acontecimientos humanos en escala mundial".<sup>236</sup>

Aquí el Papa ofrece un bello concepto del bien común: "la sumatoria de aquellas condiciones del vivir social, por las cuales el hombre está capacitado para alcanzar con mayor plenitud y prontitud su propia perfección".<sup>237</sup>

De aquí se desprende que la "riqueza nacional" de cualquier pueblo no se estima tanto por el producto nacional bruto ni por el ingreso per cápita, "como por la distribución de bienes en conformidad con normas de justicia, de modo que cada miembro de la comunidad pueda desarrollarse y perfeccionarse".<sup>238</sup> Esta es la norma de igualdad de oportunidad.

Un texto importantísimo viene un poco más adelante. Marca una nueva etapa en el pensamiento social católico al destacar, como nunca antes, la importancia de la producción:

"Se debe observar la justicia no solamente en la distribución de la riqueza sino también respecto de las condiciones en las cuales el hombre realiza una actividad productiva. Hay, en verdad, una necesidad innata de la naturaleza humana que exige que los hombres que realizan una actividad productiva tengan oportunidad de asumir responsabilidad y perfeccionarse por sus esfuerzos".<sup>239</sup>

Con este texto, el Papa Juan XXIII pasa del acento clásico en la justicia distributiva a la que podría denominarse "justicia productiva". Además, ve el vínculo entre libertad, responsabilidad personal, autorrealización y actividad productiva. No podría decirlo con más claridad. La sociedad no es un hormiguero ni una colmena. El párrafo siguiente agrega:

"En consecuencia, si la organización y la estructura de la vida económica son tales que la dignidad humana de los trabajadores se vea comprometida, o su sentido de responsabilidad debilitado, o se suprima su libertad de acción, entonces juzgamos que ese orden económico es injusto, aun cuando produzca

237 Ibid., 65.

238 Ibid., 74.

239 Ibid., 82.

grandes cantidades de bienes, cuya distribución se ajuste a las normas de justicia y equidad".<sup>240</sup>

El Papa comprende también la importancia de una amplia base económica de "predios pequeños y medianos en la agricultura, en las artes y oficios, en el comercio y la industria". Alienta las "cooperativas" y pide que las "empresas de tipo familiar" tengan salvaguardias y estímulos especiales. De la ciencia y la tecnología surgen constantemente condiciones nuevas, señala, lo mismo que de "las cambiantes necesidades y preferencias de los consumidores".<sup>241</sup> Hay que dejar margen para la flexibilidad y adaptación que los propios artesanos realicen creativamente.

En años recientes, la propiedad se ha separado de la gestión y hay un nuevo tipo de profesional que tiene en mayor estima el ingreso que la propiedad. Es, dice el Papa, "un adelanto en la civilización", pues demuestra el elevado valor espiritual del trabajo y la índole servicial de los bienes de capital.<sup>242</sup> Empero, el derecho a la propiedad privada es "permanentemente válido".

"En verdad, está arraigado en la naturaleza misma de las cosas, por lo cual sabemos que los hombres como individuos son previos a la sociedad civil y, por tanto, que la sociedad civil ha de dirigirse hacia el hombre como su fin. En verdad, será en vano reconocer el derecho de los particulares de actuar libremente en asuntos económicos, a menos que se les dé al mismo tiempo la oportunidad de elegir y usar libremente las cosas necesarias para el ejercicio de este derecho. Además, la experiencia y la historia atestiguan que donde los regímenes políticos no permiten a los particulares la posesión de bienes productivos, el ejercicio de la libertad humana se viola o se destruye por completo en asuntos de primera importancia. Así queda en claro que en el derecho de propiedad el ejercicio de la libertad encuentra tanto una salvaguardia como un estímulo".<sup>243</sup>

Luego sigue el texto del cual tomé el título de esta obra:

"Esto explica el hecho de que los grupos sociopolíticos y asociaciones que procuran conciliar la libertad con la justicia dentro de la sociedad, y que hasta hace poco no sostenían el derecho de propiedad privada en los bienes productivos, ahora, iluminados por el curso de los acontecimientos sociales, han modificado sus ideas y están realmente dispuestos a aprobar este derecho".<sup>244</sup>

240 Ibid., 83.

241 Ibid., 84, 85, 87.

242 Ibid., 104-108.

243 Ibid., 109.

El Papa Juan insta a pagar salarios más altos a los trabajadores, para permitir que "ahorren con mayor prontitud y así alcancen cierta categoría de propietarios".<sup>245</sup>

El Papa Juan no se cansa de pedir cooperación, colaboración, preocupación mutua, generosidad de corazón. Un texto brillante cierra este capítulo. Hoy la actividad del Estado se amplía cada vez más, pero ni por derecho ni por su propia capacidad podrá desplazar la responsabilidad social de la propiedad privada ni satisfacer todas las necesidades que los seres humanos deben satisfacer.

"Por tanto, siempre hay amplio margen para la acción humanitaria de los particulares y para la caridad cristiana. Por último, es evidente que al estimular esfuerzos relativos al bienestar espiritual, el trabajo que hagan los hombres como individuos o los grupos cívicos privados tiene más valor que el que realicen las autoridades públicas".<sup>246</sup>

Volviéndose al desarrollo internacional, el Papa ve claramente que "muchas naciones con diversas dotes no han adelantado de manera idéntica en sus asuntos económicos y sociales".<sup>247</sup> Aquellas que han adelantado más, señala con alegría, deben ayudar y están ayudando a aquellas que han adelantado menos. Insta a las naciones más poderosas a que cuiden "que los ciudadanos de países menos desarrollados, al prestar atención a asuntos económicos y sociales, además de los asuntos culturales, sientan que son ellos los responsables principales de su propio progreso. Porque el ciudadano tiene un sentido de su propia dignidad cuando contribuye la mayor parte al adelanto de sus propios asuntos".<sup>248</sup> Evitar la dependencia, dicho en forma positiva, confiar en sí mismo, es esencial para la dignidad humana. Aquí el principio de la confianza en sí mismo, para personas como para naciones, comienza a hacerse cada vez más destacado en el pensamiento social católico.<sup>249</sup>

"Por tanto también quienes confían en sus propios recursos e iniciativa deben contribuir lo mejor que puedan al ajuste equitativo de la vida económica en su propia comunidad. Más aún, quienes detentan autoridad deben favorecer y ayudar a la empresa privada de acuerdo con el principio de subsidiariedad, con el fin de permitir que los particulares realicen todo cuanto sea viable".<sup>250</sup>

246 Ibid., 120.

247 Ibid., 122.

249 Véase Roger Heckel, *Self-Reliance* (Vatican City: Pontifical Commission "Iustitia et Pax", 1978), pp. 4-6.

250 *Mater et magistra*, 152 (cursiva en el original).

Los desarrollados deben ayudar a los subdesarrollados; los ricos, a los pobres. Pero las causas de la pobreza y el hambre residen "en el estado primitivo de la economía". Para remediarlo hace falta instrucción en destrezas, por las cuales los pobres puedan "adquirir el capital con el cual promover el crecimiento económico mediante arbitrios acordes con nuestros tiempos". Señala la ayuda que ya han proporcionado los consejos internacionales, Estados, empresas privadas, bancos y "las grandes universidades de países más desarrollados". Los ciudadanos particulares ya "hacen préstamos a estos países para que puedan iniciar diversos programas calculados para aumentar la producción. Nos complace aprovechar esta oportunidad para alabar debidamente tan generosa actividad".<sup>251</sup> El Papa insta a acrecentar dicha actividad.

Cuando una nación adelanta en ciencia, tecnología y vida económica, no cabe duda de que "se ha hecho un gran aporte a la civilización". No son éstos, por cierto, los bienes más altos, son sólo instrumentos para conseguir esos bienes.<sup>252</sup> Además, aun estos instrumentos dependen de la fecundidad de la mente divina y de la mente humana:

"Dios, en Su bondad y sabiduría, por una parte ha dado a la naturaleza una capacidad productiva casi inagotable y, por otra, ha dotado al hombre de tal ingenio que, mediante el uso de medios adecuados, puede aplicar los recursos de la naturaleza a las necesidades y requisitos de la existencia. . . Además, los adelantos que se han hecho hasta aquí en ciencia y tecnología ofrecen para el futuro una promesa casi ilimitada en tal sentido".<sup>253</sup>

Cerca del final de su carta, Juan XXIII llega a un principio cardinal sobrecogedor del pensamiento social católico "por siempre válido".

"El sentido cardinal de esta enseñanza es que los hombres como individuos son necesariamente el fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales. Nos referimos a los seres humanos en cuanto son sociales por naturaleza, y están elevados a un orden de existencia que trasciende la naturaleza y la subyuga".<sup>254</sup>

La primera oración parece el principio cardinal del liberalismo. La segunda cuida de colocarlo en el contexto de la naturaleza social y trascendente del hombre. El principio cardinal del liberalismo no

251 Ibid., 163,165.

252 Ibid., 175.

253 Ibid., 189.

254 Ibid., 219 (cursiva agregada).

queda negado tanto como comprendido dentro de un marco social y trascendente. El Papa se refiere conscientemente a su propio esfuerzo de síntesis: "Éstos principios concuerdan con la naturaleza de las cosas y las cambiadas condiciones de la vida social del hombre, y con el genio especial de nuestros días. Además, estas normas pueden ser aprobadas por todos".<sup>255</sup>

Casi todas ellas, en el hecho, han quedado codificadas en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre aceptada por las Naciones Unidas en 1948. Con toda propiedad, pues, quince años después de la Declaración, en su segunda gran carta, *Pacem in terris*, el Papa Juan XXIII incorpora virtualmente todos esos principios, muchos de ellos tomados casi directamente de la Carta de Derechos de los Estados Unidos, al patrimonio universal de la Iglesia.

## 2 Finalmente, la Carta de Derechos

La primera parte de la nueva encíclica, aclamada en todo el mundo por su tono de franqueza y colaboración mutua, reza casi como un comentario sobre un derecho humano básico tras otro. El primerísimo principio, fundamento de los demás, entró en la historia mediante la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Pero dista mucho de discordar con la visión católica de la persona humana, heredada de los Evangelios y de la reflexión sistematizada de personas como Santo Tomás de Aquino.<sup>256</sup>

"Toda sociedad humana, si ha de ser bien ordenada y productiva, debe colocar como fundamento este principio: que cada ser humano es una persona, esto es, que su naturaleza está dotada de inteligencia y libre albedrío. En virtud de ello, tiene derechos y deberes que le son propios y que fluyen directa y simultáneamente de su naturaleza misma. Estos derechos son por ende universales, inviolables e inalienables".<sup>257</sup>

Tan conocidos son estos materiales, efectivamente, que sería tedioso enumerar nada más los derechos que el Papa organiza lógicamente: el derecho a la vida, libertad de conciencia, derecho de fundar una familia (con derechos y deberes iguales para hombre y mujer), el "derecho natural de libre iniciativa en el campo económico y el derecho de trabajar", el derecho a condiciones de trabajo humanitarias y a un salario vital, el derecho de reunión y asociación, y de-

255 Ibid., 22.

256 El Papa se basó también en *Christianity and Democracy*, de Maritain, trad. Doris C. Anson (New York: Charles Scribner's Sons, 1941); *Man and the State* (Chicago: University of Chicago, 1951); *The Person and the Common Good*, trad. John J. Fitzgerald (New York: Charles Scribner's Sons, 1941) y la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, uno de cuyos autores fue Jacques Maritain.

257 Juan XXIII, *Pacem in terris*, 9.

más. Todo derecho humano fundamental impone una obligación correspondiente, y así se enumeran también los deberes. Se destaca el papel que cumple "una gran diversidad de grupos y organismos intermedios" en hacer que la libertad sea real.

Nuestra época, dice el Papa, tiene tres características: las clases obreras han ganado terreno paulatinamente en la vida económica, política y cultural; más rápidamente en naciones con una tradición cristiana que en otras, las mujeres están tomando parte en la vida pública; por último, "el mundo moderno, comparado con el pasado reciente, ha tomado un aspecto enteramente nuevo en el campo de la vida social y política. Pues como todos los pueblos han alcanzado la independencia o están en vías de alcanzarla, pronto ya no existirá un mundo dividido en pueblos que rigen a otros y pueblos que están sujetos a otros".<sup>259</sup> En la visión que el Papa Juan tiene de la historia, ella está llevando a los seres humanos a comprender su interdependencia, la necesidad de la verdad, las bendiciones de la libertad, los beneficios mutuos de la justicia y la acción de la caridad.<sup>260</sup> La historia moderna, que comenzó en el materialismo, está revelando las fuentes interiores de la naturaleza humana.

La dignidad humana, por ejemplo, exige que los individuos tengan derecho a "elegir quiénes han de gobernar el Estado, decidir la forma de gobierno y determinar tanto la manera en que se ha de ejercer la autoridad como los límites de ésta". Conocedor de las diversas circunstancias del mundo de 1963, el Papa sabe que la democracia no se puede imponer por fiat, pero cuida de añadir: "Es claro, pues, que la doctrina que hemos establecido concuerda plenamente con todo régimen auténticamente democrático".<sup>261</sup>

Así se da a una institución liberal, con claridad meridiana, la aprobación papal largamente diferida. Otra viene en seguida. El deber del Estado consiste en facultar a los individuos y a sus instituciones intermedias.<sup>262</sup>

"Porque hay que retener siempre este principio; que la actividad estatal en el campo económico, cualquiera sea su amplitud y profundidad, no se debe ejercer de manera tal que coarte la libertad de iniciativa personal de cada uno. En cambio debe procurar ampliar esa libertad todo lo posible, mediante la protección real de los derechos personales esenciales de todos y cada uno de los individuos".<sup>263</sup>

En los párrafos siguientes el Papa Juan también alaba la separación de poderes: Legislativo, Judicial y Ejecutivo, la que "está de

258 Ibid. 24.

259 Ibid. 42.

260 Ibid. 45.

261 Ibid. 52.

262 Ibid. 64.

263 Ibid. 65. Juan XXIII cita su encíclica anterior *Mater et Magistra*, 428.

acuerdo con las demandas innatas de la naturaleza humana".<sup>264</sup> La "tarea suprema" que toca a los funcionarios del gobierno, dice, es la de "reconocer", respetar, conciliar, proteger y promover los derechos y deberes de los ciudadanos".<sup>265</sup>

La unidad de todos los seres humanos en una sola familia humana ha existido siempre, pero los cambios profundos en la vida moderna hacen la interdependencia humana visible para todos y exigente. Hoy ninguna nación vive, ni puede vivir, en el aislamiento.<sup>266</sup> Esta situación necesita cierta expresión objetiva en instituciones mundiales. Pero toda autoridad pública de la comunidad mundial "debe tener como su objetivo fundamental el reconocimiento, respeto, salvaguardia y promoción de los derechos de la persona humana".<sup>267</sup>

Este acento en la persona humana es también liberal. Establece un criterio para las instituciones internacionales que las sociedades colectivas, que tratan al individuo como un medio, no pueden satisfacer. Como es característico, el Papa Juan evita la polémica.

En la parte última y pastoral de la *Pacem in terris*, el Papa Juan anima a los católicos a que sean abiertos, corteses y cooperadores en empresas prácticas, aun con quienes, en cuanto a filosofía o principios, pudieran estar en desacuerdo. Esta actitud de apertura impresionó mucho en su época. El partido demócrata cristiano italiano intentaba en ese momento una apertura a sinistra, una apertura a la izquierda, aliado con partidos de izquierda. Los Estados Unidos y la URRS se disponían a entrar en la era de la "distensión". El movimiento ecuménico florecía de modo sin precedentes. El aire estaba lleno de esperanza. . . y de alarma. Circulaba el cuento: "Hoy hasta Satanás debe ser tratado como a un hermano separado".

El Papa Juan XXIII trazó una distinción importante entre "enseñanzas filosóficas" y "movimientos históricos", y sostuvo que mientras aquéllos son siempre los mismos, éstos se sujetan con frecuencia a adaptaciones sanas que contienen "elementos positivos y dignos de encomio".<sup>268</sup> Reservó a la autoridad eclesiástica la facul-

264 *Pacem in terris*, 67-69.

265 *Ibid.*, 77.

266 *Ibid.*, 130-135.

267 *Ibid.*, 139.

268 *Ibid.*, 159: "Cabe tener presente, además, que tampoco se pueden identificar las enseñanzas filosóficas falsas relativas a la naturaleza, origen y destino del universo y del hombre, con movimientos históricos que tienen fines económicos, sociales, culturales o políticos, ni aun cuando esos movimientos hayan tenido su origen en dichas enseñanzas, y se haya inspirado y todavía se inspiren en ellas. . . Esto es así porque las enseñanzas, una vez elaboradas y definidas, permanecen siempre iguales, en tanto que los movimientos, que trabajan en situaciones históricas en constante evolución, no pueden sino dejarse influir por ellas ni evitar, por tanto, estar sujetos a cambios, incluso profundos. Por último, ¿quién podrá negar que tales movimientos, en cuanto concuerdan con los dictados de la ra-

tad para juzgar casos concretos de tales alianzas prácticas.<sup>269</sup> Pero, haciendo uso de dichas distinciones, muchos católicos se sintieron nuevamente en libertad de participar en diálogos "cristiano-marxistas", de colaborar en frentes populares y de apoyarse en "el análisis marxista" en la práctica, aun cuando rechazaban "el marxismo como filosofía de vida".

Sin juzgar los acontecimientos posteriores de esta índole, en especial en el Tercer Mundo, observemos que el Papa Juan XXIII aplicaba de hecho el mismo principio respecto de las instituciones liberales. Sin aceptar el liberalismo como postura filosófica, tomó concepto tras concepto de la vida institucional liberal. El principio fundamental del marxismo no es la dignidad y los derechos de la persona como individuo. Este es el principio fundamental que caracteriza a las instituciones liberales.

Con todo, hay un tema que persigue a un liberal norteamericano, formado por Rheinhold Niebuhr, al leer al Papa Juan XXIII. Es un hombre demasiado bueno. Casi nunca describe la proclividad humana al pecado ni el mal humano. Escribe con placidez y racionalidad, con generosidad y optimismo, viendo las mejores posibilidades en todo. La determinación de rechazar los males peores no queda tan en claro. Pero el Papa Juan no era utópico. En *Mater et magistra* advierte contra el pretexto de buscar lo mejor mientras se descuida el bien que se puede hacer.<sup>270</sup> En *Pacem in terris* advierte que "la ley de la vida" es "proceder paulatinamente". Incluso reconoce, en una parte, un dato básico del realismo liberal: que "en cada uno hay enraizado un amor instintivo y desmesurado por sus propios intereses".<sup>271</sup> Pero de ello sólo concluye, en esa parte, que "es difícil a veces discernir las demandas de la justicia en una situación dada". Con todo, su tratamiento de la necesidad práctica de

zón verdadera e interpretan las aspiraciones legítimas de la persona humana, contienen elementos positivos y dignos de aprobación?"

269 Véase también *Mater et magistra*, 239: "Pero en el ejercicio de las funciones económicas y sociales los católicos entran a menudo en contacto con hombres que no comparten su visión de la vida. En tales ocasiones, los católicos deben poner especial cuidado en ser consecuentes y no transigir en asuntos en que la integridad de la religión o la moral se viera perjudicada. Asimismo, en su conducta deben sopesar las opiniones de los demás con la cortesía debida y no medirlo todo a la luz de sus propios intereses. Deben estar dispuestos a participar sinceramente en todo lo que sea naturalmente bueno o conducente al bien. Si, de hecho, ocurre que en tales asuntos las autoridades sagradas han dispuesto o decretado alguna cosa, es evidente que los católicos han de obedecer con prontitud este dictamen. Porque es deber y derecho de la Iglesia no sólo el de salvaguardar los principios relativos a la integridad de la religión y la moral, sino también el de pronunciarse con autoridad cuando se trata de poner en práctica dichos principios".

270 Ibid., 238.

271 *Pacem in terris*, 229.



contar con instituciones liberales, contra la tiranía del Estado puede demostrar quizá que su propio sentido del mal, aun mantenido, por decirlo así, entre bambalinas, era operativo en sus juicios.

Al Papa Juan XXIII se le recordará por mucho tiempo como el "Papa Juan el Bueno". Oficialmente abrazó lo esencial de las instituciones liberales de derechos humanos y desarrollo económico mucho más íntimamente que ninguno de sus predecesores.

### 3 El Mundo está Enfermo: Paulo VI

Cuando Juan XXIII murió, repentinamente, mientras el Concilio Vaticano Segundo que había convocado seguía reunido, Paulo VI fue coronado Papa el 29 de junio de 1963. Hombre tan delgado, nervioso, ansioso y melancólico como el Papa Juan había sido macizo, plácido, lleno de humor y de ingenio, Paulo VI estaba bien preparado para el papado. Había sido protegido de Pío XII, formó parte de la Secretaría de Estado del Vaticano y ganó fama notable como pastor moderno, urbano, en su calidad de Cardenal Arzobispo de Milán.

No obstante, el mundo de su propio pensamiento social, expresado en las encíclicas *Populorum progressio*, de 1967, y *Octogésima adveniens*, de 1971, es muy distinto del de Juan XXIII. Los principios fundamentales no cambian; pero el tono de Paulo VI titubea entre el pesimismo y la esperanza utópica, en tanto que su interpretación de la realidad contemporánea se torna más sombría. Paulo VI se acerca más a Pío XI que a Juan XXIII y, en cierto modo, su pensamiento interrumpe el realismo sostenido que fluye desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II hoy.

Al aparecer justamente cuatro años después que la *Pacem in terris*, la *Populorum progressio* surge como elaborada por un equipo totalmente nuevo de pensadores sociales.<sup>272</sup> Hace su aparición una nota sombría, incluso amargamente acusadora, y defensiva acerca de los logros del occidente cristiano. El horizonte de la *Populorum progressio* ya no es Europa sino el mundo en desarrollo. Este horizonte no es nuevo, puesto que Juan XXIII lo penetró por primera vez; pero se introduce una impresión de culpabilidad.

Además, el documento carece de cierta humildad. Si bien alaba la labor de los misioneros católicos en todo el mundo, Paulo VI se muestra algo defensivo respecto de los errores que algunos de ellos hubieran podido cometer al imponer modelos culturales occidentales. Pero al hacer del desarrollo su tema principal, ni una sola vez considera la larga hostilidad del papado hacia las nociones de progreso y desarrollo. Tampoco reconoce la acción de aquellas nacio-

272 La importancia que se dio al Tercer Mundo en *Populorum progressio* hizo participar en la preparación de la encíclica a intelectuales especialistas en desarrollo económico. Son dignos de mención especial Louis Lebreton, O. P., Barbara Ward y George Jarlot.

nes, culturas y movimientos filosóficos que echaron a andar el desarrollo. En cierto sentido, la *Populorum progressio*, es un esfuerzo sostenido para enfrentar la marea revolucionaria que la obra de Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* había desatado en 1776. Fue Smith, al fin y al cabo, quien primero vislumbró las posibilidades de un mundo interdependiente y del desarrollo mundial, una visión de todas las naciones unidas apaciblemente mediante la ley y el comercio productivo. El propio Smith era deísta-cristiano, humanista, lo mismo que muchos de los que se abocaron a realizar su visión.

Tres rasgos de la *Populorum progressio* marcan el alejamiento de Paulo VI del tono que había fijado Juan XXIII. Primero viene el anuncio que espanta: "El mundo está enfermo" (Párr. 66). Luego viene la insinuación de que las naciones pobres del mundo se alzarán iracundas en contra de las naciones desarrolladas. Es cierto que Paulo VI rápidamente desaconseja la revolución e incluso las esperanzas utópicas; pero parece que imagina una relación casi causal entre el desarrollo de unos y el subdesarrollo de otros. Tercero viene el llamado a nuevas formas de gobierno en el mundo. Aquí la lógica de Paulo VI es abstracta; no toma en cuenta los ideales políticos de la Unión Soviética, sus satélites, China y otras potencias cuyas visiones declaradas de justicia y de paz están muy distantes de la visión de derechos humanos y desarrollo que bosquejó Juan XXIII en su *Pa-cem in terris*.

La actitud de Paulo VI frente al liberalismo, al que menciona expresa o tácitamente varias veces, continúa ambivalente. Cada mención explícita está erizada de hostilidad; pero las alusiones tácitas llaman la atención a los logros humanitarios en las sociedades liberales, y se insta a que se apliquen los mismos logros en las naciones en desarrollo. Véanse primero las referencias hostiles.

Luego de defender la propiedad privada y el libre comercio como derechos, si bien subordinados a las exigencias de justicia y caridad,<sup>273</sup> Paulo VI distingue entre industrialización y liberalismo. Encomia la introducción de la industria, por ser necesaria al crecimiento económico y al progreso humano, y como signo de desarrollo humano; dice a los seres humanos que desentrañen los secretos de la naturaleza gracias a su labor persistente y a su inteligencia creativa. Alaba la inclinación creciente por la investigación y el descubrimiento, la capacidad para correr riesgos, la "audacia en las empresas", la generosidad y el sentido de responsabilidad. Tales parece que son los ideales subyacentes de las instituciones liberales.

Inmediatamente, sin embargo, Paulo VI da latigazos negativos:

"Pero es lamentable que sobre estas nuevas condiciones de la sociedad se haya construido un sistema que ve en la ganancia el motivo clave del progreso económico, en la competencia la

273 Paulo VI, *Populorum progressio*, 22, 23.

ley suprema de la economía y en la propiedad privada de los medios de producción un derecho absoluto que no tiene límites ni conlleva una obligación social correspondiente. Este liberalismo sin trabas conduce a la dictadura que bien denunció Pío XI como origen del "imperialismo internacional del dinero". No se puede condenar con demasiada fuerza dichos abusos al recordar una vez más que la economía está al servicio del hombre. Pero si bien es cierto que un tipo de capitalismo ha sido la fuente de sufrimientos excesivos, injusticias y conflictos fratricidas cuyos efectos perduran todavía, también sería un error atribuir a la industrialización misma males que pertenecen al triste sistema que la acompañó. Al contrario, hay que reconocer en toda justicia la contribución irremplazable que ha hecho la organización del trabajo y la industria a lo que ha logrado el desarrollo".<sup>274</sup>

Este "triste sistema" se debe comparar con sus alternativas históricas, tanto en el siglo XIX como en el XX.

Los tres términos que Paulo VI menciona: ganancia, competencia y la propiedad como derecho absoluto, exigen mayor consideración que la que ofrece esta encíclica. ¿No es la ganancia otro nombre del progreso económico? Un sistema que no produce riqueza nueva está estancado o bien en declinación. ¿No es la competencia mejor que el monopolio de Estado? ¿No es un universo de Estados relativamente capaces de confiar en sí (aunque interdependientes) mejor que el "imperialismo internacional"? ¿Acaso John Locke, Adam Smith y John Stuart Mill, y una pléyade de pensadores liberales, no justificaron la propiedad privada por su servicio al bien común y, por tanto, como derecho relativo? ¿Acaso la historia de las instituciones liberales en sociedades liberales no ha sido una historia de trabas crecientes al sistema económico, tanto mediante reformas políticas eficaces (como el Estado benefactor) como con instituciones moral-culturales libres y críticas? Parece que Paulo VI supone que "liberalismo" significa única y exclusivamente un individualismo radical, materialismo y lucha darwiniana.

Más adelante, en un pasaje relativo a la equidad en las relaciones-comerciales, Paulo VI asevera que las naciones en alto grado industrializadas exportan principalmente bienes manufacturados, en tanto que los países cuyas economías están menos desarrolladas tienen sólo alimentos, fibras y otras materias primas para vender.<sup>275</sup> Aun en 1967, semejante afirmación era más válida en relación a una época anterior que con la actual. Canadá, los Estados Unidos, Australia e incluso las naciones del Mercado Común Europeo exportan enormes cantidades de alimentos, fibras, carbón, madera y otras ma-

274 Ibid., 26.

275 Ibid., 57.

terias primas.<sup>276</sup> Con más frecuencia en los años 80 que en 1967, se producen en las naciones en desarrollo bienes manufacturados de muchas clases (textiles, calzado, acero, artículos electrónicos), amenazando las industrias básicas de los países industrializados. Pasando por alto estas realidades, Paulo VI se abalanza otra vez a condenar el "liberalismo":

"En otras palabras, la regla del libre comercio, por sí sola, ya no es capaz de regir las relaciones internacionales. Sus ventajas son ciertamente evidentes cuando las partes interesadas no se ven afectadas por desigualdades excesivas de poder económico; es un incentivo al progreso y recompensa para el esfuerzo. Por eso es que los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero la situación no es la misma cuando las condiciones económicas difieren demasiado de un país a otro; los precios que se fijan "libremente" en el mercado pueden producir resultados injustos. Hay que reconocer que es el principio fundamental del liberalismo, como regla del intercambio comercial, lo que aquí se pone en duda".<sup>277</sup>

En el hecho, no obstante, lo que parece que Paulo VI exige se modifica drásticamente. Por una parte, pide a las naciones industrializadas que no abandonen el libre comercio sino, más bien, que desistan del proteccionismo que cierra sus mercados a los bienes producidos a menor precio en el mundo en desarrollo.<sup>278</sup> Por otra, reconoce que las sociedades liberales ya han hecho ajustes en sus propias economías para mantener una suerte de equilibrio progresivo. Así añade de inmediato:

"Además, esto lo han comprendido las propias naciones desarrolladas, las que, mediante medidas adecuadas, procuran restablecer dentro de sus economías un equilibrio que la compe-

276 "Materias primas y algunos productos alimenticios tropicales vienen de los países pobres a los países ricos. Pero los proveedores más grandes de trigo, cereales de forraje, carbón, madera y celulosa, y fibra de algodón son los dos países norteamericanos: los Estados Unidos y Canadá. Si formar parte del Tercer Mundo consiste en cortar árboles y suministrar alimentos y productos naturales, los Estados Unidos y Canadá son, lejos, los primeros países del Tercer Mundo y en tal calidad debían votar en las Naciones Unidas. La empresa comercial, por cierto, ha retrocedido mucho en importancia relativa". John Kenneth Galbraith, "The Defense of the Multinational Company", *Harvard Business Review* 56 (marzo/abril 1978):85.

277 *Populorum progressio*, 22, 23.

278 Véase Edoardo Roviato, "Intervention of Archbishop Edoardo Roviato, Head of the Holy See Delegation to Unctad VI", *International Economic: Interdependence and Dialogue* (Vatican City: Pontifical Commission "Iustitia et Pax", 1984), p. 9.

tencia, si se deja actuar, tiende a comprometer. Así ocurre que estas naciones a menudo apoyan su agricultura a costa de sacrificios impuestos a sectores más favorecidos económicamente. De modo similar, para mantener las relaciones comerciales que se desarrollan entre ellos, en especial dentro de un mercado común, la política financiera, fiscal y social de estas naciones procura restablecer oportunidades comparables a industrias en competencia que no prosperan en igual medida".<sup>279</sup>

Es claro, por tanto, que Paulo VI no está en favor de abolir la institución del mercado competitivo. En vez, apela a soluciones ya practicadas en sociedades liberales.

"Lo que vale para una economía nacional o entre países desarrollados vale también en las relaciones comerciales entre naciones ricas y naciones pobres. Sin abolir el mercado competitivo, se le debe mantener dentro de límites que lo hagan justo y moral, por ende humano. En el comercio entre economías desarrolladas y subdesarrolladas, las condiciones son demasiado dispares y los grados de verdadera libertad disponible demasiado desiguales. Para que el comercio internacional sea humano y moral, la justicia social exige que devuelva a los participantes cierta igualdad de oportunidad".<sup>280</sup>

Esto lo ve como meta de largo plazo, que se ha de alcanzar mediante convenios internacionales.<sup>281</sup>

En otro pasaje, Paulo VI otra vez alaba la práctica de los ciudadanos liberales dentro de sus propias sociedades, tal como:

". . . industriales, comerciantes, jefes o representantes de empresas más grandes. Ocurre que no carecen de sensibilidad social dentro de su propio país; ¿por qué entonces vuelven a los principios inhumanos del individualismo cuando trabajan en países menos desarrollados? Su situación aventajada debía moverlos, al contrario, a ser los iniciadores del progreso social y del adelanto humano en la zona y donde sus negocios los llaman".<sup>282</sup>

"El desarrollo", anuncia Paulo VI hacia el fin de este documento, "es el nuevo nombre de la paz".<sup>283</sup> Esto es exactamente lo que dijo Adam Smith, quien pensaba que todas las naciones avanzarían en contra de la pobreza una vez que las tres grandes clases activistas del mundo premoderno comenzaran a ceder lugar. El ejército

279 *Populorum progressio*, 60.

280 *Ibid.*, 61.

281 *Ibid.*

282 *Ibid.*, 70.

283 *Ibid.*, Título del Capítulo 4, antes del N° 76.

no traería ni desarrollo ni paz; tampoco la aristocracia; tampoco el clero. Aun cuando fueran universalmente despreciados por sus modales y su educación, los activistas económicos en los campos del comercio y la industria realizarían la interdependencia del mundo, el desarrollo y la paz. Las actividades económicas tienen ciertas características particulares. Dependen de contratos de largo plazo y por tanto necesitan un cuerpo de leyes estable. Prosperan en tiempo de paz y por tanto inspiran intereses de largo plazo en paz y estabilidad. Avanzan por colaboración mutua e invención, cruzando todas las líneas de clase, nacionalidad, religión o raza, y por tanto merecen el nombre de "comercio", símbolo de la interacción civilizada, mutua y voluntaria. Las actividades económicas crean un mundo interdependiente.

Paulo VI, como León XIII, se preocupa, por cierto, porque la fuerza desigual en el mercado conduce a resultados que no son siempre justos: "Si las posiciones de las partes contratantes son demasiado desiguales, el consentimiento de las partes no basta para garantizar la justicia del contrato y la regla del libre convenio sigue sujeta a las demandas de la ley natural. . . La libertad de comercio es justa sólo si está sujeta a las demandas de la justicia social".<sup>284</sup> La "ley de la libre competencia", piensa, "crea con demasiada frecuencia una dictadura económica".<sup>285</sup> Paulo VI formula esta crítica en el lenguaje de la ley abstracta y la lógica, el cual mezcla con el lenguaje de los hechos. Lógicamente, lo opuesto a "dictadura económica" parecería que fuera "libre competencia". La aparición de monopolios o dictaduras económicas ("con demasiada frecuencia") en el mundo de los hechos constituiría violación de esa ley. Porque si una nación subdesarrollada tiene varios competidores diferentes a quienes vender sus productos, eso sería mejor que no tener sino uno. Esta línea de pensamiento, efectivamente, ha llevado a teóricos del Vaticano en época reciente a sostener que las naciones menos desarrolladas necesitan abrir nuevas posibilidades de mercado mediante el comercio entre ellas, no sólo con las naciones industrializadas. Parece que el principio fuera que mientras más variada la competencia, mejor.

Además, Paulo VI pasa por alto una característica importante del comercio entre naciones. Cuando los participantes en el comercio son desiguales, uno más desarrollado que el otro, lo característico es que la nación menos desarrollada logra beneficios mayores con el comercio que la más desarrollada. Para esta última, los bienes que se transan son típicamente marginales; para la menos desarrollada, introducen beneficios de consideración. Así, acciones que son relativamente insignificantes en la primera pueden tener un efecto a veces devastador, a veces desproporcionadamente beneficioso, sobre la menos desarrollada. El interés por evitar los efectos perjudiciales, por parte del participante más fuerte, sería desde luego hu-

manitario y encomiable. Pero lo que no se puede concluir es que se debe detener el comercio. Al contrario, el comercio, siempre ayuda a la parte más débil mucho más que a la más fuerte. Fue así como, luego de la devastación de la Segunda Guerra Mundial, la veloz reanudación del comercio internacional levantó tan rápidamente al Japón y a Europa occidental a niveles virtualmente iguales a los de Estados Unidos, el que al principio era lejos el participante más fuerte. Que ambas partes se beneficien mutuamente es, por cierto, un resultado mejor, no sólo para la ley moral sino para la ley económica de largo plazo.

La animadversión que muestra Paulo VI contra el liberalismo como ideología se ve muy modificada, en consecuencia, tanto por las afirmaciones empíricas como por la lógica de su propio argumento.

En un artículo famoso, *Ecclesiastical Economics is Envy Exalted*, P. T. Bauer sostiene, como podría hacerlo un lector laico, que la *Populorum progressio* y *Octogésima adveniens* "no son declaraciones teológicas, doctrinarias ni filosóficas que reafirman la fe cristiana".<sup>286</sup> Son declaraciones políticas fundadas en argumentos espurios". Las acusa de ser un conjunto heterogéneo de la sabiduría convencional contemporánea entre élites en el campo del desarrollo. A mi juicio, Bauer es demasiado duro; yerra particularmente al considerar que el principio básico del argumento de Paulo VI: que la creación pertenece a todos los seres humanos, es un principio falso. Como hemos visto, es en este principio, precisamente, que John Locke, Adam Smith y John Stuart Mill (además de Santo Tomás de Aquino) se basaron para defender el derecho de propiedad privada. Bauer debió percibir esto, porque él mismo se apoya fuertemente en el hecho de que la inmensa mayoría de las tierras cultivables del planeta permanecen sin desarrollar, y que la naturaleza misma agrega muy poco a la riqueza humana, salvo lo que la actividad humana produce con ella.<sup>287</sup> La tradición liberal, como la católica, funda el derecho natural a la propiedad privada de tierras sobre el mejoramiento que producen los propietarios privados, con lo que acrecientan el bien común. El principio de que la tierra pertenece a todos los seres humanos es esencial al derecho de propiedad privada. En este aspecto, Paulo VI está en lo cierto y Bauer se equivoca. No obstante, el lector objetivo, católico o no, tiene que reconocer que muchas de las aseveraciones de Paulo VI se refieren a hechos empíricos (por ejemplo, los actuales "términos de intercambio") o bien a las causas del desarrollo y los métodos más susceptibles de conducir a él. En tales asuntos la enseñanza papal se basa menos en su propia autoridad teológica que en la opinión de peritos seculares.

Además, el lector objetivo tiene que observar también que Pau-

286 P. T. Bauer, "Ecclesiastical Economics is Envy Exalted", *This World*, N° 1 (invierno/primavera, 1982), p. 69.

lo VI indaga muy poco acerca de la historia efectiva del desarrollo en diversos países. Hace caso omiso del efecto que tienen los factores culturales sobre el progreso económico. Los japoneses, por ejemplo, tienen escasísimos recursos naturales; las diminutas islas de aquella nación son dependientes, casi en el ciento por ciento, en materia de energía. Sin embargo, el diminuto Japón, con una población de 118 millones, produce el 10 por ciento del producto bruto mundial.

¿Qué carácter y qué virtudes debe desarrollar una nación si desea alcanzar progreso económico humanitario, tanto en producción como en distribución? Paulo VI, extrañamente, guarda silencio respecto de este asunto moral y espiritual en grado sumo. Aun cuando a menudo menciona las culturas étnicas, no observa ninguna de las sustanciales diferencias culturales que al parecer llevan a ciertos pueblos a un notable progreso humano, como él lo define, y otras no.<sup>288</sup> Sobre estos puntos la obra de P. T. Bauer es más sólida.

Por último, el lector objetivo, católico o no, no puede dejar de notar que Paulo VI señala como métodos para alcanzar el desarrollo, los siguientes: tributación más alta en las naciones más ricas, que sus autoridades políticas han de redistribuir a las autoridades políticas locales en el mundo en desarrollo; apertura de los mercados del mundo desarrollado a bienes más baratos de los países menos desarrollados, sin proteccionismo; planificación económica amplia encabezada por las autoridades nacionales de gobierno, aunque respetando las libertades de los individuos y organismos intermedios; convenios internacionales sobre precios y producción; un organismo mundial dotado de facultades políticas y judiciales. Tales métodos representan alternativas de economía política basadas en premisas seculares, no teológicas. Si los métodos concretos que el Papa recomienda fracasaran, el fracaso no comprometería a la doctrina católica. Sólo perjudicarían la fama del Papa en cuanto a criterio práctico. Mucho depende, entonces, de la sabiduría práctica de Paulo VI al abarcar las mejores políticas seculares para alcanzar las metas hacia las cuales apunta. Como lo dice el propio Paulo VI en la *Octogésima adveniens*: "Hay que reconocer una variedad legítima

288 Ibid., p. 64: "Las actitudes, costumbres y creencias vigentes en muchos de los países de menor desarrollo no contribuyen al desempeño económico ni al progreso, al menos tal como comúnmente se les entiende. Entre los ejemplos se cuentan la negativa, tan extendida en los países musulmanes, a permitir que las mujeres realicen trabajo remunerado, o la renuencia a sacrificar vacas y otros animales, como ocurre en buena parte del Asia Sudoriental. Algunas de estas costumbres están profundamente arraigadas y representan creencias que son parte integrante de la vida espiritual de la gente". Véase también P. T. Bauer, *Equality, the Third World, and Economic Delusion* (Cambridge, Massachusetts; Harvard University Press, 1983), especialmente el capítulo 4: "Western Guilt and Third World Poverty".



de opciones posibles. La misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes".<sup>289</sup>

Un texto en particular de la *Populorum progressio* despertó especialmente el encono de Bauer.

"Debemos repetir una vez más que la riqueza superflua de los países ricos debe ponerse al servicio de las naciones pobres. La regla que hasta ahora fue válida para beneficio de los que están más próximos a nosotros debe aplicarse ahora a todos los necesitados del mundo. Además, en consecuencia, los ricos serán los primeros en beneficiarse. De otro modo, su codicia constante ciertamente atraerá sobre ellos el juicio de Dios y la ira de los pobres, con resultados que nadie puede predecir".<sup>290</sup>

Bauer opina que esta declaración contiene dos confusiones. Parece que Paulo VI sostuviera que la causa de la pobreza de los países de menor desarrollo es la riqueza de los países desarrollados, pero esta proposición empírica es insostenible. Además, el Papa parece que dijera que la envidia de los pobres es justificada. Bauer estima que esto es inmoral.

En realidad, me parece, Paulo VI quiere hacer una afirmación menos rigurosa, aunque en palabras muy inflamadas. Afirma que los más desarrollados, aun cuando su progreso se haya alcanzado con justicia, deben ayudar a los pobres por los lazos de solidaridad. Les conviene hacerlo. Esta afirmación es correcta. Al término de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos sólo producía más de la mitad, el 53 por ciento, del producto bruto mundial. Por medio de la asistencia que dio al Japón y Alemania (y al resto de Europa), asistencia que Winston Churchill denominó la acción más generosa de la historia, por parte de una nación cualquiera hacia sus enemigos derrotados, Estados Unidos ha visto caer al 23 por ciento su participación en el producto bruto mundial. El progreso económico de Europa occidental, Japón y virtualmente todas las demás naciones, a partir de la Segunda Guerra Mundial, no ha perjudicado a los Estados Unidos. Al contrario, les ha convenido a los Estados Unidos. De modo similar, el crecimiento de muchos otros centros nuevos de progreso económico, en el borde asiático oriental, en América latina, en África y en todo el mundo, les conviene a los Estados Unidos. La extensión de las instituciones democráticas, y de economías libres capaces de sostener creativa e inventivamente el desarrollo económico, crea para los Estados Unidos un mundo más afín, más próximo a sus propios ideales.

En ciertos aspectos claves, la *Populorum progressio* es un documento ambivalente y redactado con vaguedad, incierto acerca de cuáles instituciones de economía política piensa realmente reco-

289 Paulo VI, *Octogésima adveniens*, 50.

290 *Populorum progressio*, 49.

mendar. La *Octogésima adveniens*, publicada cuatro años después, logra un equilibrio mejor.

#### 4 Ochenta Años Después

En 1971, ochenta años después de la *Rerum novarum*, Paulo VI colocó su pensamiento sobre el desarrollo, con más claridad, en la comente papal. Como Pío XI y Juan XXIII, se vio obligado a observar el vasto progreso social que habían obtenido las sociedades liberales a partir de 1891. En realidad, hubiera sido más cortés de su parte haberlo expresado más abiertamente. Nunca en la historia de la comunidad del Atlántico norte habían vivido tantos durante tanto tiempo, en tan buena salud ni con una participación tan intensa en tantas actividades libres de la vida política, cultural y económica. La distancia recorrida entre 1891 y 1971 era inmensa.

La Iglesia, dice Paulo VI, "avanza con humanidad y comparte su suerte en el marco de la historia". Nota la amplia diversidad en que se encuentran los cristianos en todo el mundo.

"Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar un mensaje unificado y proponer una solución que tenga validez universal. No es ésa nuestra ambición ni es ésa nuestra misión. Toca a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de sus respectivos países. . .",<sup>291</sup>

Pero el hecho principal que cabe considerar es que "la cuestión social se ha extendido a todo el mundo".<sup>292</sup> Luego de pasar revista a la inmensa extensión del cambio en el mundo, en particular la decadencia de las formas de vida agraria y el rápido ascenso de las formas urbanas, el Papa se vuelve a las nuevas "aspiraciones y corrientes de ideas". Donde papas anteriores a menudo habían pensado contra los tiempos, Paulo VI procura pensar con ellos, y se refiere a dos corrientes nuevas muy en boga: las aspiraciones de igualdad y la participación.

Aquí cabe una nota de realismo. "Sin una renovada educación en solidaridad, un acento excesivo en la igualdad puede dar origen a un individualismo en el que cada uno reclame sus propios derechos sin querer responder por el bien común".<sup>293</sup> Luego viene un curioso acápito sobre "la sociedad política". La igualdad y la participación, comienza diciendo Paulo VI, promueven "un tipo democrático de sociedad". Pero de todos los modelos propuestos, "ninguno ofrece satisfacción completa y la búsqueda continúa entre tendencias ideológicas y pragmáticas".<sup>294</sup> La actividad política, prosigue, "debe ser

291 *Octogésima adveniens*, 4.

292 *Ibid.*, 23.

294 *Ibid.*, 24.

la proyección de un plan de la sociedad". Pero ni el Estado ni los partidos políticos deben imponer una ideología; los "grupos culturales y religiosos" deben desarrollar, en libertad, "aquellas convicciones últimas acerca de la naturaleza, origen y fin del hombre y de la sociedad".<sup>295</sup> Parece que éste fuera un principio liberal que separa las instituciones del sistema moral y cultural de las del sistema político.

Más adelante, Paulo VI vuelve al "significado cristiano de la actividad política", diciendo que la actividad económica es necesaria y buena, pero sujeta a una "limitación radical". Afirma que "cada nombre siente que en el terreno social y económico, tanto nacional como internacional, la decisión última reside en el poder político".<sup>296</sup> Esto, sin embargo, claramente no es cierto en asuntos religiosos, científicos, intelectuales o artísticos. Algunos no piensan que sea cierto en asuntos económicos. Desde luego que en la mayoría de las sociedades sólo el Estado posee poder militar y de policía; tiene el monopolio de las sanciones de fuerza. Pero sus derechos de intervención en otros asuntos están severamente limitados. Seguro, el párrafo siguiente observa que el Estado respeta "las libertades legítimas de los individuos, las familias y los grupos subsidiarios" y que "actúa dentro de los límites de su competencia". Pero ¿es así? ¿Lo hacía así la mayoría de los Estados en 1971? Estas oraciones no constituyen descripciones exactas. Y también: el Estado "siempre interviene con preocupación por la justicia y dedicación al bien común. . ." Esta no es una descripción realista de los abusos típicos de los Estados, sus gobernantes, sus burocracias, sus fuerzas policiales. No insinúa ninguna percepción del daño al desarrollo económico que pueden hacer y han hecho los Estados; ningún reconocimiento de sus extensos abusos de los derechos humanos; ningún niebuhrianismo en absoluto. La tradición católica, es claro, sostiene que la sociedad política es de suyo buena, pero también que, como todo lo humano, está corrompida por la maldad humana. En tal sentido, esta parte del pensamiento social de Paulo VI no es liberal; casi nunca hace notar las corrupciones características de los gobiernos en todas partes, pero especialmente quizás hoy en los países del Tercer Mundo, sus desmesurados errores económicos, su codicia. Los únicos pecados que advierte son los de las instituciones económicas. No ve cuán necesario es que, si ha de producirse el progreso económico sostenido y generalizado, las decisiones económicas estén libres de dominio político.

Se puede concordar, por cierto, en que la "última decisión reside en el poder político" en asuntos, por ejemplo, como la venta de alta tecnología a la Unión Soviética. (Los llamados neoconservadores en los Estados Unidos sostienen firmemente que, en materias de política exterior, las instituciones políticas pasan antes que las eco-

295 Ibid., 25.

296 Ibid., 46.

nómicas.) Y, sin embargo, si las decisiones políticas prevalecen sobre las económicas en todos los campos, el poder de las élites económicas se verá favorecido con perjuicio del progreso económico y el bien común. Es evidente que Paulo VI no se refiere claramente a la relación entre poder político y poder económico que él aprobaría. En la medida en que desea defender los derechos de la religión y de las personas y sus grupos intermedios, contra el poder ilimitado del Estado, es liberal: "Una actitud de invasión tendiente a erigir la política como valor absoluto acarrearía un peligro considerable".<sup>297</sup> En la medida en que alienta el poder político ilimitado en el terreno económico, no lo es.

Paulo VI sostiene que el cristiano "no puede adherir a la ideología marxista, su materialismo ateo, su dialéctica de violencia, y a la manera como absorbe la libertad individual en la colectividad".<sup>298</sup> Al mismo tiempo, recomendando prudencia, Paulo VI permite que los cristianos cedan "al atractivo" que algunos de ellos sienten hoy por las "corrientes socialistas", idealizando el socialismo en términos de "una voluntad de justicia, solidaridad e igualdad". Incluso entrega tres largos párrafos acerca de la "evolución histórica del marxismo", y al menos parece que permite que los cristianos lo sigan en "sus formas más atenuadas. . . como actividad científica, como método riguroso de examinar la realidad social y política, y como vínculo racional, probado por la historia, entre el conocimiento teórico y la práctica de la transformación revolucionaria".<sup>299</sup> El párrafo siguiente advierte que sería "ilusorio y peligroso" olvidar que el análisis marxista está estrechamente ligado a "las prácticas de la lucha de clases" y a una "sociedad totalitaria y violenta".<sup>300</sup> Pero su alabanza del rigor científico marxista "probado por la historia" puede invitar a los cristianos a olvidar este lazo. También es alabanza mal merecida: el marxismo, como ciencia, está totalmente desacreditado, hasta para los marxistas.

A la par con su rechazo del marxismo, Paulo VI dice que el cristiano tampoco puede adherir "a la ideología liberal que pretende exaltar la libertad individual retirándola de toda limitación, estimulándola por la búsqueda exclusiva del interés y el poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de las iniciativas individuales, no como meta y criterio importante del valor de la organización social".<sup>301</sup> Luego agrega un párrafo completo que define "la ideología liberal", inmediatamente después de su descripción de la evolución del marxismo.

"Por otro lado, estamos presenciando una renovación de la ideología liberal. Esta corriente se hace sentir tanto en nombre

298 Ibid., 26.

299 Ibid., 33.

300 Ibid., 34.

301 Ibid., 26.

de la eficiencia económica y en defensa del individuo contra el dominio cada vez más arrollador de las organizaciones, como reacción contra las tendencias totalitarias de los poderes políticos. Ciertamente, la iniciativa personal se debe mantener y desarrollar. Pero los cristianos que siguen esta senda, ¿no tienden acaso a idealizar a su vez el liberalismo, convirtiéndolo en una proclama en favor de la libertad? Querrían un modelo nuevo, más adaptable a las condiciones del día presente, mientras olvidan fácilmente que en la raíz misma del liberalismo filosófico hay una afirmación errada de la autonomía del individuo en su actividad, su motivación y el ejercicio de su libertad. Por tanto, también la ideología liberal exige cuidadoso discernimiento por parte de ellos<sup>302</sup>.

Tal crítica me parece va dirigida a ensayistas como Ayn Rand. Cae muy lejos del blanco al describir a Adam Smith, James Madison, Abraham Lincoln, John Stuart Mill, y aun a contemporáneos como Hayek, Friedman, Samuelson y Galbraith. Pasa por alto enteramente el genio de las instituciones liberales.

En el combate ideológico entre marxismo y liberalismo, ¿es Paulo VI realmente tan neutral como parece? Por cierto que la Iglesia quiere estar por encima de todas las ideologías. Su función y misión propias son para todos los tiempos y todas las culturas. No se pueden reducir a maneras contemporáneas de pensar. Pero ¿qué clase de guía ofrece Paulo VI al mundo en desarrollo cuando no se atreve a criticar el marxismo "atenuado" y el socialismo vago que constituyen la lingua franca de las élites intelectuales? ¿Acaso teme desafiarlas?

Hay una prueba sencilla. Paulo VI, como Juan XXIII, sostiene que la dignidad de la persona como individuo es el criterio fundamental de la buena sociedad. Cada persona, hecha a imagen de Dios, es el fundamento de derechos inalienables. Ninguna sociedad marxista ni colectivista puede ofrecer protección adecuada para tal persona. Tampoco la mayoría de las sociedades tradicionales. Entre los 160 regímenes encarnados hoy en este planeta, ¿cuáles veinte o treinta naciones protegen mejor los derechos humanos? Todas son sociedades liberales.

Considérese el desarrollo económico. Entre los 160 regímenes existentes, ¿cuáles veinte o treinta naciones alimentan mejor la creatividad y la invención, la libertad individual y el trabajo voluntario en equipo, únicos que llevan al progreso económico? Cuarenta años atrás Japón se clasificaba por debajo de varias naciones de América latina; la calidad de su producción tenía una de las peores famas. Las instituciones liberales han contribuido a impulsarlo de modo meteórico.

Más de lo que Paulo VI reconoce, tan resuelto está a emplear

el término liberalismo con desprecio, sus propios compromisos con los derechos humanos y con el desarrollo económico lo comprometen con instituciones liberales. Sus ataques a la ideología liberal son una pista falsa.

## 5 La Comisión de Paz y Justicia

Las dos encíclicas de Paulo VI no se pueden entender en el vacío. En 1963, cuando fue elegido Papa, introdujo en el Concilio Vaticano un tema nuevo: "La Iglesia habla al mundo contemporáneo". El condujo en el Concilio la declaración de éste sobre libertad religiosa. En 1969, 1971 y 1974 asignó a un sínodo de representantes de los obispos un estudio de la justicia social en el mundo. En 1967 instaló una nueva oficina en el Vaticano, la Comisión de Paz y Justicia, destinada a analizar problemas mundiales de desarrollo. En su mayoría, sus miembros se vieron envueltos en el entusiasmo del "aggiornamento", tanto así que un cronista de la época y participante en la Comisión, el bueno y serio estadounidense padre Joseph Gremillion, usa "la Iglesia del aggiornamento" y la "teología de aggiornamento" para señalar una era enteramente nueva en la historia de la Iglesia.

La palabra *aggiornamento* comenzó a usarse cuando el Papa Juan XXIII, al preguntársele por qué había convocado sin aviso un Concilio Ecuménico, acontecimiento de un siglo, respondió con ojos chispeantes: "para poner al día a la Iglesia". Su imagen daba a entender que la Iglesia había estado estática, conservadora, atrasada. Pocos lo discutían. Entonces, en el primer calor de titulares mundiales y de renovada influencia secular, conquistada por el carácter de Juan XXIII, por la *Pacem in terris* y por la aclamación general de la índole progresista del Concilio Vaticano II (1961-1965), los primeros miembros de la Comisión de Justicia y Paz pensaron que en adelante nunca más estarían atrasados respecto de los acontecimientos, ellos irían a la cabeza. Ellos reconocerían antes que el mundo adonde éste se dirigía. Abrirían la marcha hacia el futuro. El "leer los signos de los tiempos" fue su preocupación; "esperanza", "el porvenir" y "utopía", sus palabras más frecuentes. Rápidamente se impusieron de las Naciones Unidas y tomaron su labor en cuanto a alimentación, población y la paz mundial como anuncio de un nuevo orden mundial, más allá del Estado-nación (volviendo atrás a la época anterior a la Paz de Westfalia, antes del Estado-nación).

Además, recordando una época en que, como eclesiásticos, se les había tildado de reaccionarios y atrasados, comenzaron a arreglar viejas cuentas. Donde las élites científicas y tecnológicas liberales, durante generaciones, habían despreciado al clero católico por falta de luces, la teología del *aggiornamento* permitió que esos mismos clérigos tomaran posesión del plano moral. Citando la contaminación, los "límites al crecimiento", las protestas de la contracultura, la Guerra Fría, la amenaza de armas nucleares y la carrera arma-

mentista, y las poblaciones crecientes del Tercer Mundo pobre, los teólogos del aggiornamento invirtieron la situación. La historia más bien impetuosa del padre Gremillion sobre la época, escrita en 1974-1975 y publicada en 1976, revela las circunstancias psicológicas del momento con misterioso poder.

El padre Gremillion describe cómo por mucho tiempo los humanistas sociales habían criticado la enseñanza social católica por la importancia que daba al concepto, aparentemente estático, de la "ley natural". Gremillion cita la turbación que sintió en 1973 el Cardenal Maurice Roy, de Canadá, tan sólo al usar la frase "ley natural":

"Este concepto parece demasiado "esencialista" a la gente de nuestro tiempo, quienes ponen en duda la validez del término "ley natural", como reliquia de la filosofía griega, y lo consideran anacrónico, conservador y defensivo. Sostienen además que la expresión se definió arbitrariamente y para siempre de manera subjetiva y occidental, por ende unilateral y carente de toda autoridad moral para la conciencia universal".<sup>303</sup>

En lugar de demostrar confianza en sus propias tradiciones, la Iglesia del aggiornamento se sintió turbada de pronto por parecer "occidental", y cambió su antigua brújula por una nueva. La antigua había sido la tradición de indagación intelectual, la *philosophia perennis* en la que Walter Lipmann vio el alma de las sociedades liberales.<sup>304</sup> La nueva brújula fue la de "despertar las conciencias" o la "concientización". Gremillion escribe:

"Aquí vemos la retórica además de la convicción que dominó el resto de los años 60: por todo el mundo hombres que reclaman sus derechos en el orden socioeconómico, cada vez más conscientes de su dignidad, que hacen demandas a nivel político, una nueva conciencia que los anima a reclamar su parte en la administración pública, mujeres conscientes de su dignidad humana.

Todo este proceso de conciencia creciente de pueblos y grupos ahora influye profundamente a la Iglesia. Los documentos de aggiornamento reconocen y aceptan la creciente "concientización" de la propia Iglesia por el movimiento de dignidad humana en el mundo. . . No obstante, hicieron falta siglos de experiencia por el mundo y en él para despertar a la Iglesia a esta dignidad del hombre de la cual surge la libertad religiosa. Por eso es que la *Gaudium et spes*, con su enseñanza conciliar de la

303 Citado en Joseph Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice* (Maryknoll, New York: Orbis, 1976), p. 9.

304 Véase Walter Lippman, *The Essential Walter Lippman*, ed. Clinton Rossiter y James Lare (New York: Random House, 1963), pp. 176-181.

dignidad humana, ofrece la esperanza de que la preocupación católica actual por el hombre y su porvenir perdurará y aumentará. Al escuchar con más atención al mundo real en que hoy de muy buen grado se encuentra, la Iglesia podría al menos mantenerse al día con la creación incesante de Dios y del hombre en este mundo".<sup>305</sup>

¿A dónde conduce todo esto? Otra vez Gremillion:

"El reclamo consciente de dignidad humana y derechos humanos generó a su vez otro nivel de concientización: que su realización, en la mayoría de los países, está bloqueada por las estructuras de poder existentes; que estas instituciones injustas económicas y políticas, educacionales y culturales, fuerzas armadas y medios de comunicación, todos se entrelazan y refuerzan mutuamente; que una pequeña élite de poder, por herencia o contratación, domina la nación; y que estas estructuras nacionales opresoras se combinan para forjar un sistema transnacional de injusticia".<sup>306</sup>

Con este ánimo, escribe Gremillion, Paulo VI viajó en 1968 a Medellín, Colombia, para asistir a la conferencia de obispos latinoamericanos, y los alentó a atacar los "sistemas y estructuras que ocultan y favorecen desigualdades graves y opresoras".<sup>307</sup> Los obispos de América latina criticaron a las élites dominantes dentro de sus propios países, pero con más entusiasmo aún el "neocolonialismo externo. . . los monopolios internacionales y el imperialismo internacional del dinero".<sup>308</sup> El Cardenal Roy, presidente de la Comisión de Justicia y Paz, elevó en 1970 el nivel de decibeles en las Naciones Unidas:

"Tenemos ahora una economía mundial en la cual todos los cargos de fuerza, toda la riqueza, toda la inversión, todos los servicios comerciales y, sobre todo, todo el vital aparato de investigación se concentran en la pequeña élite de naciones que ya han alcanzado la modernización".<sup>309</sup>

Instó además a fijar una tributación a los pueblos ricos para distribuirla a los pobres, y pidió que

". . . se emprenda una reconsideración fundamental del uso y gestión de los recursos del planeta, de modo que los niveles ca-

305 Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice*, pp. 12-13.

306 Ibid., p. 15.

307 Citado en *ibid.*, p. 18.

308 Citado en *ibid.*

309 Citado en *ibid.*, p. 19 (cursiva en el original).



da vez más irracionales de derroche, desperdicio y contaminación de las 'sociedades de alto consumo' no perjudiquen las esperanzas de desarrollo de las naciones más pobres ni las esperanzas últimas de sobrevivencia de la humanidad".<sup>310</sup>

Las situaciones de injusticia se habían hecho tan patentes, escribe Gremillion, que en 1971 Paulo VI declaró que "muchas personas están llegando al punto de poner en tela de juicio el modelo mismo de la sociedad. . . Se siente la necesidad de pasar de la economía a la política".<sup>311</sup>

Ya en octubre de 1971, obispos representativos de todo el mundo reunidos en Sínodo, "escrutando los 'signos de los tiempos' y procurando detectar el significado de la historia emergente", hablaron como si constituyeran un comité del Tercer Mundo en las Naciones Unidas. Percibieron:

"Las graves injusticias que están construyendo en torno al mundo de los hombres una red de dominación, opresión y abusos que sofocan la libertad e impiden que la mayor parte de la humanidad comparta la construcción y goce de un mundo más justo y más fraternal. . . la distribución dispareja que coloca las decisiones relativas a las tres cuartas partes del ingreso, inversión y comercio en manos de un tercio de la raza humana, esto es, la parte más altamente desarrollada".<sup>312</sup>

Con cuánta facilidad, uno quiere decir, el clero católico ha pasado de la derecha a la izquierda sin detenerse siquiera a apreciar las instituciones liberales. El padre Gremillion describe la forma en que los izquierdistas del Tercer Mundo ven la situación actual del Universo. "Los documentos de aggiornamento, agrega, concuerdan con la posición fundamental del Sur".<sup>313</sup> Es notable que aun los estadounidenses y canadienses, al parecer, gustan de este ataque a las "élites dominantes". El padre Gremillion puede revelar sin proponérselo una clave de este sentimiento. Escribe en tono sarcástico:

"La nacionalidad Wasp,\* los ciudadanos naturalizados (suelen sobresalir algunos apellidos no anglosajones), lo mismo que los nativos de sangre azul, sigue igual, algo ensangrentada hoy debido a Vietnam; algo perturbada por la supremacía soviética en armas; algo confundida porque los étnicos, negros, chicanos y sus parientes en el Tercer Mundo están devolviendo las dente-lladas. Los Wasps están más que un poco espantados ante el

310 Citado en *ibid.*

311 *Ibid.*, Lacitae de *Octogésima adveniens*, 45-46.

312 Citado en Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice*, p. 20.

313 *Ibid.*, p. 49.

\* Wasp: iniciales de "White Anglo-Saxon Protestant" (población blanca, anglosajona, protestante). N. de T.

descaro nacional árabe e iranio, unidos otra vez como hace 1.200 años en contra de los europeos superiores. Ellos amenazan el derroche moderno de los Wasps, tan opuesto a la austeridad puritana que dio poder a los pioneros norteamericanos y los polarizó. Y, lo que es peor, intervienen en el sistema monetario y las empresas multinacionales, herramientas gemelas del auge comercial mundial a partir de la Segunda Guerra Mundial, templadas a su vez en el bendito triángulo de Harvard, Wall Street y Washington".<sup>314</sup>

En verdad, la descripción de la situación mundial, tal como aparece a los ojos de la Comisión de Justicia y Paz del Vaticano, no parece muy distinta de la forma como aparece al pensamiento marxista. Las élites dominantes sujetan a las multitudes en el tornillo de un "sistema mundial injusto" que, en la práctica, es principalmente una creación occidental. Sus principales gestores y beneficiarios son América del Norte, Europa occidental y Japón".<sup>315</sup> Aunque Paulo VI y los clérigos de Justicia y Paz aconsejen paciencia y métodos pacíficos, es comprensible que otros que adhieran a su análisis puedan mostrarse menos desapasionados y mucho menos escrupulosos.

La Iglesia Católica bajo Paulo VI intentó hacer dos cosas a la vez. Quiso proteger los derechos humanos de personas, familias e instituciones intermedias como el marxismo no desea hacerlo. Pero algunos también quisieron aceptar el análisis marxista del imperialismo económico y sostener que las élites dominantes se habían enriquecido oprimiendo a los demás y eran beneficiarios exorbitantes de la miseria del resto. Una mezcla tan fuerte es inestable. Su fruto es la esquizofrenia que se siente más agudamente en las naciones católicas, entre aterrorizados defensores del statu quo, por una parte, y revolucionarios virtuosos por otra.<sup>316</sup> Su defecto fundamental está en que depende de la "teoría de la dependencia", empíricamente defectuosa, con su falta de comprensión de la forma en que la riqueza realmente se crea. Justicia y Paz, el nombre que Paulo VI eligió para su comisión, ilustra el problema. Justicia y Paz. . . pero no libertad. En una sociedad estancada, se puede tener justicia y paz. Se puede tener justicia y paz, en alguna medida, incluso en una sociedad totalitaria. Pero la justicia y la paz no son, ni aun sobre las pre-

314 Ibid., p. 81.

315 Ibid., p. 49.

316 Paulo VI observa, en *Octogésima adveniens*: "en algunas otras naciones, donde la Iglesia ve que se le reconoce su lugar, a veces oficialmente, ella también es víctima de las repercusiones de la crisis que desordena la sociedad; algunos de sus miembros se ven tentados por soluciones violentas y radicales, con las cuales creen que se podrá lograr un resultado más feliz. En tanto que otras personas, sin percatarse de las injusticias actuales, pugnan por prolongar la situación existente, otras se dejan seducir por ideologías revolucionarias que les prometen, no sin engaño, un mundo a todas luces mejor".

misas que adelantaron Juan XXIII y Paulo VI, ideales suficientes para el pensamiento social católico. La justicia y la paz solas no conducen al desarrollo económico ni a la protección de los derechos humanos. Mientras la Justicia y la Paz no se conviertan en Libertad, Justicia y Paz, el pensamiento social católico no podrá lograr en la práctica los fines que se ha propuesto.

Además, los coqueteos de Paulo VI con el análisis marxista y su desdén hacia la ideología del liberalismo han desatado en el mundo católico un travieso dualismo. Sus sucesores ya han tenido que habérselas con un clero y un laicado más confundidos acerca de la revolución marxista que antes de su «pontificado. La sangre del Primer Ministro de Italia, Aldo Moro, amigo dilecto del Papa, fue derramada por grupos terroristas entre los que se contaban antiguos católicos activistas. En Nicaragua, antiguos católicos comprometidos con un análisis del mundo muy semejante al de Paulo VI abuchearon y rechiflaron a su sucesor, el Papa Juan Pablo II. Y aun la Comisión de Justicia y Paz tendría que observar que, dado el terrorismo internacional que ha llegado al punto de atentar contra la vida de Juan Pablo II, si se escribiera una nueva *Pacem in terris* habría que titularla *Bellum in terris*.

Los quince años que van de 1963 a 1978 hay que mirarlos como un período entusiasta, optimista y sin autocritica del pensamiento social católico.

## V Teología de Creación: El Papa Juan Pablo II

"El trabajo es anterior al capital e independiente de él. El capital es sólo el fruto del trabajo y nunca hubiera podido existir si el trabajo no hubiera existido primero. El trabajo es superior al capital y merece una consideración mucho más elevada. El capital tiene sus derechos, que son tan dignos de consideración como cualesquiera otros. Tampoco se niega que hay y probablemente siempre habrá una relación entre trabajo y capital que produce beneficios mutuos".

Abraham Lincoln, 1861<sup>317</sup>

"En el extranjero muchas caricaturas muestran al Tío Sam blandiendo un dólar como símbolo de la civilización norteamericana. Hay más ignorancia que maldad en esta trivialidad. En realidad, no es el dinero, es el trabajo el que predomina en la civilización norteamericana. . . La civilización norteamericana destaca así la dignidad del trabajo y la fecundidad del trabajo que transforma la materia y la naturaleza".

Jacques Maritain, *Reflexiones sobre Norteamérica*

317 *Selection from the Letters, Speeches, and State Papers of Abraham Lincoln*, ed. Ida M. Tarbell (Boston: Ginn and Company, 1911), pp. 73-74; citado en adelante como *Selections from Lincoln*.

El 13 de mayo de 1981, el Papa Juan Pablo II, camino de pronunciar una homilía y en vísperas de publicar, esa misma semana, una encíclica en conmemoración del nonagésimo aniversario de la *Rerum novarum*, fue abatido por las balas de un terrorista internacional que recibió asistencia búlgara y contó, supuestamente, con aprobación soviética.<sup>318</sup> Si Juan Pablo II no hubiera vivido, uno se pregunta si su encíclica *Laborem exercens* se hubiera pronunciado alguna vez oficialmente, como lo fue ese año, en fecha posterior.

El tema de la "solidaridad" es antiguo en el pensamiento social católico, pero Juan Pablo II le da una claridad nueva. La suya es una versión personalista de la "solidaridad" que contrasta con la "conexión orgánica" que reclama el marxismo. León XIII supo del marxismo como una idea solamente. Pío XI lo conoció como un experimento cruel allá lejos en Rusia, su terror (en 1931) todavía en las primeras etapas. Pero el Papa Juan Pablo II pasó virtualmente toda su vida adulta bajo el socialismo marxista. El clarifica el significado de "solidaridad" acentuando la primacía del sujeto humano individual. Aquí recurre a algunas de las fuentes más impresionantes del pensamiento filosófico, las tradiciones de fenomenología y existencialismo (que tanto deben a las experiencias del pragmatismo e individualismo norteamericanos, en especial a William James).<sup>319</sup>

Al centrarse en el sujeto humano individual, el Papa Juan Pablo II coloca la tradición del obispo Von Ketteler, Pesch y los papas anteriores sobre un terreno más claro y más nuevo. Con ello echa las bases para una nueva teoría de la acción humana y de la personalidad humana, tema de sus propios trabajos filosóficos anteriores.<sup>320</sup> Este nuevo material proporciona la base para una teología crítica de la economía. Por medio de ella, Juan Pablo II mueve el punto de vista del pensamiento social católico, alejándolo de la "liberación" y acercándolo a la "creación".

Reuniendo brillantemente las tradiciones que sirvieron a León XIII y Pío XI con las nuevas filosofías y los experimentos sin precedentes del siglo XX, el Papa Juan Pablo II ha elegido destacar "tal vez más que nunca antes, el hecho de que el trabajo humano es la clave, probablemente la clave esencial, de toda la cuestión social".<sup>321</sup> También arraiga claramente los "elementos de una espiritualidad del trabajo" en la categoría bíblica de la co-creación, destacando el papel decisivo que desempeñan la invención y el descubri-

ais Véase Claire Sterling, *The Time of the Assassins* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1983) y Paul Hemze, *The Plot to Kill the Pope* (New York: Charles Scribner's Sons, 1983).

319 Véase James B. Edie, "William James and the Phenomenology of Religious Experience", en *American Philosophy and the Future*, ed. Michael Novak (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), pp. 247-269.

320 Véase p. ej., Karol Wojtyla, *The Acting Person* (Boston: Reidel, 1979).

321 *Laborem exercens*, 3. Con el fin de reducir la cantidad de notas referidas a la encíclica, a continuación una nota muchas veces abarca varias citas seguidas del mismo párrafo.

miento en la vocación humana de "dominar la tierra". En suma, el Papa Juan Pablo II ha ilustrado una manera notablemente "norteamericana" de enfocar la naturaleza y el destino del hombre, el papel del capital y el trabajo, la propiedad privada y la comunidad. La *Laborem exercens* está orientada al futuro.

## 1 El Hombre como Sujeto del Trabajo

Los animales no trabajan, sólo el hombre trabaja, asevera el Papa. El trabajo lleva "la marca de una persona que funciona dentro de una sociedad".<sup>322</sup> El trabajo tiene una dimensión interior de espíritu e intencionalidad, de intelecto y voluntad, y una dimensión social. "El hombre es la imagen de Dios, en parte por el mandato recibido de su creador de subyugar, dominar la tierra. Al cumplir este mandato, el hombre, todo ser humano, refleja la propia acción del Creador del universo". Y luego: "La expresión 'dominar la tierra' tiene un alcance inmenso. Significa todos los recursos que la tierra (e indirectamente el mundo visible) contiene y que, mediante la actividad conciente del hombre, se pueden descubrir y ocupar para sus fines". Así el Papa imagina que el Creador ha ocultado muchos recursos en su creación, que los seres humanos deben descubrir mediante el trabajo conciente. Contempla "fases futuras de desarrollo, que quizá ya estén comenzando a adquirir forma, en cierta medida, si bien en su mayor parte todavía son casi desconocidas para el hombre y le están ocultas".<sup>323</sup>

En la tecnología, el Papa ve "aquel aliado del trabajo que el pensamiento humano ha producido", el fruto del trabajo del intelecto humano y una confirmación histórica del dominio del hombre sobre la naturaleza".<sup>324</sup> Pero la tecnología también puede trocarse en enemiga del hombre, y así el Papa se vuelve al sujeto del trabajo, la persona humana.

"Siempre es el hombre quien es el propósito del trabajo, cualquiera sea el trabajo que realiza el hombre, aunque la escala común de valores lo califique como un simple 'servicio', como la labor más monótona, incluso la más enajenante".<sup>325</sup> Todo el que ha trabajado en cualquier campo conoce el afán y el sufrimiento que siempre lo acompaña: el maestro corrigiendo tareas, el dentista explorando bocas, el excavador en el pozo de ripio, el minero, el predicador, el dirigente político. El Papa cita al Eclesiastés (2:11): "Entonces miré todo cuanto habían hecho mis manos y todos los afanes que al hacerlo tuve", y añade: "No hay nadie en la tierra que no pudiera aplicarse estas palabras a sí mismo".<sup>326</sup> En resumen, el Papa desea colo-

322 Ibid. Preámbulo.

325 Ibid. 27.

326 Ibid. 27.

car la consideración del trabajo en el plano de la dignidad humana, fuera de toda consideración de índole meramente material o económica.

El trabajo está hecho para el hombre, no el hombre para el trabajo, como lo dijo antes Jesús, incluso en cuanto al sábado.

Desde el comienzo de la edad industrial, afirma el Papa, "varias tendencias de pensamiento materialista y economicista" planteaban un peligro a este entendimiento cristiano.<sup>327</sup> La visión que tiene el Papa de este asunto tiene un linaje que data de la inversión que hizo Karl Marx de los análisis del trabajo propuestos por Ricardo. (Este es un tema muy vivo en los debates intelectuales entre pensadores polacos católicos y marxistas; lo articularon claramente los delegados polacos a una conferencia en Roma, dos meses después de la aparición de *Laborem exercens*.)<sup>328</sup>

Según Marx, Ricardo veía el trabajo solamente como una mercadería y lo trata de modo materialista. Marx mantuvo el materialismo de Ricardo y así hizo del trabajo un instrumento de la lucha de clases. El pensamiento católico polaco rechaza tanto a Marx como a Ricardo en nombre del personalismo cristiano. El Papa presenta el tema de este modo:

"Para ciertos partidarios de dichas ideas, el trabajo se entendía y se trataba como una suerte de "mercancía" que el obrero, especialmente el obrero industrial, vende al empleador, que es al mismo tiempo poseedor del capital, es decir, de todas las herramientas de trabajo y los medios que hacen posible la producción. Esta manera de ver el trabajo fue muy generalizada, especialmente en la primera mitad del siglo XIX. Desde entonces las expresiones explícitas de esta especie casi han desaparecido y han cedido el paso a modos más humanos de pensar en el trabajo y de valorarlo".<sup>329</sup>

El Papa se opone a toda situación, marxista o capitalista, en la cual:

"al hombre se le trate como un instrumento de la producción, cuando se le debe tratar, a él solo, independiente del trabajo que realiza, como al sujeto efectivo del trabajo y su verdadero hacedor y creador. Esta inversión del orden, cualquiera sea el

328 1-7 de noviembre de 1981: "Conferencia sobre 'Las raíces espirituales co-

munes de Europa' ". Alrededor de la mitad de los delegados venían de Polonia. Mons. Josef Tischner atacó el concepto marxista del trabajo, enraizado en Ricardo, como otros además lo hicieron. El Papa también atribuye los errores de Marx a sus predecesores capitalistas. Los trabajos que se presentaron en la Conferencia fueron publicados en la Ciudad del Vaticano, Don Virgilio Levi (editor).

329 *Laborem exercens*, 7.

programa o el nombre bajo el cual tiene lugar, debe precisamente llamarse "capitalismo", en el sentido que se explica más adelante. Todo el mundo sabe que el capitalismo tiene un sentido histórico definido en cuanto sistema, sistema económico y social, opuesto al "socialismo" o "comunismo". Pero. . . hay que reconocer que el error del capitalismo inicial se puede repetir dondequiera al hombre se le trate de la misma manera que todo el complejo de los medios materiales de producción, como instrumento y no en conformidad con la verdadera dignidad de su labor, es decir, donde no se le trate como sujeto y hacedor, y por esa misma razón como el auténtico propósito de todo el proceso de producción".<sup>330</sup>

Al aceptar la visión marxista del capitalismo inicial y, en particular, al aceptar como definición del capitalismo la inversión del orden correcto, parece que el Papa hubiera cometido un error histórico. Se puede ilustrar este punto claramente con el conflicto entre trabajo esclavo y trabajo libre en los Estados Unidos a mediados del siglo XIX. Aseverar, como lo hace el Papa, que bajo el capitalismo se considera el trabajo libre como "mercancía" es ir demasiado lejos. La mercadería se puede comprar, no se contrata. El trabajador contratado conserva una independencia y una dignidad de las que carecen tanto los campesinos y siervos de Europa central como los esclavos en los Estados Unidos. El trabajador contratado acepta un contrato por un tiempo, para sus propios fines. Una ilustración particularmente correcta de esta realidad aparece en el discurso de Abraham Lincoln en la feria del Estado de Wisconsin, en 1859:

"En estos Estados Libres una gran mayoría no son ni contratantes ni contratados. Hay hombres, con sus familias, mujeres, hijos, que trabajan por sí mismos, en sus granjas, en sus hogares, en sus tiendas, tomando todo el producto para ellos y sin pedir favores ni al capital, por una parte, ni a empleados ni esclavos, por otra. . . ; no existe, por fuerza, el obrero libre contratado que esté fijo en esa condición de por vida. Hay una demostración para esto. Muchos hombres independientes presentes en esta asamblea sin duda fueron ellos mismos, hace algunos años, trabajadores contratados. Y el caso de ellos es casi, aunque no del todo, la regla general.

El principiante prudente y sin dinero que se inicia en el mundo trabaja por un tiempo por un salario, ahorra un excedente con el cual compra herramientas o tierra para él; luego trabaja por su cuenta otro tiempo y por último contrata a otro principiante nuevo que le ayude. Tal, dicen sus defensores, es el trabajo libre, el sistema justo, generoso y próspero, que abre el camino para todos, da esperanza a todos y energía, progreso y mejora-

miento de la condición de todos. Si alguno sigue toda su vida en la condición de trabajador contratado, no tiene la culpa el sistema sino que se debe ya sea a un carácter dependiente que así lo prefiere, o bien a la imprevisión, la insensatez o una desgracia singular".<sup>331</sup>

En la experiencia de Lincoln, el trabajo libre se distingue de la esclavitud o la servidumbre. El trabajador libre conserva su dignidad y su libertad. Siente la corriente subyacente de la movilidad ascendente. No siempre avanza con la corriente (las cartas de Lincoln a su propio hermano dependiente, carente de ambición, son un testimonio conmovedor para quienes no sacan provecho de sus oportunidades).<sup>332</sup> En una palabra, enfáticamente no es efectivo que al capitalismo se le pueda definir como inversión de la dimensión subjetiva del trabajo, en la cual al trabajador contratado se le trata apenas como instrumento de producción. Semejante inversión es un pecado contra el capitalismo, no su dinámica interna. Hay muchos textos de Adam Smith, en particular sus reflexiones sobre las razones de la prosperidad de las colonias,<sup>333</sup> en el *Report on Manufactu-*

331 Richard N. Current, ed., *The Political Thought of Abraham Lincoln* (Indianápolis, Indiana: Bobbs-Merrill, 1967), pp. 133-134.

332 El texto de la carta de Lincoln, escrita en 1851, reza como sigue: "A tu petición de ochenta dólares no me parece oportuno acceder en este momento. En las distintas ocasiones en que he podido ayudarte un poco, me has dicho: 'Ahora podemos arreglámoslas muy bien'; pero en muy breve plazo te encuentro otra vez en la misma dificultad. Ahora bien, esto sólo puede suceder debido a algún defecto de tu conducta. Cuál es ese defecto, creo que lo sé. No eres perezoso y sin embargo eres un holgazán. Me parece dudoso que, desde que te vi, hayas ejecutado la labor de un día completo en ningún día. No es que te disguste trabajar, sin embargo no trabajas gran cosa, porque no parece que puedas recibir mucho por tu trabajo. Esta costumbre de perder el tiempo inútilmente es toda la dificultad; es de suma importancia para ti, y aún más para tus hijos, que abandonen esa costumbre. Es más importante para ellos porque tienen más años por delante y les será más fácil mantenerse alejados de un mal hábito antes de adquirirlo, que renunciar a él una vez adquirido". (*Selections from Lincoln*, 13.)

333 Smith escribe, por ejemplo: "Todo colono recibe más tierra de la que le es posible cultivar. No tiene que pagar alquiler y casi no paga impuestos. No hay un terrateniente con quien deba compartir la producción y la parte del soberano no es de ordinario más que una bagatela. Tiene todos los motivos para obtener la producción más grande posible, ya que será casi por entero suya. Pero su predio es por lo general tan extenso que con todo su trabajo, y con el de las personas que consigue contratar, raras veces logra que produzca la décima parte de lo que es capaz de producir. Está ansioso, por tanto, de reunir peones de todas partes y de recompensarlos con los salarios más generosos. Pero esos salarios generosos, junto con la abundancia y el bajo costo de la tierra, pronto hacen que los peones lo abandonen, con el fin de convertirse a su vez en terratenientes y recompensar con salarios generosos a otros peones; quienes pronto los abando-



res de Alexander Hamilton<sup>334</sup> y en otros documentos centrales del capitalismo democrático, que adoptan, de hecho, la misma visión que el Papa Juan Pablo II respecto de la cuestión moral.

## 2 La Prioridad del Trabajo sobre el Capital

El Papa Juan Pablo II pasa a "recordar un principio que la Iglesia siempre ha enseñado: el de la prioridad del trabajo sobre el capital".<sup>335</sup> En la producción, el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, en tanto que el capital, toda la colección de medios de producción, permanece como instrumento o causa instrumental". Esta idea, que el Papa llama "verdad evidente que surge de toda la experiencia histórica del hombre", aparece también en el Primer Mensaje Anual de Lincoln al Congreso, el 3 de diciembre de 1861:

"El trabajo es anterior al capital e independiente de él. El capital es sólo el fruto del trabajo y nunca hubiera podido existir si el trabajo no hubiera existido primero. El trabajo es superior al capital y merece una consideración mucho más elevada. El capital tiene sus derechos, que son tan dignos de consideración como cualesquiera otros. Tampoco se niega que hay y probablemente siempre habrá una relación entre trabajo y capital que produce beneficios mutuos. El error está en suponer que toda la labor de comunidad existe dentro de esa relación".<sup>336</sup>

Lincoln atribuía gran importancia al principio del trabajo libre y su superioridad sobre el capital. El mismo había laborado como

nan por la misma razón que los hizo a ellos abandonar a su primer patrón. La remuneración generosa del trabajo alienta el matrimonio. Los niños, en su primera infancia, están bien alimentados y cuidados, y cuando crecen, el valor de su trabajo paga con creces su mantención. Llegados a la madurez, el alto precio de la mano de obra y el bajo precio de la tierra les permite establecerse de la misma manera que lo hicieron antaño sus padres". (Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York: Random House, 1937), p. 532.)

334 Hamilton escribe que cuando hay estímulo para el comercio y las manufacturas, "cada individuo puede hallar su propio elemento y poner en actividad todo el vigor de su naturaleza". Observó que "cuidar y estimular la actividad de la mente humana, multiplicando los fines del esfuerzo, no se cuenta entre los recursos menos estimables mediante los cuales se puede aumentar la riqueza de una nación". (Alexander Hamilton, "Report on Manufacturers", en *The Papers of Alexander Hamilton*, e. Harold C. Syrett, 25 tomos (New York: Columbia University Press, 1960-1977), 10:255-56.)

335 *Laborem exercens*, 12.

336 *Abraham Lincoln: His Speeches and Writings*, ed. Roy P. Basler (New York: World Publishing Co., 1946), p. 633; citado en adelante con el nombre *Lincoln: Speeches and Writings*.

trabajador contratado. Valoraba el sistema de libertad política y económica. Veía su importancia para la raza humana toda.

"Este es el sistema justo, generoso y próspero que abre el camino para todos, da esperanza a todos, y energía, progreso y mejoramiento de la condición de todos. No hay hombres vivientes más dignos de confianza que aquellos que luchan por salir de la pobreza, ninguno menos inclinado a tomar, o tocar, nada que no haya ganado honradamente. Que se cuiden de entregar el poder político que ya poseen y que, si se entrega, seguramente se usará para cerrar la puerta del ascenso contra los que son como ellos, y para fijar nuevas inhabilidades y cargas sobre ellos, hasta que se pierda toda libertad. . . La lucha de hoy no es del todo para hoy, es también para un futuro inmenso. Con confianza en la Providencia, tanto más firme y seria, prosigamos con la gran tarea que los acontecimientos nos han entregado".<sup>337</sup>

Sobre la prioridad del trabajo sobre el capital, Abraham Lincoln y el Papa Juan Pablo II comparten el mismo principio y esperan de él la misma fructificación.

### 3 El Significado del Capital

Si bien la definición que el Papa Juan Pablo II da del capitalismo es peyorativa, la que da del capital está seriamente limitada. Escribe: "Todo lo que está contenido en el concepto de capital, en sentido estricto, es sólo una colección de cosas".<sup>338</sup> "Sólo el hombre es una persona", añade el Papa. Esta "colección de cosas" abarca tanto "los recursos naturales que están a disposición del hombre como también toda la colección de medios por los cuales el hombre se apropia de los recursos naturales y los transforma de acuerdo con sus necesidades (y así, en cierto sentido, los humaniza). . ." Se podría argumentar que la definición del capital que da el Papa es demasiado estrecha, puesto que deja fuera a las **personas** cuyas inversiones en el descubrimiento y transformación de los recursos naturales, y en los medios de producción, van más lejos que la mera complacencia egocéntrica en lujos materiales, como la que ha caracterizado a la aristocracia acaudalada de la mayoría de las culturas la mayor parte del tiempo.

No obstante, el Papa Juan Pablo II realmente emplea esta es-

337 Ibid., p. 634. El 4 de julio de 1976, durante el desfile en honor del tricentenario, en Cresco, Iowa, el autor tuvo ocasión de ver a una mujer de 101 años, nacida 15 años después de que Lincoln pronunció esas palabras. En vida de ella la población de los Estados Unidos había aumentado a 232 millones. Y Iowa había dejado de ser "país en desarrollo".

338 *Laboren exercens*, 12.

trecha definición con efecto creativo. Su intención focal es la de demostrar que tanto el capital como el trabajo se centran en el mismo propósito: la primacía del hombre.

Así, para el Papa, "el capital no se puede separar del trabajo; de ningún modo puede oponerse el trabajo al capital ni el capital al trabajo, menos aún pueden oponerse unas a otras las personas que están detrás de estos conceptos".<sup>339</sup> "Un sistema laboral puede ser bueno", esto es, "intrínsecamente verdadero y también moralmente legítimo", "si en su base misma vence la oposición entre trabajo y capital. . . ." Y continúa: "La oposición entre trabajo y capital no surge de la estructura del proceso de producción ni de la estructura del proceso económico". Ésta es una visión notablemente antimarxista. En general, sigue diciendo el Papa, el proceso económico "demuestra que el trabajo y lo que estamos acostumbrados a llamar capital están entremezclados; demuestra que están inseparablemente vinculados".

El Papa atribuye el rompimiento entre el capital y el trabajo, como si se tratara de dos fuerzas impersonales, al error de considerar el trabajo humano solamente de acuerdo con su propósito económico. A este error lo llama "economicismo" y lo compara al materialismo, esto es, la fe en la primacía o superioridad de lo material sobre lo personal y lo espiritual. Con todo, aunque el materialismo dialéctico prosiguió rigurosamente esta línea de pensamiento, "el economicismo influyó esta manera no humanista de plantear el asunto antes de que lo hiciera el sistema filosófico materialista".

Aquí el Papa tal vez no se detiene a pensar que, en cuanto disciplina científica, la economía por fuerza se abstrae del tejido total del discurso humanista para concentrarse en un solo aspecto de la realidad, bajo su luz formal propia. Lo dicho vale para toda ciencia. El error estaría entonces, no en la ciencia misma ni en la abstracción legítima, sino en emplear dicha ciencia como si constituyera una visión cabal de la vida humana. En tal sentido, el economicismo es a la economía lo que el científicismo es a la ciencia.

El Papa reconoce este punto implícitamente, señalando sagazmente que "la antinomia entre trabajo y capital. . . no tuvo su origen solamente en las teorías económicas y la filosofía del siglo XVIII; se originó más bien en el conjunto de la práctica económica y social de la época, la época del nacimiento y rápido desarrollo de la industrialización. . ." Excesiva atención se prestaba a los medios, la creación de riqueza, muy poca al fin: el hombre mismo. "Fue un error práctico que asestó un golpe, primero, contra el trabajo humano, contra el trabajador. . ." Luego señala que "este mismo error, que ahora forma parte de la historia y que estuvo relacionado con el período de capitalismo y liberalismo primitivos", puede repetirse, sin embargo, cuando quiera se repitan premisas parecidas.

339 *Laborem exercens*, 13. Las numerosas citas siguientes son también del N° 13.

Del punto de vista del capitalismo democrático, pocas objeciones se pueden hacer al argumento del Papa. Abraham Lincoln justificó el sistema capitalista sobre bases semejantes. Resulta algo curioso, sin embargo, referirse al trabajo en términos subjetivos, personalistas, sin pensar en el capital en términos igualmente humanistas. El uso que dan a la riqueza los seres humanos efectivamente tiene consecuencias morales amplias sobre sociedades enteras. Si los ricos viven con lujo y gastan su dinero únicamente en su propia diversión, crean cierto ambiente en todo el Estado. A fines del siglo XVIII, Adam Smith llamó la atención a aquellas ciudades de Europa que vivían del lujo de cortes y gobiernos.<sup>340</sup> En todos los casos, la ciudadanía de tales lugares, que dependía de dineros gastados en tales fines, vivía en considerable indolencia y disipación. Pero en aquellas

- 340 Haciendo un distingo entre los ricos que invierten en mano de obra productiva y los que invierten en mano de obra no productiva (como son los criados y cortesanos), Smith escribió: "La proporción de estos distintos fondos determina forzosamente, en cada país, el carácter general de los habitantes, en cuanto a laboriosidad u ocio. Nosotros somos más laboriosos que nuestros padres, porque en estos tiempos los fondos destinados a mantener la laboriosidad son en proporción mucho mayores que los que han de emplearse, probablemente, en mantener la ociosidad, en comparación con lo que fueron hace dos o tres siglos. Nuestros antepasados eran holgazanes por falta de incentivo suficiente para trabajar. Es mejor, dice el proverbio, jugar por nada que trabajar por nada. En las ciudades mercantiles y fabriles, donde las clases inferiores de la población se mantienen principalmente por el empleo del capital, son en general laboriosas, sobrias y prósperas; como ocurre en muchas ciudades inglesas y en la mayoría de las holandesas. En aquellas ciudades que se mantienen principalmente merced a la residencia permanente u ocasional de una corte, y donde las clases inferiores de la población se mantienen primordialmente por el gasto de las rentas, son en general ociosas, disolutas y pobres; como ocurre en Roma, Versalles, Compiègne y Fontainebleau. Con excepción de Rouen y Burdeos, no hay casi comercio ni industrias en ninguna de las ciudades parlamentarias de Francia; y las clases inferiores de la población, como se mantienen principalmente merced a los gastos de los miembros de las cortes de justicia y de quienes vienen a acudir a ellas, son en general ociosas y pobres. . . . Donde prevalece el capital, predomina la laboriosidad; donde prevalece la renta, el ocio. Cada aumento o disminución del capital, por tanto, tiende naturalmente a aumentar o disminuir la cantidad efectiva de laboriosidad, el número de manos productivas y, en consecuencia, el valor intercambiable del producto anual de la tierra y del trabajo del país, la verdadera riqueza y renta de todos sus habitantes... Aquella parte de su renta que el rico gasta anualmente la consumen, en la mayoría de los casos, huéspedes ociosos y criados serviles, quienes nada dejan a cambio de su consumo. Aquella parte que ahorra anualmente, ya que, en vista de la utilidad, se emplea de inmediato como capital, se consume de igual manera y casi en el mismo tiempo, pero va a un conjunto diferente de personas, peones, obreros y artífices, quienes re-producen con ganancia el valor de su consumo anual". (Smith, *Wealth of Nations*, pp. 319, 321.)

ciudades relativamente escasas, donde los ricos comenzaban a invertir en el comercio y la industria, se notaban entre la ciudadanía hábitos de vida bastante más dignos de admiración.

En suma, hay una diferencia moral si los ricos simplemente consumen su riqueza o la ahorran y la invierten. El capital también tiene su dimensión humanista, moral y subjetiva. Ciertos humanistas hoy de hecho hablan de los hábitos y destrezas que han adquirido los individuos como de una forma de "capital humano", una especie de recurso natural desarrollado hasta el límite de su potencial. Al contrario de las posesiones materiales, las destrezas internalizadas son inalienables; una vez adquiridas, forman parte de la persona para siempre.

#### 4 Propiedad

Parece que el Papa concediera este punto, porque se apresura a añadir que al hablar de trabajo y capital no se propone tratar de conceptos abstractos o "fuerzas impersonales".<sup>341</sup> "Detrás de ambos conceptos hay personas, personas vivas, auténticas: por una parte están quienes realizan el trabajo sin ser los dueños de los medios de producción, y por otra están los que actúan como empresarios y que poseen dichos medios o representan a los propietarios". El Papa se coloca del lado de la *Rerum novarum* y la *Mater et magistra* acerca del "derecho de propiedad privada, aun cuando se trate de los medios de producción".

Este principio católico, observa, "difiere radicalmente del programa de colectivismo que proclama el marxismo y que se puso en práctica en diversos países en los decenios siguientes a la encíclica de León XIII". Luego agrega: "Al mismo tiempo difiere [no dice radicalmente] del programa de capitalismo que practica el liberalismo y los sistemas políticos inspirados en él".

Ningún Papa ha vivido dentro del sistema de capitalismo, liberalismo y democracia; los Papas desde Pío IX, característicamente, han denunciado el "liberalismo". Resulta, pues, instructivo indagar en qué forma precisa Juan Pablo II estima que el principio católico difiere del capitalismo democrático hoy. "En este último caso", escribe, "la diferencia está en la manera en que se entiende el derecho de propiedad". Pero parece que la descripción que hace de esta diferencia precisa no estuviera históricamente correcta. En la práctica efectiva del capitalismo democrático, ya sea en los Estados Unidos, Japón, Alemania Federal, Suecia u otras naciones que merecerían esta descripción (respeto por la propiedad privada y mercados en el sistema económico, democracia y derechos en el sistema político, pluralismo liberal en el sistema cultural), sus preocupaciones por el ordenamiento de la propiedad privada en favor del bien común ya se observan de múltiples maneras institucionales.

341 *Laborem exercens*, 14. Las numerosas citas siguientes son también del N° 14.

La tradición cristiana, escribe el Papa, nunca ha presentado la propiedad privada como un "derecho absoluto e intocable". Los medios de producción, continúa, "no se pueden poseer en contra del trabajo, ni siquiera se pueden poseer por el gusto de poseerlos, porque el único título legítimo a su posesión... es que sirvan al trabajo y así, al servir al trabajo, que permitan el logro del primer principio de este ordenamiento, que es el destino universal de los bienes y el derecho de uso común de ellos". Concluye, entonces, que "no se puede excluir la socialización, en condiciones adecuadas, de ciertos medios de producción". Dicha "socialización", es de suponer, ya se ha producido en virtualmente todas las economías avanzadas, mediante gruesos y complejos cuerpos de leyes y reglamentos comerciales. Otras formas de "socialización" han tenido lugar también directamente por medio de la nacionalización relativa de industrias como el transporte, servicios públicos y similares, y por medio de la propiedad común del capital social, los planes de jubilación de obremos y otros dispositivos.

"Desde este punto de vista", escribe el Papa, "la posición de capitalismo 'rígido' sigue siendo inaceptable, es decir, la posición que defiende el derecho exclusivo de propiedad privada como 'dogma' intocable de la vida económica. El principio del respeto por el trabajo exige una corrección constructiva de este derecho, tanto en teoría como en la práctica".<sup>342</sup> Pero aquí parece que el Papa no percibiera la armonía que hay entre su propia teoría de la propiedad y la de John Stuart Mill. La ley de propiedad en los Estados Unidos, por ejemplo, ha sufrido tremendas revoluciones en los últimos cincuenta años, debido a la complejidad de patentes, innovaciones, revoluciones en la producción y similares. Por cierto el mismo Papa señala que al hablar del trabajo, que hoy modifica el patrimonio del capital de una nación, se debe comprender "no sólo el llamado trabajo manual sino las muchas formas de trabajo intelectual, incluso el de los empleados de oficina y los ejecutivos".<sup>343</sup> Este es un punto importante. Porque hoy en día la propiedad de las grandes empresas tiende a estar ampliamente dispersa, en gran medida por medio de los planes de jubilación, y aun la planta de ejecutivos tiene una relación con los propietarios más parecida a la del trabajo que a la del propietario-gerente de una época anterior.

"A la luz de lo dicho", agrega el Papa, "numerosas proposiciones adelantadas por peritos en la enseñanza social católica" han ido a la práctica: "proposiciones de propiedad conjunta de los medios de trabajo, participación de los trabajadores en la gestión o en las utilidades de la empresa, las llamadas acciones del trabajo, etc." El

342 Anticipándose aquí al concepto del Papa, Teodoro Roosevelt escribió: "Cada hombre posee su propiedad sujeto al derecho general de la sociedad a regularla en la medida que el bien común lo exija". (*The New Nationalism* (New York: Outlook Co., 1910), pp. 23-24.)

343 Estas citas y las siguientes son de *Laborem exercens*, 14.

reconocimiento "del lugar correcto del trabajo y del trabajador en el proceso productivo exige diversas adaptaciones en la esfera del derecho de propiedad de los medios de producción".

El Papa, pues, reclama una "corrección continua" del "capitalismo 'rígido' ". Pero se apresura a añadir que "estas numerosas reformas profundamente anheladas no se pueden lograr por una eliminación a priori de la propiedad privada de los medios de producción. Porque es preciso notar que, quitar solamente estos medios de producción (capital) de manos de sus dueños privados no es suficiente para asegurar su socialización satisfactoria". Luego ataca a la nueva clase de ejecutivos en sistemas colectivistas, "que reclama para sí el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción, sin abstenerse de ofender los derechos humanos básicos".

Más adelante, el Papa pide que "se asocie al trabajo con la propiedad en la medida de lo posible". También pide que se produzca "una amplia gama de organismos intermedios con fines económicos, sociales y culturales". Aquí se pone el acento en las estructuras mediadoras y el principio de asociación golpea muy cerca del corazón y del genio de la vida en los Estados Unidos, tal como la describieron Tocqueville y muchos otros después que él.

Por último, el Papa resume su argumento "personalista". "El trabajo es en cierto sentido inseparable del capital" y el trabajador "desea poder tomar parte en la responsabilidad y la creatividad".<sup>344</sup> No quiere verse atrapado "en un sistema de excesiva centralización burocrática, que hace que el trabajador sienta que no es sino un engranaje en una enorme máquina movida desde arriba. . . "porque el trabajo del hombre interesa no sólo a la economía sino, especialmente, a los valores personales". Esta es la razón principal en favor de la propiedad privada de los medios de producción". Porque el argumento personalista sostiene que "la persona humana puede conservar su conciencia de trabajar 'para sí' ". La propiedad privada es el secreto tanto del personalismo como de la creatividad.

## 5 Invención y Descubrimiento

Al escoger la categoría bíblica de la creación como su metáfora fundamental del orden social, el Papa Juan Pablo II va más allá de la "teología de la liberación", a algo más profundo y más prometedor. "Puesto que el trabajo en su aspecto subjetivo es siempre un acto personal, un *actus personae*, se desprende que la persona entera, cuerpo y espíritu, participa en él, ya sea trabajo manual o intelectual".<sup>345</sup> Al ser fiel a su propia persona, el ser humano "toma parte por su trabajo en la actividad del Creador".

345 Ibid., 24.

Además, "desarrolla esa actividad y la perfecciona a medida que avanza más y más en el descubrimiento de los recursos y valores que contiene toda la creación".<sup>346</sup>

En la visión del Papa Juan Pablo II, el Creador ha escondido en la creación riquezas, recursos y posibilidades sin cuenta, y es vocación de los seres humanos descubrirlas y realizarlas, para el bien común de todos. Pone mucho acento, por tanto, en la invención y el descubrimiento. Este es el hilo de oro que a su juicio cruza las épocas de la historia, a medida que los hombres, con su labor, descubren más y más de los secretos del Creador y los traen al uso humano. Por medio de dicho descubrimiento, el hombre "domina la tierra":

"El hombre domina la tierra por el solo hecho de domesticar animales, criarlos y obtener de ellos el alimento y el vestuario que necesita, y por el hecho de poder extraer diversos recursos naturales de la tierra y de los mares. Pero el hombre 'domina la tierra' mucho más cuando comienza a cultivarla y luego a transformar sus productos, adaptándolos a su propio uso. La agricultura constituye, pues, por el trabajo humano, un campo primordial de actividad económica y un factor indispensable de producción".<sup>347</sup>

Este pasaje me tienta a volver otra vez a la visión de Abraham Lincoln, quien en 1859 transmitió un mensaje similar a la buena gente de Wisconsin, llamándola a ser, efectivamente, lo que el Papa Juan Pablo II nos pide que seamos nosotros: co-creadores con Dios.

"Ninguna otra ocupación humana abre un campo tan extenso para la combinación provechosa y grata de trabajo con pensamiento culto, como la agricultura. No conozco nada tan placentero para la mente como el descubrimiento de cualquier cosa que sea a la vez nueva y valiosa, nada que alivie y endulce tanto el afán, como la prosecución esperanzada de dicho descubrimiento. Y qué vasto y variado campo es la agricultura para tal descubrimiento. La mente, ya preparada para pensar en la escuela campestre o en la escuela superior, no puede dejar de hallar allí una fuente inagotable de goce provechoso. Cada brizna de hierba es un estudio; y el producir dos donde había sólo uno, es a la vez provecho y placer. Y no solamente pasto; sino suelos, semillas y estaciones; setos, zanjas y cierros, drenajes, sequías y riego; arar, azadonar, gradar; cosechar, segar y trillar; salvar cosechas, plagas de cultivos, enfermedades de cultivos y lo que las impide o remedia; implementos, utensilios y

346 Ibid., 25.

347 Ibid., 5.



máquinas, sus méritos relativos, y [cómo] mejorarlos; cerdos, caballos, ganado, ovejas, cabras y aves de corral; árboles, arbustos, frutas, plantas y flores, las mil cosas de las cuales éstas son muestras, cada una un mundo de estudio en sí misma".<sup>348</sup>

## 6 Teología de Creación

Uno de los rasgos más interesantes de la *Laborem exercens* es que tanto la derecha como la izquierda la han aclamado. Gregory Baum, escribiendo en el *Ecumenist*, dice que "los católicos que han seguido el reciente vuelco a la izquierda en la enseñanza de la Iglesia, y que por tanto han adquirido simpatías socialistas, están encantados con la encíclica y la entienden como confirmación de la dirección en que se han movido".<sup>349</sup> Al mismo tiempo, con la guía editorial de Philip Lawler, la Heritage Foundation publicó una serie de cuatro conferencias sumamente respetuosas y favorables acerca de la encíclica, en las que los conferenciantes también hallaron la confirmación de sus puntos de vista.<sup>350</sup> Baum encuentra en la encíclica un "diálogo extenso, crítico y creativo con el marxismo". Los conferenciantes de la Heritage estiman que confirma los principios básicos y las prácticas de las democracias capitalistas liberales, los cuales ellos, como estudiosos católicos, han llegado a estimar.

En cierto sentido, ambas interpretaciones parecen correctas. El Papa Juan Pablo II llegó a la madurez luchando con una catequesis marxista generalizada. Sus propios escritos registran las batallas

348 Discurso anual ante la Wisconsin State Agricultural Society, en Milwaukee, Wisconsin, 30 de septiembre de 1859, publicado en *Speeches and Writings*, pp. 502-503.

349 Gregory Baum, "John Paul's Encyclical on Labor", *The Ecumenist* 20 (noviembre-diciembre 1981): 3; véase también Gregory Baum, *The Priority of Labor* (New York: Paulist Press, 1982), especialmente pp. 80-91. En un capítulo notable, "Pope John Paul's Socialism", el profesor Baum describe al Papa Juan Pablo II como socialista de una especie rara, que se distingue por siete rasgos característicos: El socialismo del Papa es un socialismo nuevo que es: 1) moral; 2) liberacionista; 3) cooperativo; 4) internacionalista; 5) reformista; 6) "personalista" en un sentido aprendido a Marx (!); y 7) "utópico", pero "no-ideológico" (esto es, que representa un "ideal social histórico concreto, basado en las potencialidades del presente"). Baum sostiene que las instituciones liberales "oprimen" a los pueblos. En contraste, su visión del socialismo parece que expresara piedad, pero no entrega virtualmente nada relativo a las instituciones. Además, Baum no percibe que en cada aspecto institucional crítico el Papa Juan Pablo II apoya instituciones tan liberales como la propiedad privada para todos, los mercados, los límites al poder del Estado, el principio de las asociaciones libres, los derechos y libertades fundamentales del individuo, y el espíritu y la práctica internalizados de la cooperación voluntaria.

350 Philip F. Lawler, ed. *Papal Economics* (Washington, D. C.: Heritage Foundation, 1982).

intelectuales que ha llevado a cabo para expresar los valores católicos contemporáneos contra la dominación del marxismo. En esta encíclica hay abundantes pruebas de esta oposición persistente. Llamar "diálogo" a los tratos del Papa con el marxismo es un eufemismo. Y sin embargo está claro que su propio pensamiento se formó en la experiencia viva del marxismo más que por la experiencia viva de las democracias capitalistas liberales.

Pero hay un rasgo decisivo en la encíclica que parece que inclina la balanza. Donde Gregory Baum destaca aquellos aspectos de la encíclica favorables al "colectivismo" (el Papa en realidad usa el término "socialización") y la "planificación", el acento más fuerte de la encíclica recae sobre la persona humana, el sujeto del trabajo humano. Este concepto se acerca más que ningún otro, en la tradición de los documentos papales, si bien en un contexto católico tradicional, a destacar el papel del individuo. Como hemos visto, es este acento el que da a Juan Pablo II una nueva defensa "personalista" de la enseñanza católica tradicional acerca de la propiedad privada. Este acento también se correlaciona fuertemente con las enseñanzas del Concilio Vaticano Segundo acerca de la libertad religiosa y la conciencia individual.

Durante más de un siglo los papas han hablado de la tradición cultural y filosófica anglo-norteamericana en términos casi exclusivamente peyorativos. El "liberalismo" se ha despreciado. El "individualismo" también. Por cierto que hay en esta tradición anglo-norteamericana elementos ampliamente criticados por muchas opiniones distintas de las papales. Estudiosos anglo-norteamericanos tan diversos como John Dewey, William James y Josiah Royce han escrito con fuerza y belleza acerca de la comunidad, en términos que remiten a las tradiciones del tomismo, la fenomenología, el existencialismo y el personalismo europeos.<sup>351</sup> Al condenar el "liberalismo" y el "individualismo", los papas, por una parte, han sido menos que precisos acerca de autores y doctrinas; por otra, no siempre han expresado claramente las maneras en que la propia Iglesia ha adoptado ciertos valores liberales (como la libertad religiosa, la "iglesia abierta", el aggiornamento y otros) como propios. Por último, si bien ciertas nociones de liberalismo e individualismo pueden rechazarse, los católicos criados en una cultura liberal e individualista tienen derecho a esperar cierta luz acerca de una forma concretamente católica del liberalismo e individualismo. No es probable que todo lo que significa el liberalismo deba condenarse. Tampoco es probable que toda forma de individualismo deba condenarse.

351 Véase John Dewey, *The Public and its Problems* (New York: Henry Holt and Co., 1927), capítulo 5, "Search for the Great Community". La idea de comunidad es también tema principal en Josiah Royce, *The Problem of Christianity*, 2 tomos (New York: Macmillan, 1913); y Royce, *The Hope of the Great Community* (New York: Macmillan, 1916).

De hecho, sin una teoría fuerte de responsabilidad individual, ¿cómo podríamos defender la libertad de conciencia? ¿O respetar la disensión? ¿O apoyar la soledad, la ermita, la vida interior, la vocación personal u otras formas católicas tradicionales de nutrir a individuos valientes y fuertes? Tampoco todas las formas de la comunidad concuerdan con el catolicismo. El culto a la familia en ciertos casos, por ejemplo, ha perjudicado a muchas culturas católicas tradicionales al imponer restricciones sobre ciertos miembros de la familia que violentan la conciencia. "El que ama al padre o a la madre. . . y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí" (S. Mateo 10:37). La mera conformidad, el necio pensamiento "de grupo", las camarillas que mutilan emocionalmente, y el partidismo de distintas clases pueden corromper fácilmente la comunidad católica auténtica. En toda forma verdaderamente admirable de comunidad católica construida sobre el ideal de la caridad, hay un juego delicadísimo entre los valores gemelos de la persona inimitable y el bien común.<sup>352</sup>

En verdad, conceptos tales como "individualismo" y "comunidad" se entienden, en la práctica, de muy distinta manera en culturas católicas diferentes. Sería fácil trazar contrastes entre Irlanda católica e Italia católica, Austria católica y Argentina católica, España católica y Polonia católica, tal vez más en la esfera de la vida real que en la de la teoría especulativa.

Además, la experiencia de esas dos polaridades, la persona y la comunidad, parece que es diferente para distintas generaciones, incluso dentro de la memoria viva de las familias de hoy. Yo creo que mis bisabuelos, en Eslovaquia, región muy próxima de aquella donde tiene sus raíces la familia del Papa Juan Pablo II, eran personas más fuertes, valerosas, tercas, y de comunidades aldeanas más bien cerradas que cualquiera de sus descendientes en las generaciones posteriores. En el curso de la historia de la familia, en nuestro caso como en millones de otros, parece que se han producido grandes cambios precisamente en torno a aquellas dos realidades polares. De generación en generación, las libertades y esperanzas de los individuos han ido cambiando, y también el carácter de las comunidades en que viven. Yo, por mi parte, no podría juzgar que todos esos cambios son negativos, ni todos positivos. En todas estas diversas circunstancias, nuestras familias se han nutrido con la Eucaristía y la fe católica en sus muchas dimensiones.

La tarea que espera a la teología católica, por tanto, es la de dar consideración a concepciones más sutiles de la persona y la comunidad. Estas realidades sufren en distintas eras históricas y localidades culturales diferentes. Es posible que las formas de vida del clero y los religiosos católicos hayan cambiado menos que las de los

352 Véase Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, trad. John J. Fitzgerald (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1966), p. 40 y sigs.

laicos católicos. En todo caso, la buena teología debe tocar el terreno que abarca. En este aspecto, queda mucho por aprender todavía acerca de las formas de vida concretas de la persona y la comunidad en las culturas anglo-norteamericanas. Estas culturas son quizá menos conocidas que cualquiera otra para la teología refinada.

Sin duda alguna, las relaciones económicas afectan las formas de vida de la persona y la comunidad. Pero las relaciones económicas no agotan el tejido de nuestra vida. Vivimos también dentro de diversas instituciones políticas, y no sólo dentro de diversas instituciones culturales (familia, iglesia, vecindario, redes intelectuales y demás). Una sociedad pluralista nos invita a escoger entre muchas formas de vida posibles. Algunos cambian de vocación más de una vez, para poder experimentar horizontes nuevos. Otros cambian sus compromisos políticos. Otros pasan por cambios religiosos dramáticos. En una sociedad abierta y libre, no es fácil generalizar acerca de la vida interior de los individuos. Además, una sociedad con una diversidad inmensa de corporaciones comerciales, industriales y sin fines de lucro genera actividades siempre nuevas para la mente humana. Ninguna persona por sí sola puede aprender las técnicas y procesos de todos los campos complejos que tocan la vida contemporánea.

El laico católico ha experimentado una tremenda explosión de creatividad humana en los últimos doscientos años. Todas las innovaciones e invenciones de esta súbita ráfaga de creatividad provienen, virtualmente, de tierras capitalistas democráticas. Dichas sociedades están hechas precisamente para estimular la creatividad individual y empresarial. Jacques Servan-Schreiber observó, en *El desafío americano* (1968), que la organización social que apunta a la innovación es el genio de América y que Europa tendría que aprenderlo, y ahora tanto Europa como Japón lo han aprendido.<sup>353</sup> Se suele oír el argumento de que la creatividad moderna no tuvo su origen en la economía capitalista sino en la tecnología. Pero ¿en qué disposiciones económicas se nutren y promocionan las novedades tecnológicas? Durante mucho tiempo la British Royal Society otorgaba premios por inventos científicos y prácticos. Cosa más significativa, la ley de patentes protegía a los inventores y sus derechos, así como las leyes de propiedad intelectual protegían a los autores.<sup>354</sup> Los incentivos financieros justificaban los años de gastos y sacrificios en la investigación práctica. La inteligencia nativa cobra vida en un sistema tal. Un sistema que se basa en la creatividad humana cosecha muchas recompensas.

353 Jean-Jacques Servan-Schreiber, *The American Challenge*, trad. Ronald Steel (New York: Avon, 1969), capítulos 5 y 6.

354 Hay un excelente análisis del papel que desempeñó la ley de patentes en el desarrollo de la tecnología y la innovación, en Douglas C. North y Robert Paul Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), especialmente pp. 2-3, 147-48, 152-53.

El hombre como hacedor, el homo faber, no está determinado enteramente por fuerzas externas a sí mismo. Sus propias capacidades de autorreflexión, invención e innovación constituyen en él la imago Dei: la imagen de Dios Creador. La persona humana actúa de una manera autoplanificada, creativa, inteligente. El hombre toma sus propias decisiones acerca de sí mismo. Tal es la teología radical que propone el Papa Juan Pablo II. Al compartir la creatividad del Creador es que el sujeto humano cumple su vocación. Al hacer uso de sus propios talentos creativos es que la persona humana sigue "la voluntad del Creador de que el trabajo debe permitir que el hombre alcance aquel 'dominio' del mundo visible que le es propio".<sup>355</sup> En esta vocación la persona humana gana "dominio" al margen de todo determinismo. La persona humana no es por entero creatura de la naturaleza y la sociedad; es capaz de disensión, heroísmo, fidelidad a su propia vocación individual. Esa misma persona humana expresa la voluntad de Dios en la autorrealización.<sup>356</sup> Es ésta una teoría profunda del individualismo, tal vez mejor denominada personalismo (en el espíritu en que Jacques Maritain distingue entre la persona y el individuo).<sup>357</sup>

La teología de creación del Papa Juan Pablo II es claramente distinta de la reciente teología de la liberación, si bien sus metas de paz, justicia y libertad son las mismas. La teología de la creación difiere de la teología de la liberación, primero, al rechazar la tesis de la lucha de clases; segundo, al justificar el capital como expresión material del trabajo humano a través de las edades, mientras destaca la prioridad del trabajo; tercero, al rechazar la primacía del contraste entre opresión y liberación, en favor del contraste entre ausencia y presencia de creatividad; cuarto, al acentuar la conexión estricta entre la persona humana como sujeto del trabajo y su derecho a los frutos de su trabajo, incluso el derecho de propiedad; quinto, al destacar el peligro de la nacionalización, colectivización y socialización en que sube al poder una "nueva clase" de administración gubernamental que "reclama para sí el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción y no se abstiene siquiera de ofender los derechos humanos básicos";<sup>358</sup> sexto, al interpretar el significado de socialización más exactamente que nunca, para preservar en él el respeto por la persona humana como individuo y sus derechos de propiedad privada:

355 *Laborem exercens*, 9.

356 *Laborem exercens*, 9: "El hombre tiene que subyugar la tierra y dominarla, porque en cuanto 'imagen de Dios' es una persona, esto es, un ser subjetivo capaz de actuar de manera planificada y racional, capaz de decidir acerca de sí mismo y con tendencia a la autorrealización".

357 Véase Maritain, *The Person and the Common Good*, capítulo 3, "Individuality and Personality".

358 *Laborem exercens*, 14.

"Podemos hablar de socializar solamente cuando el carácter de sujeto de la sociedad se asegura, es decir, cuando sobre la base de su trabajo cada persona tiene pleno derecho a sentirse en parte dueña del gran banco de trabajo en el cual labora junto con todos los demás".<sup>359</sup>

Como medios para lograr este fin, el Papa recomienda varias técnicas que no sólo son cabalmente compatibles con la práctica capitalista democrática sino que ya han salido de la etapa experimental. En particular, acentúa la "asociación del trabajo con la propiedad del capital, en la medida de lo posible" y la "producción de una amplia gama de organismos intermedios con fines económicos, sociales y culturales".<sup>360</sup> Esto último es una invitación al principio asociativo que tanto impresionó a Tocqueville en la vida norteamericana,<sup>361</sup> las "estructuras mediadoras", de las cuales Peter Berger y Richard John Neuhaus han escrito con persuasión.<sup>362</sup> Este principio se practica, pero nunca con la amplitud con que se debería practicar, no sólo en los planes rápidamente crecientes de propiedad accionaria por parte de los empleados, sino también en las inversiones de fondos de pensiones, planes de utilidades compartidas y propiedad corporativa de los trabajadores.<sup>363</sup>

El Papa agrega en un párrafo importante:

"La persona que trabaja desea no sólo la debida remuneración por su trabajo; también desea que en el proceso de producción se tomen medidas para que pueda saber que en su trabajo, aun cuando se trate de algo de propiedad común, está trabajando 'para sí'. . . A juicio de Santo Tomás de Aquino, esta es la razón principal en favor de la propiedad privada de los medios de

361 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad. Henry Reeve, ed. Phillips Bradley, 2 tomos (New York: Vintage Books, 1945), 2:342: "los particulares, al unirse, pueden constituir organismos de gran riqueza, influencia y fortaleza. . . Una asociación con fines políticos, comerciales o fabriles, o incluso para los de la ciencia y la literatura, es un miembro de la sociedad poderoso e ilustrado, del cual no se puede disponer a capricho ni se le puede oprimir sin protesta, y que, al defender sus propios derechos contra las invasiones del gobierno, salva las libertades comunes del país".

362 Peter L. Berger y Richard J. Neuhaus, *To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy* (Washington, D. C.; (American Enterprise Institute, 1977).

363 Véase Peter F. Drucker, *The Unseen Revolution: How Pension Fund Socialism Came to America* (New York: Harper and Row, 1976); y Mortimer Adler y Louis O. Kelso, *The Capitalist Manifesto* (Westport, Connecticut: Greenwood, 1975), capítulo 11, "Measures Aimed at Broadening the Ownership of Existing Enterprises".

producción. Si bien aceptamos que por determinadas razones bien fundadas se puede hacer excepción al principio de propiedad privada (en nuestro tiempo incluso vemos que se ha introducido el sistema de 'propiedad socializada'), el argumento personalista siempre sigue no obstante en pie, a nivel tanto de principios como de la práctica. Toda socialización de los medios de producción, si ha de ser racional y fructífera, ha de tomar en consideración este argumento. Deben hacerse todos los esfuerzos para asegurar que en un sistema de esta índole también el ser humano pueda preservar su conciencia de trabajar 'para él'.<sup>364</sup>

Por último, la teología de creación se propone efectivamente mejorar la suerte de los pobres. De este modo resuelve una dificultad persistente de la teología de liberación, la que anuncia retóricamente una "opción por los pobres" sin concebir de ningún modo un sistema económico lo bastante creativo para elevar realmente su situación económica. En su rechazo de una teoría económica basada enteramente en el "crecimiento", una teoría que carece del acento debido en la necesidad de distribuir los frutos del crecimiento, la teología de la liberación pisa terreno firme. Pero al depender de experimentos socialistas probados y fallidos en los últimos cuarenta años, la teología de la liberación les ofrece a los pobres una piedra. "El sistema económico y el proceso de producción se benefician precisamente cuando se respetan estos valores personales", escribe el Papa, toda vez que "la persona humana puede preservar su conciencia de trabajar 'para sí'".<sup>365</sup>

El ser humano es creador y en ningún lugar es más creador que en sus tareas económicas cotidianas. Las economías enteras deben tornarse creativas. La vida a nivel de subsistencia ya no es suficiente. En casi todas las naciones del mundo hay enormes extensiones de tierras cultivables que hoy no se cultivan. Casi no hay nación que no podría ser autosuficiente en agricultura.<sup>366</sup> No obstante, gran núme-

364 *Laborem exercens*, 15.

366 Como lo señala Ronald C. Nairn: "Menos del 40% de las tierras cultivables del mundo se ocupan. Incluso esa estimación puede ser demasiado baja. Es difícil distinguir lo que es cultivable y lo que no. Una región desértica de Arizona, que en 1959 mantenía una vaca de cría por cada 150 acres, hoy produce tres fardos de algodón y 25 fanegas de trigo por acre al año. Una ladera de cerro en Nueva Zelanda, desnuda y erosionada, produjo en los años cincuenta, mediante aplicación de abonos y siembra aéreas, magníficos pastizales de trébol y ballicoa, y mantuvo dos a cuatro ovejas por acre, con frecuencia más. En Israel, el uso correcto del agua (fue tan simple como eso) aumentó los rendimientos en ocho veces, en menos de 20 años. Mídase como se mida, el mundo posee grandes extensiones de tierra, probablemente más que la que cultivamos hoy, que aguarda la dinámica agrícola". *Wealth of Nations in Crisis* (Houston: Bayland Publishing, 1979), pp. 101-102.

ro de naciones no pueden hoy alimentarse independientemente. Esta deficiencia no se puede imputar con propiedad a la naturaleza ni al Dios de la naturaleza. Es preciso atribuirla a los sistemas nacionales de economía política. Las naciones como la India han demostrado en el último decenio cómo los pueblos antiguamente dependientes en materia de alimentos pueden, mediante cambios sistémicos (especialmente en las estructuras de incentivos) y con el uso popular de la ciencia agrícola, pasar no sólo a la autosuficiencia alimentaria sino aun a la exportación de productos alimenticios.<sup>367</sup> En una palabra, hay que aprovechar las posibilidades de la creatividad humana.

El Creador no trató a todas las naciones de igual manera en sus dotes naturales. Una cultura es distinta de otra cultura. Cada persona se encarna en un marco determinado de la naturaleza y en una historia nacional dada, "la gran sociedad a la que el hombre pertenece sobre la base de vínculos culturales e históricos particulares". Cada cultura nacional "es no sólo la gran 'educadora' de todo hombre, aun cuando indirectamente (porque cada individuo absorbe dentro de la familia el contenido y los valores que van a constituir la cultura de una nación dada); es también una gran encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones".<sup>368</sup> Empero, en cada una de estas situaciones nacionales, en cada una de estas culturas históricas, la persona humana está hecha a imagen de Dios. Cada una tiene la vocación de trabajar y crear. La teología de la creación no coloca a una persona contra otra persona, a una clase contra otra clase, a una nación contra otra nación. Saca a relucir la capacidad humana de crear un mundo nuevo, *novus ordo seclorum* (en la frase tradicional americana, usada de un modo que trasciende sus límites estrechos).

Como pionero en la creatividad que cada nación del mundo puede expresar, Estados Unidos tiene un papel especial que cumplir en la tarea de desarrollo en la que el mundo está empeñado hoy. Ciertos peritos estiman que en este planeta 800 millones de personas viven en un hambre abyecta. Pero sólo doscientos años atrás, la población total de la tierra, que en su mayor parte llevaba una existencia que se podría calificar con propiedad de "solitaria, pobre, sórdida, embrutecedora y breve", también ascendía a 800 millones. La tremenda creatividad del trabajo moderno es la que ha permitido

367 En su informe de 1981 sobre el desarrollo mundial, el Banco Mundial observa: "En los cuatro últimos años la India casi no ha importado cereales y ha aumentado sus existencias a niveles sin precedentes. En consecuencia, en 1979 ese país logró sortear los efectos de una sequía grave sin recurrir a importaciones considerables de cereales. En los años 70, en general, la producción de cereales subió a razón de casi 3 por ciento al año, en promedio, en comparación con el crecimiento demográfico de 1,1 por ciento al año". *World Development Report 1981* (Washington, D. C.: International Bank for Reconstruction and Development/World Bank, 1981), p. 80.

368 *Laborem exercens*, 10.



que la población de la tierra se eleve a 4,6 mil millones de personas, de los cuales unos 3,6 mil millones han escapado de la extrema pobreza. La tarea que tenemos por delante, una tarea que exige toda la creatividad que poseemos, es la de mejorar la suerte de nuestros hermanos más pobres. Esa es nuestra "opción por los pobres". El Papa Juan Pablo II nos llama a ella, no en espíritu de resentimiento y hostilidad, a la manera de las ideologías mundanas, sino en el espíritu de una teología de creación, en fe y amor. La suya es auténtica enseñanza cristiana, arraigada en siglos de reflexión sobre el Verbo de Dios y sobre la experiencia de nuestro tiempo. Es también una teología de praxis: de lo que sirve a la persona humana en su subjetividad, y al "sistema económico mismo y al proceso de producción". Lo que sirve es la organización social para la creatividad personal. Una sociedad así construida refleja la imagen de la Santísima Trinidad, Creadora de todas las cosas, Señora de la historia, Espíritu que se cierne sobre la oscura creación.

#### VI El Futuro del Pensamiento Social Católico: Hacia una Teología del Comercio y la Industria

Ningún bosquejo de la república comercial debe dejar de destacar que ella, como modelo para un sistema nacional de gobierno y para todo el mundo del comercio, tendió a desconocer o trascender las divisiones convencionales dentro de las naciones y entre ellas. Sus proponentes del siglo XVIII podían instar con realismo a los hombres a que consideraran su interdependencia más amplia sin prever (ni aun desear) el olvido del interés e identidad nacionales, porque el comercio, bien entendido, podría servir tanto al hombre como al ciudadano. El comercio llevó a los hombres a considerarse unos a otros primordialmente como demandantes y proveedores, a considerar que el mundo no constituía "sino un Estado único, al cual todas las sociedades [particulares] pertenecen". El comercio era predominantemente tráfico en bienes muebles que escasa o ninguna identificación tenían con un estado particular, como la tienen los bienes raíces forzosamente. En la que Adam Smith denominó "la gran república mercantil", la que englobaba a todos los productores y comerciantes de bienes muebles, los dueños y usuarios de acciones de capital eran propiamente ciudadanos del mundo y no estaban "forzosamente atados a ningún país en particular". Lo que comenzó como simple reconocimiento de nuestras necesidades separadas y comunes habría de terminar en una independencia compleja y siempre cambiante. A medida que cada uno laboraba atentamente para satisfacer sus propias necesidades, los hombres se convertían en primos comerciales, serenos conciudadanos de una república universal. . . El contraste y la oposición con el mundo cristiano y el mundo griego casi no podría ser mayor.

Ralph Lerner, en *Liberation South, Liberation North*

¿Qué aspecto tendrá el pensamiento social católico cuando se cumplan cien años de la *Rerum novarum*, en 1991? ¿O en 2001? En los últimos años ha sufrido muchas alteraciones rápidas. Con toda certeza, habiendo aprendido con la experiencia, seguirá desarrollándose.

Su necesidad más urgente es la de pasar de los principios generales de "justicia social" a una imagen de las instituciones que con mayor probabilidad hagan de la observancia de dichos principios asunto regular y de rutina. En filosofía política siempre hace falta una imagen concreta de las instituciones del futuro, porque aquélla es un ejercicio de intelecto práctico y está orientada a la acción. La acción debe tener una meta activa que se forma primero en la imaginación activa. Ese ejercicio lo emprendió por primera vez Jacques Maritain, el verdadero arquitecto de la tradición católica moderna de derechos humanos y democracia, en su obra *Humanismo integral*.<sup>369</sup>

Maritain distinguía entre el razonamiento práctico que es práctico-práctico, preocupado de lo que hay que hacer ahora, y el que es práctico-ideal, preocupado de imaginarse concretamente lo que se podría hacer en términos prácticos durante una vida.<sup>370</sup> Ambos tipos de razonamiento son lo opuesto al pensamiento utópico. Pero el razonamiento acerca de lo práctico-ideal sí comparte con el pensamiento utópico la preocupación por imaginar el porvenir. Difiere del pensamiento utópico (que significa, literalmente, "ninguna parte") en que se limita a un porvenir que es practicable, esto es, una meta que con medidas prácticas iniciadas hoy se podría, con suerte, alcanzar efectivamente, habida cuenta de los obstáculos conocidos y de las contingencias perjudiciales imprevistas.

Como el razonamiento práctico está orientado a la acción, y porque la acción está orientada a metas concretas, el razonamiento práctico depende fuertemente del ejercicio de la imaginación práctica. Pero imaginar es siempre ser concreto y suprimir así otras posibilidades.

Es verdad que el pensamiento social católico es y debe ser universal y trascendente. No se le puede fijar en una sola etapa del desarrollo histórico. No puede favorecer un conjunto de instituciones que funcionan bien en ciertas culturas, pero que, por razones diversas, no funcionarían en otras. No obstante, el cristianismo es una religión encarnada e histórica, dedicada a trabajar dentro del tejido real de la historia concreta. Debe escoger esto y no lo otro, provisionalmente, y discernir lo mejor que pueda las instituciones del momento que mejor satisfacen sus pruebas de sabiduría práctica. Siempre exigirá más a estas instituciones que lo que ninguna institución

369 Jacques Maritain, *Integral Humanism*, trad. Joseph W. Evans (New York: Charles Scribner's Sons, 1968).

370 Ibid., capítulo 4, "The Historical Ideal of a New Christendom", especialmente "The Notion of Concrete Historical Ideal", p. 127 y sigs.

de tal naturaleza puede entregar. En este sentido funciona siempre como la levadura en la masa; sus principios son dinámicos y nunca, en este mundo, habrán de descansar completamente.

Así, pues, toda institución que el pensamiento social católico podría imaginar como su ideal práctico debe cumplir una condición particularmente estricta. Tiene que ser reformable desde adentro. Es decir, tiene que ser inherentemente dinámica, abierta no sólo a la crítica de la conciencia católica y humanista desde adentro, sino también a medidas prácticas orientadas a la reforma. También deben estar sujetas a los remedios que siempre necesitan las instituciones humanas, si han de resistir las tendencias naturales al pecado, el error y la decadencia. "La política", dijo Peguy, "siempre comienza en la mística; la mística siempre termina en política". Un ideal práctico conduce a programas e instituciones que nunca realizan cabalmente ese ideal y que siempre generan sus propias fuentes de decadencia. Cuesta lograr el progreso social en la historia; cuesta mucho más mantenerlo. Benjamín Franklin, interrogado cuando regresaba de la Convención Constitucional acerca de qué se había logrado para el pueblo, respondió a la señora Powell, su interrogadora: "Una república, si la podéis conservar".

Como hemos visto, el pensamiento social católico se ha fijado por fin en el principio fundamental de la persona humana como individuo. Ha incorporado a sí mismo las instituciones liberales de los derechos humanos. En la huella de Maritain, ha distinguido la persona del individuo y ha acentuado la dimensión social de la personalidad humana inherente en el bien común. Hablar del individuo es mirarlo, sólo exteriormente, por decirlo así, como miembro de un grupo; hablar de la persona es destacar las libertades y responsabilidades de su libre intelecto y voluntad. Además, ha reconocido, otra vez con Maritain, la distinción entre sociedad y Estado. Los organismos del gobierno, o aun de los partidos políticos, no son los únicos organismos sociales que definen o realizan el bien común. Hay muchas otras agencias sociales, desde la familia hasta las organizaciones benéficas, desde la prensa libre y las universidades hasta las iglesias, que contribuyen a una vida social plena y libre. Por el solo hecho de una obligación social, no podemos concluir que el Estado tiene que satisfacerla; estas agencias sociales, en su mayoría voluntarias, capaces de acción social, están más de acuerdo con la libertad humana. Por último, la enseñanza social católica ha reconocido tanto el hecho como los beneficios del pluralismo, incluso respecto de conceptos de la naturaleza y destino humanos que difieren de los propios.

En cierto sentido, Jacques Maritain es el gran genio del pensamiento social católico, al menos en el orden político. Su logro fue el de meditar los conceptos básicos inherentes en las instituciones liberales más dignas, en particular los de los derechos humanos, y reformularlos en el lenguaje de la *philosophia perennis*, el de Aristóteles y Aquino, que ha sido por tan largo tiempo patrimonio central de la vida intelectual católica. Al hacerlo, Maritain abrió la senda que

Juan XXIII resumió tan brillantemente en su tratado sobre los derechos humanos, en la primera parte de su *Pacem in terris*.

John Courtney Murray, S. J. (1904-1967) hizo otro aporte importante. Siguiendo a Maritain, Murray meditó en las premisas sin articular de las instituciones estadounidenses de libertad religiosa. Le fue concedido posteriormente, en persona durante el Concilio Vaticano Segundo, hacerlas accesibles a la Iglesia universal. La obra de Murray fue decisiva en la gran Declaración de la Libertad Religiosa del Concilio, y Paulo VI la patrocinó en su paso por éste. Murray reconoció que había tres conjuntos de premisas esenciales a la argumentación. Uno era teológico, otro filosófico y el tercero, político o institucional. El acento que pone en este último conjunto de premisas es una contribución original y perdurable.

Las premisas teológicas se necesitaban para esclarecer la relación entre la libertad de conciencia personal en el libre asentimiento de la fe y las obligaciones teológicas, tanto de personas como de comunidades, para buscar a Dios y seguir a la verdad. Las premisas filosóficas se necesitaban para lograr conceptos de la persona, la sociedad, el Estado, el bien común, el pluralismo, el diálogo y demás. Las premisas políticas o institucionales se necesitaban para demostrar cómo se satisfacerían en la práctica los valores y propósitos en conflicto. Porque no basta con tener premisas teológicas y filosóficas correctas y discutir lógicamente. También es preciso demostrar cómo, institucionalmente, todos los derechos y valores se respetan, en la debida proporción, por medio de las rutinas y regularidades de la práctica corriente. El diseño de tales instituciones exige un orden especial de sabiduría práctica, más allá de la capacidad para la discusión teológica y filosófica correcta.

Esta es la nueva frontera del pensamiento social católico. Haber logrado conceptos y principios teológicos y filosóficos claros sobre cuestiones sociales es un logro de consideración que tardó varios decenios en gestarse. Comprender el tipo de diseños institucionales que harán que el logro de dichos principios sea de rutina y regular, en el funcionamiento de las instituciones humanas, es una tarea adicional e indispensable.

Murray tiene importancia también por otra razón. El comprendió, con más claridad que la mayoría, la percepción frecuentemente olvidada de Santo Tomás de que el orden social se funda en la conversación cortés. Puesto que los seres humanos son creaturas de perspicacia y elección, su modo de formar sociedades es diferente del de otros animales. El orden social humano descansa en un consenso de razón práctica. Un orden social que apela a algo inferior a la convicción intelectual y al compromiso voluntario viola la naturaleza de hombres y mujeres. Los seres humanos alcanzan este consenso práctico únicamente por medio del diálogo razonado, comportándose con urbanidad, intercambiando puntos de vista y argumentos, hasta que se obtiene un acuerdo razonado.

Por cierto que en muchos asuntos las personas civilizadas tie-

nen que convenir en que están en desacuerdo. Pero la política social no puede adelantar mientras no haya al menos el grado suficiente de acuerdo sobre materias prácticas, aun cuando cada una de las partes en el consenso pudiera otorgar su consentimiento por motivos muy distintos de los de las demás. Si la vida social exigiera la uniformidad de razones teóricas, raras veces podría ser libre y arraigarse en la conciencia. El consenso en materias prácticas, felizmente, se alcanza con más facilidad. La mantención de una conversación cortés es, pues, la esencia de una sociedad democrática y libre, digna de seres humanos.

Está claro que el pensamiento social católico, sobre la base de tales principios, no se puede realizar cabalmente en todos y cada uno de los tipos de instituciones. Pero no todos los tipos de instituciones encarnan las consecuencias cabales de la visión de los seres humanos que se expresa en los Evangelios. En importante sentido, ninguna institución imaginable en la historia (siempre, como lo enseñan los Evangelios, una historia de pecado, error y contingencia) refleja la plenitud de los Evangelios. Todas estarán falladas. Las instituciones de este mundo se deben proyectar siempre para seres humanos que son débiles, que a menudo yerran y que a veces optan voluntariamente por el mal. No es cristiano proyectar instituciones en la expectativa de que cualquier ser humano va a ser siempre fiel a los Evangelios.

Si bien el pensamiento social católico, por tanto, nunca se podrá atar al statu quo, tampoco podrá nunca ceder a la clase de perfeccionismo o utopismo que supone que todo ser humano va a actuar siempre con prudencia, justicia y caridad. Si bien hay que alentar dichas virtudes, con ocasión o sin ella, y aplicarlas siempre como la norma que los seres humanos, con la gracia de Dios, están obligados a satisfacer, el pensamiento social católico no debe proyectar instituciones en la expectativa de que se puede contar normalmente con esa vida virtuosa. Vivir como santo es un acto heroico. Más aún, hasta los santos a menudo pecan, a menudo yerran, e incluso a menudo carecen de sabiduría política. El pensamiento social católico, por ende, está limitado a diseñar instituciones que ofrezcan controles y equilibrios, además de los medios de reparación por la predecible frecuencia de la perversidad humana.

Por último, si los seres humanos han de vivir en un intercambio cortés, se desprende que la base económica de la sociedad, en todas partes, se debe elevar por encima de sus niveles inmemoriales de pobreza, analfabetismo, ignorancia, apatía y mera subsistencia (o menos). Las personas humanas son corporales; su bien común, aun el bien de la conversación cortés, tiene como condición previa una base material suficiente. Muchas sociedades, tanto de ayer como de hoy, no han ofrecido nunca una base material semejante a todos sus ciudadanos. Por eso el pensamiento social católico, que se desarrolló primero (en Aquino) en torno a la filosofía política, en los tiempos modernos ha debido atender a cuestiones económicas. Mientras los

seres humanos no aprendieron a producir riqueza de manera regular y sostenida, no hubo ninguna posibilidad práctica de eliminar la miseria, el analfabetismo, la enfermedad y la ignorancia casi universales de este mundo. En el año 1800 había sólo 8 millones de habitantes en este planeta, y la edad promedio al morir oscilaba entre los diecinueve y los veinte años. En Francia, Víctor Hugo describió a los miserables, pero los viajeros europeos que visitaron otros continentes encontraron pobreza y otros males mucho peores que en su propia experiencia. Como lo observó Juan XXIII en 1963, no todas las partes del mundo se han desarrollado del mismo modo ni al mismo ritmo.

Adam Smith, cuya obra lamentablemente es muy despreciada y raras veces se estudia en círculos católicos, fue el principal descubridor de las causas de la riqueza y el primero en concebir el desarrollo universal y la interdependencia universal. Los redactores de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos observaron con razón que "toda experiencia ha demostrado que la humanidad está más dispuesta a sufrir, mientras los males sean sufribles, que a resarcirse aboliendo las formas a las cuales está acostumbrada". Hoy, sin embargo, todos hablan del "despertar" de todo el mundo a nuevos lazos posibles de desarrollo.

El observador objetivo debe reconocer, por tanto, que el propio término "desarrollo" apareció relativamente tarde en la historia. Lo mismo vale para el descubrimiento inicial que funda el término en el hecho histórico. Imaginemos un gráfico en el cual figuran todos los pueblos y culturas del mundo, un gráfico que ilustra los decenios en una dimensión y el logro de cada uno de estos pueblos y culturas según las distintas medidas de desarrollo (mortalidad infantil, longevidad, nutrición, alfabetismo, educación y demás) en otra. Semejante gráfico revela al instante que el desarrollo es como un trayecto a lo largo de la historia en que pueblos y culturas avanzan a distintas velocidades. Si imaginamos ahora que nuestra edad es la Edad del Desarrollo, incompleta todavía, podemos ver qué distancia han recorrido ya los pueblos y culturas del mundo y cuánto les falta aún por recorrer. Si, como suposición, fechamos el comienzo del Desarrollo alrededor del año 18 e imaginamos que ciertas normas que constituyen el desarrollo pleno de todos quedarán satisfechas, digamos, en 2050, la Edad del Desarrollo abarcará entonces 250 años.

Si esto es plausible, hemos recorrido ya las tres cuartas partes. La declaración del Primer y Segundo Decenios del Desarrollo, de las Naciones Unidas (1960-1980), avala un mapa temporal de este tipo.

Está claro que la producción de una base material suficiente para alimentar, vestir, albergar, educar y emplear a los casi 5 mil millones de personas que el mundo deberá mantener dentro de poco sigue siendo una tarea gigantesca y sin precedentes. Es una tarea que las tradiciones morales, religiosas y humanistas plurales de la raza humana nos imponen.

El pensamiento social católico tiene necesidad, pues, no sólo de sabiduría política, evidenciada en su reciente adopción plena de los conceptos e instituciones de derechos humanos, sino también de sabiduría económica. ¿Cómo se ha de producir riqueza nueva de manera sostenible y progresista? ¿Cómo se van a desatar por doquier las capacidades de los individuos para inventar y crear? ¿Qué clases de instituciones económicas ofrecen la mejor perspectiva de satisfacer las necesidades humanas rápida, eficaz y universalmente?

Los pensadores de izquierda tienen el mérito de haber sido de los primeros en encarar el problema universal de la pobreza y la necesidad. Su propio sesgo actual, derivado del marxismo, es el de descuidar la tarea creativa de producir riqueza nueva, mientras identifican la mala distribución de la riqueza actual como la causa de la pobreza. Una versión dura de esta teoría promueve la excitación (concientización) de la envidia y la lucha de clases. Versiones más suaves invocan la "teoría de dependencia", según la cual las naciones ricas son la causa de la pobreza de las naciones pobres. La teoría de dependencia, que se propuso primero en los años 60, no ha resistido bien el análisis empírico. No logra explicar por qué algunas naciones hasta hace poco pobres (como Japón) han progresado rápidamente y por qué ciertas naciones muy favorecidas por la naturaleza, en materia de recursos mineros y agrícolas, progresan relativamente poco. Tampoco explica por qué ciertas culturas minoritarias, aun cuando son objeto de discriminación, avanzan bastante, incluso dentro de países pobres. Más que todo, empero, la teoría de dependencia no diagnostica las causas potenciales de riqueza al interior de las naciones pobres ni ofrece propuestas prácticas para producir mayor riqueza.

Hay, desde luego, cierta dosis de verdad en la teoría de dependencia, aunque no sea más que su insinuación de que uno de los efectos de la rápida extensión de la industria y el comercio en todo el orbe, a partir de la Segunda Guerra Mundial, ha sido el de tornar al mundo, como lo previo Adam Smith, económicamente interdependiente. Las necesidades urgentes de los pobres nos hacen a los demás un reclamo innegable.

Pero ¿qué clase de reclamo? ¿Qué cosa realmente funcionaría? La meta de todo esfuerzo en este terreno es la de vencer la pobreza. Esto significa forzosamente producir y distribuir riqueza nueva, ya que nadie desea aumentar la dependencia de los países de menor desarrollo entregándolos en custodia permanente a otras naciones. El pensamiento social católico se mantiene firme en cuanto a la confianza de cada nación<sup>371</sup> en sí misma. La interrogante, entonces, se

371 Roger Heckerl, *Self-Reliance* (Vatican City: Pontifical Commission "Iustitia et Pax", 1978), p. 1: "Los 'decenios del desarrollo' se lanzaron destacando la solidaridad. Inspirados por la convicción moral y el realismo básico, los países desarrollados estimaron que a ellos les tocaba la tarea de ayudar al Tercer Mundo a avanzar al terreno de una realidad económi-

divide en dos partes. ¿Qué pueden hacer los ciudadanos de las naciones más desarrolladas para ayudar a los países menos desarrollados en su propia búsqueda de confianza? ¿Y qué deben hacer los países de menor desarrollo para alcanzar su seguridad en términos económicos?

La primera pregunta es fácil de responder en forma breve, aunque crítica. Los ciudadanos del mundo desarrollado deben hacer todo lo posible por ayudar a los menos afortunados. Esto abarca, por sobre todo, el pensamiento práctico creativo, porque la clave de la riqueza es la mente humana. También comprende la asistencia práctica, no por medio del solo dinero, en escala nunca antes vista. Decenas de sugerencias prácticas han emanado de veintenas de comisiones y grupos de estudio. Cada una de ellas ha sido criticada por otros, a menudo de posturas filosóficas distintas, y calificada de inoperante, insuficiente o contraproducente. Pero no se puede pretender que ningún método de asistencia porte una garantía o esté por encima de la crítica. Podemos, pues, responder, con una frase corta: "Hacer todo lo posible, vigilar atentamente lo que funcione bien y perseverar". Hay espacio de más para una diversidad de métodos. Lo que se necesita hacer no tiene fin. Y no debemos mirar a los pobres con condescendencia, como si lo que ha funcionado bien para nosotros no pudiera funcionar bien para ellos; nosotros también somos hijos de la pobreza.

La pregunta fundamental es la segunda, cómo alcanzar la seguridad de sí. Pues ninguna cantidad de ayuda podrá compensar la falta de instituciones nacionales en el país receptor. Y aun cuando no hubiera ayuda externa, cada una de las naciones pobres tendría sólo la vitalidad de sus propias instituciones. El principio de la confianza en sí mismo vale para estos dos extremos y para todas las circunstancias intermedias (más probables). Mas, ¿qué deben hacer las naciones pobres? ¿Qué instituciones deben tratar de construir?

Aquí no se trata de darse a la tarea de imaginar un conjunto de instituciones que sirva a todas las culturas en igual medida. Por otra parte, las naciones pobres, en su mayoría, tienen que confesar que sus instituciones existentes las dejan más pobres de lo que querrían ser. El deseo de desarrollo es el deseo de cambio institucional. ¿Qué cambios deben emprender las naciones pobres?

Ya que mucho depende del carácter de cada cultura (incluso entre culturas minoritarias dentro de naciones), debemos tratar de manera distinta a los distintos grupos culturales. Puesto que hay sólo 160 naciones, podríamos tratar a cada una por separado; la lista no será más complicada que la tabla periódica de elementos químicos. Pero muchas naciones comparten una cultura similar. Se acepta ya en general que las naciones europeas occidentales, junto con Aus-

ca moderna. Se han obtenido resultados apreciables en tal sentido, pero ahora se estima que se ha llegado a un impasse agravado aún más por la crisis económica mundial".



tralia, Canadá, Israel y los Estados Unidos, aun en su diversidad, comparten un carácter común y que las naciones del bloque soviético viven bajo un régimen que procura obtener la mayor uniformidad posible. Del mismo modo, es ilustrativo vincular a las naciones que se guían por el ethos islámico. Las naciones de América del Sur también comparten el carácter de una familia particular de culturas, como es el caso también de las de América Central y el Caribe. Las naciones de Asia oriental comparten un ethos que tiene varias raíces en la ética confucionista basada en la familia, el trabajo duro, la ardiente búsqueda de la educación y una disciplina social inmensa. En este aspecto, Japón, el líder reconocido de la región, tiene grandes afinidades con Corea del Sur, Taiwán, Singapur, Malasia y Hong Kong. La inmensa población de China representa otro carácter más, mezcla inestable de confucionismo y marxismo. La democracia más grande del mundo, la India, comparte un ethos propio, mezcla de diversas culturas religiosas, principalmente la hindú, con instituciones británicas e ideales fabianos. Las naciones del África negra, ricas en recursos naturales, representan a otra familia de naciones que comparten muchos parecidos familiares.

Mirada de este modo, la diversidad del mundo moderno no es sobrecogedora. Los vínculos culturales enlazan a muchas naciones diversas en nueve o diez conjuntos de familias éticas e institucionales.

Entre estos agrupamientos culturales del mundo en desarrollo, la Iglesia Católica tiene lazos especiales con ciertas naciones en todas partes del mundo, pero especialmente con las naciones de América latina. Con fines de análisis, pues, haríamos bien en centrar la atención en lo que el pensamiento social católico debería enseñar en el futuro a los pueblos de América latina. ¿Qué cambios deben emprender los pueblos latinoamericanos para aliviar los sufrimientos de los pobres?

América latina es una región de inmensa diversidad geográfica y cultural. Sin embargo, virtualmente todas sus naciones comparten cultura y lenguas latinas, y la fe católica. El continente es rico en recursos naturales de muchas clases. Cada una de las naciones posee tierra cultivable suficiente y un clima suficientemente favorable para que pueda alimentarse a sí misma. Si los latinoamericanos compartieran el carácter, las virtudes y las instituciones de los japoneses estarían sin duda entre los conductores del mundo. Los secretos de la producción de riqueza no parecen del todo oscuros. Se puede aprender de quienes los han dominado. Esto resulta particularmente útil en el caso japonés, pues en 1950 Japón se clasificaba, en desarrollo económico, más abajo que varias naciones de América latina.<sup>372</sup>

372 David Morawetz, *Twenty-Five Years of Economic Development, 1950-1975* (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1977), Cuadro A-1, pp. 77-80. Marc F. Plattner hace un distingo entre brecha absoluta y brecha relativa; una puede disminuir mientras la otra aumenta.

En un grado notable, los secretos de producir riqueza son espirituales. Muchísimo depende de las percepciones, actitudes, disciplinas psicológicas, hábitos de cooperación social, capacidad de organización, pasión por el alfabetismo y la educación, y espíritu de invención, creatividad y activismo económico. Las miñonas que comparten esas cualidades espirituales muestran un adelanto económico típico, incluso en medio de poblaciones mayoritarias que todavía sufren de considerable pobreza.<sup>373</sup> La causa de la riqueza de las naciones es principalmente el espíritu humano, centrado de una manera creativa y productiva.<sup>374</sup>

Es mucho lo que el pensamiento social católico puede hacer en diagnosticar, analizar y enseñar las actitudes espirituales necesarias. Paulo VI tenía razón al advertir a las naciones en desarrollo que no debían despojarse a la ligera de sus virtudes tradicionales ni de su carácter, con el fin de imitar vicios como el individualismo excesivo, la avaricia, el materialismo o el consumismo superficial.<sup>375</sup> Pero éstas

Más que todo, hace un distingo entre el concepto de brecha (ya sea absoluta o relativa) y el concepto de pobreza: "Porque la brecha no es medida de pobreza. La brecha puede ensancharse mientras se hacen adelantos enormes en la lucha por vencer la pobreza y sus males concomitantes, y puede estrecharse cuando la situación de los pobres empeora (o mejora con menor rapidez)". "Thinking About the 'North-South Gap' ", *This World* N° 7 (Invierno 1984), p. 29; cursiva en el original.

373 P. T. Bauer, "Ecclesiastical Economics is Envy Exalted", *This World*, N° 1 (Invierno/Primavera, 1982), p. 61: "Las amplias diferencias en el desempeño económico, entre individuos y grupos en el mismo país, con acceso a los mismos recursos naturales, ponen otra vez de relieve las diferencias personales y culturales que están detrás del desempeño económico. En el Tercer Mundo, entre los ejemplos de diferencias de grupo en el desempeño económico se cuentan las diferencias económicas entre chinos, indios y malayos, en Malasia; asiáticos y africanos, en el África negra; ibos y otros, en Nigeria; griegos y turcos, en Chipre. En algunos de estos ejemplos, los grupos de mayor éxito han sido blanco de una fuerte discriminación desfavorable".

374 Véase, p. ej., Julián Simón, *The Ultimate Resource* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981); Warren T. Brookes, *The Economy in Mind* (New York: Universe Books, 1982); y Shlomo Maítal, *Minds, Markets, and Money* (New York: Basic Books, 1982), especialmente la II Parte, "People as Producers", y el capítulo 4, "You Are Your Own Most Valuable Asset: The Psychology of Human Capital".

375 *Populorum progressio*, 41: "Los pueblos menos acaudalados nunca podrán estar demasiado en guardia contra esta tentación que les viene desde las naciones ricas. Porque con demasiada frecuencia estas naciones ponen un ejemplo de éxito en una civilización técnica en alto grado y desarrollada culturalmente; también ofrecen un modelo de actuación dirigido principalmente a conquistar la prosperidad material. . . Las naciones en desarrollo deben saber discriminar entre aquellas cosas que se les ofrecen; deben ser capaces de valorar críticamente y eliminar aquellos bienes engañosos que sólo acarrearían un deterioro del ideal humano, y de aceptar a-

no son las causas de la riqueza. Al contrario, son vicios que corrompen y minan el crecimiento económico. Además, como lo demuestran culturas tan diversas como son las de Japón, Costa Rica y Jordania, el camino del crecimiento económico sostenido no es unívoco. La diversidad cultural florece en condiciones de democracia y una economía capitalista moderna. Es cierto, con todo, que la entrada al teatro del comercio y las comunicaciones internacionales sí cumple una determinada función en aproximar a las culturas, permitirles que aprendan de otras y se acerquen a ellas y crear al menos los comienzos de una cultura mundial diversa pero unificada.

Los individuos, desde luego, tienen que escoger el *ethos* por el cual expresan su humanidad. La diversidad cultural es el semillero de la creatividad, en el sentido de que una ancha gama de alternativas en los puntos de vista aumenta las probabilidades de reacción flexible y creativa a las tendencias mundiales. No obstante, el corolario de esta proposición es que ciertos pueblos tendrán más éxito que otros en determinadas actividades, de acuerdo con las actitudes, hábitos y prácticas que se alienten dentro del *ethos* de cada uno. Tal como cada *ethos* es distinto de otro, también será distinto el patrón de acciones que surja de cada uno. Así, pues, al escoger un *ethos*, cada pueblo también escoge su lugar en la desigual trama de los logros nacionales. Ciertos pueblos muy favorecidos por la naturaleza no hacen uso de sus ventajas tan bien como otros menos favorecidos, y tienen menos éxito en alcanzar el crecimiento económico. Lo que los pueblos no pueden hacer es escoger un *ethos* y luego quejarse de los inconvenientes en los que ese *ethos* los encierra. Quien quiere el fin también tiene que querer los medios.

Al observar las tasas de ahorro diferentes de diversos pueblos, a mediados del siglo XIX, John Stuart Mill notó que la cultura cumple un papel decisivo en la disposición de los individuos, reunidos en naciones, a privarse del consumo con el fin de ahorrar, acumular capital e invertir en el futuro. Ciertos pueblos de producto económico parecido ahorran mucho más que otros de su consumo actual.<sup>376</sup> Algunos viven para hoy, *carpe diem*, como rezaba el antiguo adagio, en tanto que otros invierten en el futuro. Con el tiempo, los segundos están ciertos de obtener ventajas económicas.

¿Qué es lo que orienta a una cultura más hacia el presente, a otra más hacia el futuro; a una al consumo, a la otra al ahorro? <sup>377</sup> En

quellos valores que son sanos y beneficiosos, con miras a desarrollarlos junto con los propios, de acuerdo con su genio propio".

376 Véase John Stuart Mill, *Principios of Political Economy*, ed. William Ashley (1909: reed. Fairfield, New Jersey: Augustus M. Kelley, 1976), pp. 189-190.

377 No quiero decir que los ahorros son la única fuente del capital nuevo. Las actividades económicas que producen utilidades también generan capital nuevo. A menudo se pasa por alto que un uso inteligente del crédito —entonces invertido en actividades rentables— también genera capital nuevo.

parte, es una diferencia de actitud espiritual. Pero a ésta también la afectan las instituciones sociales, los hábitos culturales, el ejemplo de los demás y la ausencia o presencia de condiciones políticas estables. Paulo VI culpa a aquellos ricos de los países de menor desarrollo que no invierten en el porvenir de sus propias naciones sino que envían sus ahorros al extranjero.<sup>378</sup> Es un toque sagaz. Por otra parte, las depredaciones cometidas en las economías nacionales por sucesivos dictadores de variadas ideologías, inflación rampante, amenazas de confiscación, devaluaciones recurrentes y otros riesgos institucionales se combinan para hacer que las prácticas éticas como las que preconiza el Papa aparezcan no prudentes sino temerarias. Hay muchas ideologías acerca del papel correcto del gobierno; pero los analistas objetivos pueden convenir en que los gobiernos que no ofrecen, como mínimo, una estabilidad de largo plazo en las reglas y reglamentos de la vida económica castigan profundamente la providencia de individuos y familias.

En tales comparaciones interculturales existen muchos enigmas. América latina posee vastas extensiones de tierra cultivable que nadie reclama. Pero aun en tierras que han sido productivas durante generaciones, pocas naciones latinoamericanas, o ninguna, convirtieron su riqueza agrícola en capital para invertirlo en el futuro. En contraste, las pequeñas granjas de Gran Bretaña se capitalizaban habitualmente, es decir, las ganancias se ahorran prudentemente y se invertían en comercio e industria, de modo que, a partir de una base agrícola muy inferior, Gran Bretaña construyó una existencia de capital, en las generaciones que precedieron al siglo XIX, sobre la cual se basó la posterior Revolución Industrial.

¿Por qué no ocurrió esto en la historia inicial de América latina? Tal vez el ethos católico, que entonces parecía oponerse a la formación de capital y a la inversión, desempeñó algún papel. Si no fue eso, ¿qué fue?

Parece útil, pues, para el futuro desarrollo del pensamiento social católico que éste se interroge acerca de su propio papel en generar un ethos, un conjunto de virtudes adecuadas, y las instituciones favorables para el desarrollo económico. Son valores fundamentalmente espirituales. Quedan enteramente dentro de la misión de la Iglesia.

378 *Populorum progressio*, 24: "Es inaceptable que los ciudadanos que gozan de rentas abundantes, derivadas de los recursos y la actividad de su país, transfieran buena parte de estas rentas al exterior, sólo para su propio beneficio, sin preocuparse por el daño manifiesto que hacen a su país con este proceder".