

# REFLEXIONES DE UN ECONOMISTA SOBRE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA\*

por el Académico de Número

EXCMO. SR. D. JUAN VELARDE FUERTES \*\*

Existió un formidable esfuerzo colectivo que permanecerá para siempre en el acervo de la Iglesia española. Acertó a marcar la actitud recta que debe tener el cristiano ante lo que, en los siglos XVI y XVII era un fenómeno nuevo: el capitalismo. Para esto resultó esencial el papel de los teólogos de la escuela de Francisco de Vitoria o, como la llamó nuestro compañero José Larraz —con un respaldo posterior nada menos que de Schumpeter—, escuela de Salamanca. Agreguémosle algunas figuras excelsas, como Juan de Mariana o el cardenal jesuita Juan de Lugo, y tendremos ante nosotros un conjunto de teólogos que, como señaló Pierre Vilar, «convierten el manual del confesor en un libro de análisis económico».

---

\* Sesión del día 21 de mayo de 1991.

\*\* A efectos de las citas de los diversos documentos he de señalar que, obviamente, sus abreviaturas son R.n., *Rerum Novarum*; Q.a., *Quadragesimo anno*; M.m., *Mater et magistra*; P.t., *Pacem in terris*; P.p., *Populorum progressio*; O.a., *Octogesima adveniens*; G.s., *Gaudium et spes*; L.e., *Laborem exercens*; S.r.s., *Sollicitudo rei socialis*; C.a., *Centesimus annus*. Las fuentes son las siguientes: R.n. y Q.a., en el libro de Alberto M. Artajo y Máximo Cuervo, *Doctrina social católica de León XIII y Pío XI*, con prólogo de Ángel Herrera, Editorial Labor, Barcelona, 1933; M.m., P.t., P.p. y O.a., en la obra, de dos tomos, *Encíclicas sociales*, editada por las Hijas de San Pablo, Ediciones Paulinas, Santiago de Chile, sin fecha; L.e., en Editorial Salesiana, Santiago de Chile, sin fecha; S.r.s., en *Sollicitudo rei socialis. Preocupación por los problemas sociales*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1987; C.a., en *Centesimus annus. La problemática social hoy*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991, aunque los subrayados que antecedieron a las notas proceden de la *Centesimus annus* tal como se publicó en *ABC* de modo íntegro el 2 de mayo de 1991; G.s., en el volumen del Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, 2.ª edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966. Finalmente, los otros textos complementarios proceden de la excelente obra en cuatro volúmenes de José Luis GUTIÉRREZ GARCÍA *Conceptos fundamentales en la doctrina social de la Iglesia*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1971.

Pero en el siglo XVIII es ya evidente el alejamiento de la ciencia económica, tal como iban a exponerla los elaboradores de su línea más ortodoxa, a partir de los fisiócratas y Adam Smith, y las posturas de la Iglesia. Se debió, sobre todo, a que la construcción de esta nueva ciencia, tanto en el siglo XVIII como en el XIX, estuvo muy lejos de ser ajena a los grandes debates políticos. En este sentido, en estos momentos iniciales de su consagración como ciencia, la economía es un instrumento más entre los varios empleados para pulverizar el Antiguo Régimen. Pensemos que la Iglesia en la Edad Moderna, y a pesar de los conflictos que mantenía con el absolutismo que imperaba casi por doquier, acaba por convertirse en un aliado de ese Antiguo Régimen frente a la triple conmoción derivada de la coexistencia de la Revolución Francesa, de la revolución liberal en general y, asimismo, de la revolución industrial.

Dejo voluntariamente a un lado el choque de las dos primeras revoluciones, pues el ámbito de la batalla, si bien se desarrolla en campos que a veces tienen que ver con la economía, no es ésta la razón fundamental de los movimientos de los combatientes. A mi juicio, debo centrarme, sobre todo, en la revolución industrial donde, al menos en cinco palenques, la pelea fue especialmente dura.

El primero se produjo al exigir la nueva situación fabril que se generalizaba que saltase hecho añicos el sistema corporativo todo. No otro sentido tienen, en esta situación, tanto el edicto Turgot de 1784, como la archicitadísima ley Le Chapelier de 1791, o como entre nosotros, en 1813, las disposiciones del conde de Toreno en relación con la misma cuestión. La Iglesia, aunque lo había disuelto en los Estados Pontificios, bajo Pío VII, en 1801, va a mantener una especie de fidelidad hacia los viejos cuerpos intermedios. Es bien visible en la restauración de las corporaciones por Pío IX en el *Motu Proprio* de 14 de mayo de 1852, que se relaciona con la campaña simultánea de *La Civiltà Cattolica* en defensa de este sistema gremialista derribado por la Revolución Francesa. Todo termina con el asalto por la brecha de Porta Pia, que liquida estas veleidades. Buena parte de esta añoranza va a acabar trasladándose a una continua búsqueda de cuerpos intermedios, sindicales, empresariales y de otro tipo, que surgirá una y otra vez en los documentos de la Iglesia, y no sólo hasta la culminación que en este sentido pudo significar la encíclica *Quadragesimo anno*. Lisa y llanamente, esto significa un intento de mantener al mercado alejado tanto del factor trabajo, en primer lugar, como de otras manifestaciones de la actividad económica. En tanto en cuanto la piqueta de la revolución industrial arruinó una y otra vez estos intentos, la tensión subió de tono.

La segunda cuestión se desarrolló en torno al tipo de interés. Bien entrado el siglo XVIII se mantiene la condena al mismo, de modo bien explícito, en bien conocidas *Constituciones Sinodales* españolas. El mercado de capitales inherente al despliegue del nuevo mundo fabril exige liquidar esa condena. Por supuesto que ya no era un bastión doctrinal importante, sobre todo, sin ir más lejos de España, tras las excelentes puntualizaciones de Martín de Azpilcueta —el *doctor navarrus*, discípulo del padre Vitoria— y del padre Juan de Mariana. Pero las reservas en este sentido de la Iglesia, aún no habían desaparecido.

La tercera polémica se centrará en torno a la cuestión del *precio justo*. No se terminó nunca de liquidar este debate. Más bien habría que señalar que todo movimiento de mercado que reducía la oferta, o que subía los precios en relación con los bienes de amplio consumo, levantaba oleadas de condenas. La «mano invisible» predicada desde las páginas de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, nunca fue bien vista desde los textos más tradicionalmente ligados con la Iglesia. Recordemos, entre nosotros, lo que acabó por suceder a Lorenzo Normante y Carcavilla por pretender defender ese punto de vista desde la primera cátedra de Economía que se había creado en España, en Zaragoza. Las condenas de fray Diego de Cádiz, desde el púlpito de la Seo cesaragustana, no olvidaron, sir o al contrario, insistir sobre esta cuestión.

La cuarta contienda giró en torno al enriquecimiento. La doctrina de la Iglesia, con raíces evangélicas evidentes, no fue nunca complaciente con una política económica basada en los valores de la opulencia. Por supuesto que iba por otro lado la ética puritana, como es bien sabido, pero la repugnancia católica al famoso mensaje del «¡Enriqueceos!» de Guizot —quien, como es bien conocido, no era católico— fue siempre evidente en la que podríamos llamar doctrina tradicional.

En más de un sentido lo que se condenaba, incluso con mucha energía, eran los encadenamientos lógicos derivados de la obra de Mandeville *La colmena rumorosa o Fábula de las abejas o cómo los vicios privados producen bienestar público*. Más de un choque entre el espíritu burgués, que se había consagrado victorioso tras la Revolución Francesa, y el aristocrático, con lo de la *nobleza obliga* y demás, que había sido derrotado por los revolucionarios en Valmy, encontró beligerancia activa por parte de la Iglesia. En este sentido, al revisar los textos de los eclesiásticos católicos más señeros de comienzos del siglo XIX, no es la burguesía la que sale mejor parada.

La quinta discrepancia se origina alrededor de algo que era esencial para encontrar un apoyo amplio que permitiese a la revolución industrial destruir a la sociedad estamental que podría agobiarla. Me refiero a los mecanismos de representación, lo que debe unirse a las reservas que la Iglesia no cesa de oponer hasta entonces a los dogmas de la *soberanía popular* y de la *libertad radical* que se debe conceder al hombre. Todo esto procedía, por supuesto, de la revolución puritana y de la independencia norteamericana —en algún grado, asimismo de las logias masónicas—, pero fructificaba en Europa y en la América española tras la Revolución Francesa con sin igual rapidez, en medio de reticencias mil de la Iglesia. Aducir documentos sobre ello carece de sentido, a causa precisamente de su abundancia.

Todos sabemos que de ahí no se derivó oposición seria alguna a la nueva situación. Las restauraciones, a pesar del Congreso de Viena y de mil y un intentos sucesivos, fueron imposibles. Incluso va a desaparecer la figura del Papa Rey y la organización política de los Estados Pontificios. De manera simultánea, los burgueses comprenden el formidable peso social que tiene la Iglesia y el riesgo que corren ante la ascendente oleada del socialismo en su búsqueda de respeto para el derecho de

propiedad privada. Por eso procuran alcanzar, casi ansiosamente, un pacto con ella en el que pretenden salvar tres libertades.

La primera de éstas se vincula con el mantenimiento de una situación de liberalismo político. Dentro de las filas de la Iglesia habían surgido, con nitidez, dos líneas como dispar reacción. Por una parte, la de Lamennais, *Le Sillon* y sus fuerzas coaligadas: es preciso que el liberalismo político no tenga su campamento extramuros de la Iglesia católica. Por otra, la del integrismo, la Sapinière y todo un muy riguroso e influyente movimiento que, al sostener que «el liberalismo es pecado», planteó una especie de lucha radical contra la *nueva situación*. En España esta pugna llega hasta fechas relativamente recientes. Pensemos en la influencia integrista del grupo de *El Siglo Futuro* y, frente a él, de personalidades tan fuertes como la del canónigo Maximiliano Arboleya.

La segunda pretende salvar el principio de la libertad de investigación científica. La situación era bastante ardua, porque el tomismo había segregado una especie de mantenimiento de la física aristotélica que se venía al suelo, mientras que el liberalismo económico había inspirado la tesis esencial de Darwin de *lucha por la vida*, que pretendía explicar un evolucionismo que se creía atentaría a toda una concepción del proceso creativo por parte de Dios. Los descubrimientos de Pasteur, por el contrario, parecían ratificar las tesis tradicionales de la Iglesia. El debate alrededor de todo esto acabó siendo muy vivo. En España, de ahí va a derivarse la llamada polémica sobre la *libertad de cátedra*, sin la que es difícil entender el auge del institucionismo y la importancia de la *cuestión universitaria*.

La tercera libertad que se intenta salvar es la económica. Es importante señalar aquí la existencia de toda una actitud muy coherente en la que podríamos llamar escuela francesa de economistas de inspiración cristiana. Quizá la obra que ha servido para que todos conociésemos su existencia es el *Traité d'économie politique chrétienne*, del vizconde Alban Villeneuve-Bargemont, con muchas ediciones que cubren, en lo que sé, de 1829 a 1934 nada menos. Pero el inventario de economistas que pretenden cristianizar el mensaje que procede de los grandes clásicos es realmente muy abundante. Además de Alban Villeneuve-Bargemont, es preciso incluir en este grupo a Anatolio Leroy-Beaulieu, a Le Play, a Claudio Jannet, a la llamada escuela de Angers —con Thery, estudioso de la economía española y que acuñó una frase que después se popularizó, *Le peril jaune*, y Charles Périn—, además de lo que supusieron ya en el terreno eclesiástico la colaboración de monseñor Freppel, del padre Luis de Besse y, muy en especial, de las célebres conferencias del jesuita padre J. Félix. La revisión de sus *Conférences de Notre Dame de Paris*, de 1856, agrupadas significativamente bajo el epígrafe *Le progrès par le christianisme* y que editadas en 17 volúmenes —que incluyen además las conferencias de Lieja en 1871, *Le progrès par la maternité de l'Eglise*, y de 1872, en Toulouse, *La Paternité pontificale*— exige un examen minucioso, porque nada menos que las de 1866 se titulan *L'Economie antichrétienne devant l'homme* y enlazan con las pronunciadas en 1878, en Notre-Dame de Grenoble, tituladas *Le Socialisme devant la société*, donde se encierran frases como ésta: «He ahí

al *enemigo*, el mortal enemigo, no sólo de la religión y de Dios, sino del orden y de la sociedad; ¡y este enemigo es el *Socialismo*!

No es éste el momento de estudiar detenidamente la que podríamos llamar actitud del frente francés; sí el de señalar que en él surge, con mucha fuerza, una actitud crítica a todo lo que no sea el respeto a la propiedad. El padre Félix diría ante monseñor Fava, obispo de Grenoble, que la sociedad tiene tres bases, «viejas como la sociedad misma: la *propiedad*, que es la base material; la *familia*, que es la base humana; la *religión*, que es la base divina». Al mismo tiempo el padre Félix despliega un ataque durísimo al *reformismo social*. Diría sobre sus defensores: «Nunca el mundo del espíritu había asistido a tal *giro* de las inteligencias, a tal alteración de ideas, a tal perversión del lenguaje. Se trataba de la orgía intelectual instalándose, en nombre de la ciencia, en el mundo social; el absurdo incluso se llamaba filosofía; la locura se titulaba *reforma*; fue una de las sorpresas de mi juventud, curiosa y apasionada por la verdad, el ver pasar ante ella estas utopías bizarras y estas teorías excéntricas, que producían estupefacción.»

Sin embargo, frente a estas tesis se consagraba la economía de mercado como resultado lógico de una «ambición del poseer» que el padre Félix consideraba que era «uno de los signos que distinguirán para siempre la vida de los pueblos civilizados de la de los pueblos salvajes», que debe ser completada con la caridad. Se alzaba, sin embargo, una situación peligrosa: el desdén que, respecto a la caridad, pasa a tener el pobre, al considerarla «no ya un don ofrecido por el amor, sino el comienzo de una satisfacción debida a la justicia, una especie de arreglo de cuentas preliminar, en espera de la hora, que se aproxima, de una asignación íntegra». Se deseaba, por el contrario, que caridad y economía de mercado marchasen de acuerdo.

De pronto, en el mundo teutónico todo esto se puso en duda. Cuando estudiamos las reuniones, juntas y defensores del socialismo de cátedra, hallamos una especie de triple ruptura heterodoxa del mensaje que venía de los clásicos de la economía. La quiebra más de fondo era la que iba a degenerar en la *Methodenstreit*. Como señalaría Schumpeter en *Epochen der Dogmen-und Methodengeschichte*, el historicismo negó toda veracidad a la economía hasta entonces reputada como merecedora del adjetivo de científica. Esa primera fractura se amplió con el neohistoricismo y Schmoller. Pero éste no sólo arremetió contra Menger y el mundo ortodoxo de la escuela de Viena, sino que él mismo presidió reuniones y congresos, como el de Eisenach, de un importante grupo de profesores, asociados en la Verein für Sozialpolitik. Todos sabemos que en esta Unión para la Política Social se incubó el movimiento de los socialistas de cátedra, que iba a impulsar el desarrollo de la política social del canciller Bismark. El haber sido éste el artífice de la derrota francesa de Sedán, por un lado, y, por el otro, el protagonista, con la *Kulturkampf*, de una ofensiva en regla contra el catolicismo, acentuó las reservas frente a esta actitud de los católicos franceses y, también, de la línea no ya proclive al liberalismo, sino al integrismo, relacionada directamente con la Sapinière.

Nuestro compañero Valentín Andrés Álvarez relató muchas veces cómo la raíz de una buena parte de la postura de los economistas clásicos procedía del libro del reverendo Townsend *Dissertation on the Poor Laws*. En él exponía cómo en la isla de Juan Fernández, para tener alimento en caso de recalada, los españoles desembarcaron varias parejas de cabras. Se reprodujeron tan bien, que los corsarios convirtieron a las islas en lugar de recalada. Para impedirlo, las autoridades españolas llevaron a Juan Fernández una pareja de mastines, que se multiplicó con rapidez por la abundante caza que ofrecían las numerosas cabras, aunque algunas aprendieron a defenderse muy bien. El reverendo Townsend indica que las débiles perecieron, pero las fuertes y vigorosas pervivieron. Se produjo así un equilibrio natural entre cabras y perros, pues los más débiles de éstos perecían al no ser ya muy accesible la caza.

Estos argumentos pasaron a los clásicos y, por cierto, de ellos a los biólogos a través de Darwin. La resultante fue una nueva actitud de las autoridades ante las leyes de protección de los necesitados, que se promulgan a partir del viejo *Estatuto* de la Reina Isabel I. Como consecuencia, en 1834, una nueva ley británica de beneficencia derogaría las antiguas disposiciones, iniciándose la durísima etapa de pobreza urbano-industrial que acompaña a los pasos iniciales de la revolución industrial.

El corazón de los católicos se sentía asqueado ante todo esto y no dejaba a la cabeza —salvo al grupo francés, que intentaba cohonestar las cosas— opción ninguna. Mas he aquí que el grupo alemán, constituido por la escuela de Berlín, por la Verein für Sozialpolitik y por los seguidores de Federico List y su *Sistema Nacional de Economía Política* que influye en la aparición, con la Zollverein, tras Sadowa, de un mercado común alemán, bien protegido frente al exterior, enviaba un mensaje que se quería creíble: los clásicos estaban equivocados de modo radical. La Iglesia lo recibió a través de una serie de personalidades germanas tan importantes como Von Ketteler, una persona clave como obispo de Maguncia, de multitud de actividades católicas no sólo alemanas, sino de toda la Iglesia, tanto en filosofía como en música o arquitectura.

El economista esencial en este sentido fue Enrique Pesch, sacerdote jesuita, discípulo directo de quien acaudillaba la Verein für Sozialpolitik, Wagner. La obra esencial de Pesch fue *Lehrbuch der Nationalökonomie*, pero en realidad fue además, al igual que el resto de los socialistas de cátedra, un auténtico agitador de las masas, aquí en gran parte unidas al partido cristiano Zentrum. Una muestra de su manera de hablar la tenemos en el folleto *Der christliche Sozialismus*, aparecido a principios de este siglo, en el que se lee: «El capitalismo está irremisiblemente perdido. Una nueva época comienza, en la que el poder de la sola posesión no hará al propietario señor del mundo, sino donde el hombre honrado por el trabajo industrial dominará el mundo por su capacidad y el valor de sus prestaciones».

La resistencia doctrinal que se ofreció por los seguidores del grupo francés fue muy escasa. El saldo es bien conocido: se llamaría, el 15 de mayo de 1891, encíclica *Rerum novarum*, firmada por León XIII, que inaugura la doctrina social de la Iglesia que comienza, pues, a construirse con este respaldo germano. León XIII nunca

disimuló su admiración por Ketteler, quien había fallecido cuando él llegaba a la cátedra de San Pedro.

La orientación, de momento, no va a cambiar. El mensaje de Bismarck era reformista, sin alterar la esencia de un sistema capitalista que se insertaba en un marco de nacionalismo económico y suave intervencionismo estatal. Así es la esencia de la mencionada encíclica, como acertó a ver Ángel Herrera en el prólogo a la edición preparada por Alberto M. Artajo y Máximo Cuervo para Labor tanto de la *Rerum novarum* como de la *Quadragesimo anno* y del *Código Social* de Malinas.

Al mismo tiempo había renacido, al ceder las tesis de raíz liberal, la idea de los cuerpos sociales intermedios que, por supuesto, ahora se encontraba en dos nuevas realidades: los sindicatos obreros y las asociaciones empresariales. Los antecedentes de los pensadores históricos marcaban ya ese sendero. También lo hacía el talante partidario de una vuelta a la Edad Media, que por estos años la Iglesia, al rechazar el mito del progreso continuo, exhibía como modelo a seguir. Pensemos en el neotomismo, en la acción de las *Caecilienverein* en favor del canto gregoriano, en el *círculo de Tréveris* y Viollet-le-Due en pro del renacimiento del estilo gótico. Del mismo modo surgió a su amparo el neoguildismo del grupo de *The New Age* en Gran Bretaña, con el que tanto había colaborado quien después sería miembro de esta Corporación, Ramiro de Maeztu, o de Knights of Labor en Estados Unidos.

Más concretamente, un economista italiano, Giuseppe Toniolo, sin el que tampoco puede explicarse la redacción de la *Rerum novarum*, sí se atrevió a desarrollar un nuevo esquema en el que entraban los ingredientes precisos para intentar construir algo así como una modernización del sistema económico del Antiguo Régimen insertándole elementos de la Edad Media.

El impacto de Toniolo y sus doctrinas precorporativistas, sobre todo expuestas en su *Tratatto di economia sociale*, fue grandísimo. Multitud de centros de enseñanza superior relacionados con la Iglesia recogieron su mensaje. La doctrina social de la Iglesia pareció ampliarse gracias a esta visión económica de un tipo que enlazaba con heredohistoricismos como los de Spann o Schaeffle. Se pensaba que el organismo social podía estudiarse como un cuerpo vivo, constituido a su vez por aparatos, sistemas y órganos. Las técnicas de la investigación científica de la biología convenían perfectamente, entonces, para el cuerpo social. Este texto de la *Rerum novarum* muestra claro su organicismo: «Hay en la cuestión que tratamos un mal capital, y es el figurarse y pensar que unas clases de la sociedad son, por su naturaleza, enemigas de las otras, como si a los ricos y a los proletarios les hubiera hecho la naturaleza para estar peleando los unos contra los otros en perpetua guerra. Lo cual es tan opuesto a la razón y a la verdad que, por el contrario, es certísimo que así como en el cuerpo se unen miembros entre sí diversos y de su unión resulta esa disposición de todo el ser que bien podríamos llamar simetría, así en la sociedad civil ha ordenado la naturaleza que aquellas dos clases se junten concordes entre sí y se adapten la una a la otra de modo que se equilibren. Necesita la una de la otra enteramente, porque sin trabajo no puede haber capital, ni sin capital, trabajo. La concordia engendra en

las cosas hermosura y orden, y, al contrario, de una perpetua lucha no puede menos de resultar la confusión junto con una salvaje ferocidad» (R.n., 28). Los antecedentes de esto se encuentran en la encíclica de León XIII *Humanum genus*, de 20 de abril de 1884, donde elogia a los «colegios y cuerpos de artesanos» como lugares «que si existiesen podrían debilitar el poder de las sectas», y por ello —dice— «nos complacería muchísimo que resurgieran tales agrupaciones adaptadas a nuestros tiempos, bajo el patrocinio de los obispos, para la educación y consuelo del pueblo». En 1885, ante una peregrinación francesa, León XIII llegaba a decir: «La Iglesia tiene el secreto de difíciles problemas sociales que agitan el mundo. Nos mismo, en muchas circunstancias, hemos indicado estos remedios, hemos exhortado a los fieles católicos de todos los países a resucitar las sabias instituciones y corporaciones obreras que nacieron en tiempos mejores y florecieron bajo la inspiración de la Iglesia con grande ventaja, así espiritual como temporal, de las clases laboriosas... Por la influencia de estas saludables instituciones, veríase bien pronto ceder esta guerra fratricida de la que os acabamos de hablar y que, desconocida en los siglos de la fe, produce hoy tan terribles desórdenes.» El ensayo del dominico A. D. Sertillanges *A quelles conceptions et à quelle structure sociale se rattachent les enseignements de l'encyclique «Rerum novarum»*, publicado en *Il XL anniversario della enciclica «Rerum novarum»* (Vita e Pensiero, Milán, 1931), resulta esclarecedor en este sentido.

Se trata, pues, de una rectificación doctrinal del liberalismo económico, pero desde el marco evidentemente conservador. Nada, en lo esencial, debe alterarse en la estructura socioeconómica.

Esta búsqueda de una *nueva Edad Media* en lo económico pasa a tener un aliado importante. Las crisis que siguen a la Primera Guerra Mundial, dentro de una onda larga económica depresiva que iba a llegar hasta 1945, incitan a todos a desconfiar de las recomendaciones de la ortodoxia, porque éstas parecían provocar catástrofe financiera tras catástrofe financiera. ¿Por qué no intentar ir por el camino del neoguilismo o del corporativismo, y así hallar un nuevo modelo, cuando la exploración iba desde la economía de dirección central soviética al *New Deal* —con fuertes raíces institucionalistas— del presidente Roosevelt, o al fascismo de Mussolini? El catálogo no se cierra siquiera con este conjunto de ideologías que acarreaban cada una intentos muy profundos de alteración de la política económica que hemos llamado ortodoxa.

A Pío XI le pareció haber llegado el momento de que la Iglesia entrase en esta liza con su propio proyecto de sistema económico corporativo. La encíclica *Quadragesimo anno* fue el documento que, en 1931, intentó proporcionar este mensaje. Los precedentes, a partir de las ya citadas, y aún iniciales confusas expresiones expuestas por León XIII, se encuentran en el Breve de San Pío X al conde Modelago Albani, de 19 de marzo de 1904, que señalaban que era «necesario promover las uniones profesionales, patronales y obreras, estableciendo entre ellas un acuerdo mutuo», y en la carta del cardenal Gaspari al presidente de la Unión Económico-Social, de 26 de febrero de 1915, en el pontificado de Benedicto XV, sobre la creación de «puntos de contacto» en las «uniones patronales y obreras».

Con ello se piensa superar al capitalismo y al socialismo: «Como la unidad del cuerpo social no puede basarse en la lucha de clases, tampoco la recta organización del mundo económico puede entregarse al libre juego de la competencia» (Q.a., 57), a lo que añade, a renglón seguido, esta dura crítica al capitalismo: «De este punto, como de fuente envenenada, nacieron todos los errores de la ciencia económica individualista, la cual, suprimido por olvido o ignorancia el carácter social y moral del mundo económico, sostuvo que éste debía ser juzgado y tratado como totalmente independiente de la autoridad pública, por la razón de que su principio directivo se hallaba en el mercado o libre competencia y con este principio habría de regirse mejor que con cualquier entendimiento creado. Pero la libre competencia, aun cuando encerrada dentro de ciertos límites, sea justa y sin duda útil no puede ser en modo alguno la norma reguladora de la vida económica, y lo probó demasiado la experiencia cuando se llevó a la práctica la orientación del viciado espíritu individualista. Es, pues, completamente necesario que se reduzca y sujete de nuevo la economía a un verdadero y eficaz principio directivo» (Q.a., *ibídem*).

A partir de ahí, la encíclica aborda, sin eufemismo alguno, el tema del Estado corporativo. El elogio y las salvedades las formula como sigue, al enfrentarse con lo que llama «nobilísimo intento» (Q.a., 60): «Basta un poco de reflexión para ver las ventajas de esta organización: ... la colaboración pacífica de las clases, la represión de las organizaciones y de los intentos socialistas, la acción moderadora de una magistratura especial. Para no omitir nada en argumento de tanta importancia, y en armonía con los principios generales antes expuestos y con lo que luego añadiremos, debemos asimismo decir que vemos que hay quien teme que en esa organización el Estado se sustituya a la libre actividad, en lugar de limitarse a la necesaria y suficiente asistencia y ayuda; que la nueva organización sindical y corporativa tenga carácter excesivamente burocrático y político y que, no obstante las ventajas generales señaladas, pueda servir a intentos políticos particulares más bien que a la facilitación y comienzo de un estado social mejor» (Q.a., 59).

El corporativismo comenzó a vacilar en su estructuración política y, más aún, en sus concepciones ideológicas a partir de la Segunda Guerra Mundial. La Iglesia recogió con rapidez un fenómeno sociopolítico que se desarrollaba con fuerza desde 1939. En primer lugar, Keynes, al publicar en 1936 la *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, en realidad abre la puerta al socialismo. Su famosa interrogación *Am I a liberal?*, en su conferencia en la Escuela Liberal de Verano, en Cambridge, en 1925, es contestada por sus discípulos y sus allegados con un decidido *I am a socialist*. Desde quienes lo eran previamente, como Sraffa, hasta liberales que proporcionaron los instrumentos adecuados para edificar con solidez el edificio del Estado del Bienestar, como Beveridge, el entorno de Keynes es un entorno socializante sin dudas de ningún tipo. Como además parecía que había dado con la piedra filosofal de la supresión del paro, por el mundo se extendió un aserto: todos somos socialistas.

Añadamos a esto que en los círculos católicos europeos chocaron con fuerza con el nacionalsocialismo. El totalitarismo de éste y su racismo empujaron a los crímenes

más abyectos. No podía entenderse, de ningún modo, con la Iglesia, a pesar de que ésta, a causa del anticomunismo de este partido, mostrase en más de una ocasión una mano tendida. La enemistad se amplió, además, a los partidos aliados del nacionalsocialismo germano y, por ende, llevó a amplísimos círculos católicos a participar en la Resistencia. Su colaboración en ella con los socialistas y comunistas, que fue muy franca, terminó por crear una atmósfera que se trasluce en los diversos programas de reconstrucción económica para el final de la contienda, que fijaban los diversos Consejos de la Resistencia. Todos ellos tenían un contenido fuertemente socializante.

Al mismo tiempo el corporativismo se había vinculado sobre todo al fascismo, el firme aliado del nacionalsocialismo que, de modo individual, ya había sido objeto de alguna rotunda condena eclesiástica. Además, como corporativismos de todo tipo siempre habían adoptado beligerancia frente al socialismo, resultaron condenados sin paliativos. En resumidas cuentas, desapareció a lo largo de la Segunda Guerra Mundial. La pelea contra el corporativismo fue, además, casi universal. Quienes, tras la contienda, alzaron la antorcha del antisocialismo, tanto en lo doctrinal como en lo económico, caso de Von Hayek y Robbins en Londres o del grupo *Ordo* en zonas germánicas, y en lo político, caso de los dirigentes del llamado «milagro económico alemán», encabezados por Erhardt, se mostraron incluso sarcásticamente anticorporativistas. Basta recordar alguna frase tan dura como una de Röpke para ratificar todo esto.

De este modo vamos a presenciar, en primer lugar, cómo Pío XII abandona toda veleidad corporativista. A mi juicio, debe consultarse en primer lugar el *Radiomensaje* de este Pontífice, que el 1 de junio de 1941, día de Pentecostés, dedicó al quincuagésimo aniversario de la *Rerum novarum*. Se trata de un documento importante, yo diría, y cauteloso —véase la relación de derechos humanos que siempre debe respetar el Estado—, pero que al plantear el problema social lo hace sobre un triple punto de apoyo, que yo me atrevo a calificar de presocializador, al contemplar con abierta simpatía ámbitos de intervención de los poderes públicos, aunque con la precisa matización de lo que llamo tercer punto de apoyo. El primero es que la riqueza económica de un pueblo «no consiste propiamente en la abundancia de bienes, medida según el cómputo mera y estrictamente material de su valor, sino más bien en que tal abundancia represente y ofrezca real y eficazmente la base material suficiente para el debido bienestar personal de sus miembros. Si no se realizase esta distribución de los bienes, o lo fuere sólo imperfectamente, no se logrará el verdadero fin de la economía nacional». El segundo, «que el deber y derecho de organizar el trabajo del pueblo pertenece, ante todo, a los inmediatamente interesados: patronos y obreros. Si éstos no cumplen con su deber o no lo pueden cumplir por especiales circunstancias extraordinarias, corresponde entonces al Estado, como deber suyo, el intervenir... según la forma y medida que requiera el bien común rectamente entendido». El tercero dice: «Sería en verdad antinatural un pretendido progreso civil que, o por la superabundancia de cargas o por excesivas ingerencias inmediatas, hiciese vacía de sentido la propiedad privada.» Pero todo esto, cuya justificación doctrinal se encuentra en la *Rerum novarum*, no busca ya, en 1941, ningún punto de apoyo en

la *Quadragesimo anno*, salvo en un aspecto: el elogio a la comprensión que esta encíclica tiene de los fenómenos de cambio en la vida social y económica, que califica como lleno de sorpresas. El orden corporativo ya no aparece para nada a los diez años justos de su primera exposición.

Esto iba a requerir alguna explicación. En el documento *Avec une égale sollicitude*, publicado en mayo de 1949, se reconoce que la enseñanza de Pío XI sobre el corporativismo constituye, «por desgracia, un ejemplo de esas ocasiones favorables que se dejan escapar por no aprovecharlas a tiempo». Lo que en Pío XII fue un silencio muy significativo, se amplió por parte de Juan XXIII, según nos señala José Luis Gutiérrez García, quien en sus *Conceptos fundamentales en la doctrina social de la Iglesia* (Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1971) escribe: «Juan XXIII hace una seria alusión al concepto de corporaciones profesionales (cfr. *Mater et magistra*, 100-101: AAS 53 (1961), 425-426). Pero la palabra no aparece. Sólo se menciona el término más amplio, a fuer de más genérico, de las “organizaciones de tipo profesional” (*Mater et magistra* 88-89: ASS 53 (1961), 423)».

Y eso es todo, porque en las enseñanzas sociales de Pablo VI el concepto del corporativismo ha desaparecido salvo una ligera alusión, yo diría que hipercrítica. Al conmemorar el LXXV aniversario de la encíclica *Rerum novarum* con el documento *A voi lavoratori*, asegura que la Iglesia ha superado «una cierta preferencia teórica e histórica por las formas corporativas y por las asociaciones mixtas», de empresarios y trabajadores se entiende. Aparte de esto, reina el silencio en los documentos de enseñanza social. Más adelante, en el Concilio Vaticano II, tampoco existe la menor alusión a él.

Mientras se pasaba esta página en el libro del pensamiento social católico, alboreaba de modo progresivo la toma en consideración de otro concepto de gran importancia: el de socialización.

La recuperación de un término que procedía de una especie de situación condenada, lo he encontrado en el documento de Pío XII *Il nostro predecessore*. Primero presenta algo así como una llamada de atención cuando se hiciese con «lo que hoy se llama nacionalización o socialización de la empresa y democratización de la economía, un arma de combate y de lucha contra el dador privado de trabajo en cuanto tal». Las críticas de este párrafo incluso se ampliarán en el citado documento *Avec une égale sollicitude*, al insistir en él Pío XII en que el proceso de nacionalización de empresas no es el camino adecuado para resolver los problemas económicos actuales. Pero estas reservas pueden desaparecer: «Las asociaciones cristianas asienten a la socialización sólo en los casos en que se presenta realmente requerida por el bien común, es decir, como único medio verdaderamente eficaz para remediar un abuso o para evitar un desperdicio de las fuerzas productivas del país, y para asegurar el ordenamiento orgánico de estas mismas fuerzas, o sea, con la finalidad de que la economía nacional, en su regular y específico desarrollo, abra el camino a la prosperidad material de todo el pueblo, prosperidad tal que constituya al mismo tiempo un sano fundamento incluso de la vida cultural y religiosa. En todo caso, además, ellas

reconocen que la socialización implica la obligación de una congrua indemnización, es decir, calculada conforme a lo que en las circunstancias concretas es justo y equitativo para todos los interesados.-

Juan XXIII, en la encíclica *Mater et magistra*, recoge de modo muy explícito y positivo la expresión *socialización*: «Uno de los aspectos típicos que caracterizan a nuestra época es la socialización entendida como un progresivo multiplicarse de las relaciones de convivencia, con diversas formas de vida y de actividad asociada, y la instauración de instituciones jurídicas de derecho privado o público. Como origen y fuente de este hecho aparecen múltiples factores históricos entre los que deben contarse los progresos científico-técnicos, una mayor eficiencia productiva y un nivel de vida más alto en los ciudadanos» (M.m., 59). El concepto se amplía: «La socialización es al mismo tiempo reflejo y causa de creciente intervención de los poderes públicos aun en los sectores más delicados...; pero también es fruto y expresión de una tendencia natural, casi incontenible, de los seres humanos: la tendencia a asociarse para la consecución de objetivos que superan la capacidad y los medios de que pueden disponer los individuos aislados» (M.m., 60). La conclusión es rotunda: «Es claro que la socialización así entendida acarrea muchas ventajas» (M.m., 61).

Es éste un mensaje que no puede calificarse de radicalmente nuevo, pero que encaja mucho más adecuadamente con la opinión corriente entre los estudiosos y que reina en los medios más preocupados con la doctrina social católica. En la *Pacem in terris*, Juan XXIII ampliará este concepto de socialización. En este sentido es bastante clara la petición de un nuevo orden económico internacional contenido en este párrafo de la encíclica, que amplía otro de la *Mater et magistra*: «Es bien sabido que en ciertas regiones hay desproporción entre las extensas tierras cultivables y la escasez de habitantes, o entre la riqueza del suelo y los inadecuados medios de cultivo; se necesita por eso que haya cooperación internacional para procurar una más intensa comunicación de capitales, de recursos y de las personas mismas» (P.t., 101). De ahí deduce que «lo más apropiado será, dentro de lo posible, que los capitales acudan a las regiones en que está el trabajador y no al revés» (P.t., 102) para aminorar los costes sociales.

El terreno ya está preparado para que fructifique un mensaje adecuado en el Concilio Vaticano II.

A partir del final de la Segunda Guerra Mundial, y desde luego en diciembre de 1965, cuando Pablo VI, junto con los padres del Concilio, firma el día 7 la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, o Constitución *Gaudium et spes*, una oleada de optimismo económico recorría el mundo. El keynesianismo triunfaba por doquier y el bienestar que crecía en todas partes se apoyaba en su hijuela, el Estado de Bienestar y en un comercio internacional al que las creaciones de Bretton Woods parecían poner en condiciones adecuadas. En Europa se consolidaba, por días, un proyecto de integración económica, el entonces llamado Mercado Común, que había sido proijado de modo muy destacado por demócratas cristianos tan importantes como Adenauer, Schumann y De Gasperi. Desde su creciente opulencia, el mundo

desarrollado que pronto se integrará en la OCDE comienza a observar que más allá de sus fronteras existen otros dos mundos. Uno de ellos es el rival, que aceptaba por aquellos días nada menos que la carrera de fondo a que le retaba el capitalismo. Jruschof, al observar los progresos de la Unión Soviética en particular y del COMECON considerado en su conjunto, comenzó a formular extrañas profecías de igualación con el capitalismo que dejaban estupefactos a los economistas ortodoxos. Pero, además, se hallaba el Tercer Mundo, al que públicamente se designaría después *conjunto de países en vías de desarrollo*. En 1950 se había difundido por todas partes una tesis revolucionaria, redactada por un economista argentino, Raúl Prebisch, que a partir de ahí iba a encabezar una dirección heterodoxa del pensamiento económico con la llamada escuela del estructuralismo económico latinoamericano. Prebisch, que en eso tuvo el respaldo de Singer, se atrevió a sostener que la teoría de los costes comparativos de David Ricardo carecía de sentido si se la observaba en dinámica económica. Así lanzaba una andanada a la santabárbara del hasta entonces engraido y peleón navío del librecambismo. Éste, además, con la Segunda Guerra Mundial había conseguido un apoyo muy fuerte por parte de Norteamérica, que casi había logrado situarlo en el centro de los mandatos de las Naciones Unidas. La Conferencia de La Habana fue importante en este sentido, pero sobre todo lo iba a ser la puesta en marcha del Acuerdo General de Tarifas y Comercio (GATT). Pues bien, Prebisch sostuvo que los países subdesarrollados eran los que producían materias primas y productos alimenticios, porque al haberse especializado en este tipo de actividad adquirían, contempladas en tendencia secular, con cada unidad física generada en ellos, cada vez menos unidades físicas fabricadas por los países industrializados. Por otro lado, los ritmos de desarrollo nunca son exactamente iguales. Por eso, incluso entre las naciones que progresan se generan fuertes diferencias, crecientes además, de renta que, como es lógico, provocarán fortísimos movimientos migratorios, coste social que pende sobre buena parte de este período.

Los grupos dirigentes más avisados de los países más ricos consideraron que un crecimiento unilateral podría desequilibrar en demasía su situación. Son los momentos en que van a comenzar a cristalizar diversos proyectos de ayuda al desarrollo. También es éste el momento en que en diversos lugares europeos, sobre todo en Alemania, se decide llevar adelante programas de cogestión en el seno de las empresas. Ni el movimiento sindical acoge esto con gran simpatía —al considerar que resultará fraccionado, al desaparecer o aminorarse los sentimientos de clase, sustituidos por los de ser miembro de una empresa— ni lo hace el mundo empresarial tradicional puro, que opina que esto va a alterar la libertad de acción que precisa el empresario para adecuar a las exigencias del mercado lo que es una sociedad mercantil que busca maximizar lo más posible el lucro. En este instante, de un cierto optimismo crítico en el mundo de la economía, se celebra el Concilio y se redacta la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Nada menos que el capítulo III se va a titular «De vita oeconomica-social».

A mi juicio, en ella resplandece en primer lugar ese optimismo —«el progreso de las técnicas de producción y la mejor organización del comercio y de los servicios ha

convertido a la economía en instrumento capaz de satisfacer las nuevas necesidades de la familia humana, que no cesan de acrecentarse» (G.s., 63)—, pero inmediatamente se tiñe de un cierto talante crítico. La renta y la riqueza están mal distribuidas —«el lujo pulula junto a la miseria» (G.s., *ibidem*)— no sólo entre individuos —«un pequeño número de hombres dispone de amplísimo poder de decisión, otros están privados de toda iniciativa y de toda responsabilidad, viviendo con frecuencia en condiciones de vida y trabajo indignas de la persona humana» (G.s., *ibidem*)—, sino entre los sectores productivos, entre las regiones —«tales desequilibrios económicos y sociales se producen tanto entre los sectores agrícola, industrial y de los servicios, por una parte, como entre las diversas regiones dentro de un mismo país» (G.s., *ibidem*)— y, sobre todo, entre las naciones: «Cada día se agudiza más la oposición entre las naciones económicamente desarrolladas y los países en vías de desarrollo, con peligro de la paz mundial» (G.s., *ibidem*). Ése es el entramado básico sobre el que se va a pronunciar el Concilio.

El primer punto a exponer es el del desarrollo: «Hoy más que nunca, para hacer frente al aumento de población y responder a las aspiraciones más amplias del género humano, es preciso tender a un aumento de la producción agrícola e industrial y de la prestación de servicios» (G.s., 64). Pero este «desarrollo debe permanecer bajo el control del hombre» (G.s., 65). Esto significa, por una parte, denunciar las colusiones monopolísticas —«no debe quedar en manos de unos pocos o de grupos socioeconómicamente poderosos en exceso» (G.s., *ibidem*)—, pero, por otro lado, condena tanto al liberalismo como a la economía de dirección central: «No se puede dejar el desarrollo ni al libre juego de las fuerzas económicas ni a la sola decisión de la autoridad pública. A este propósito hay que acusar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa concepción de la libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción» (G.s., *ibidem*).

Pero este progreso debe hacerse eliminando lo que el texto español señala como «las diferencias económicas verdaderamente monstruosas que, vinculadas a discriminaciones individuales y sociales, existen hoy y frecuentemente aumentan» (G.s., 66) <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Creo que debo aquí matizar la traducción al español de este texto. En latín dice que lo que se debe evitar son las «ingentes quae nunc sunt et saepe crescunt inaequalitates oeconomicae cum discriminatione individuali et sociali coniunctae». *Ingenite* puede traducirse como «grande, con exceso, inmenso», y, metafóricamente, «grande, considerable, poderoso». Introducir la versión *monstruoso* significa añadir un dato valorativo condenatorio que, a mi juicio, no se redacta por los padres conciliares. Al mismo tiempo está el problema de traducir *saepe*, que bien puede traducirse aquí más por el «muchas veces, frecuentemente» de Cicerón que por el «tal vez, de cuando en cuando» de Virgilio. Pero aunque cojamos la vertiente ciceroniana, no se pronuncian los padres conciliares tan rotundamente como en el texto español. De todos los cotejos de textos latinos y castellanos que he efectuado para este trabajo, éste es el que me pareció que alteraba más a fondo el sentido original. El texto que critico puede verse en la página 310 de *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966.

Una parte de esta política debe ser la dirigida hacia la protección de los emigrantes: «La sociedad entera, en particular los poderes públicos, deben acogerlos como a personas, no como a simple mano de obra útil a la producción» (G.s., *ibidem*). Otra, hacia una ampliación del Estado Providencia, con refuerzo de la lucha contra el paro —se requieren medidas para asegurar a cada uno empleo suficiente y adecuado» (G.s., *ibidem*)— de «formación técnica y profesional suficiente» (G.s., *ibidem*), y de ayuda para los que «por razón de enfermedad o por edad se encuentran en situación apurada» (G.s., *ibidem*). Subraya el documento que, «en las naciones de economía muy desarrollada, el conjunto de instituciones consagradas a la garantía de la seguridad social puede contribuir, por su parte, al destino común de los bienes. Importa también continuar el desarrollo de los servicios familiares y sociales, principalmente de los que tienen por fin la cultura y la educación. Al organizarse todas estas instituciones debe cuidarse de que los ciudadanos no vayan cayendo en una actitud de pasividad con respecto a la sociedad o de irresponsabilidad y egoísmo» (G.s., 69). Otra parte de la acción política debe dirigirse hacia el mundo de las relaciones laborales. Éstas tienen que proporcionar una remuneración «tal que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual, teniendo presentes el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común» (G.s., 67). Incluso el Concilio toma partido en el tema de la coestión: «Teniendo en cuenta las diversas funciones de cada uno —propietarios, administradores, técnicos, trabajadores— y quedando a salvo la necesaria unidad en la dirección, se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa» (G.s., 68). Al lado de esto se defiende de modo muy claro la pluralidad sindical, que ya entonces era activamente combatida por las centrales sindicales de influencia comunista —«entre los derechos fundamentales de la persona humana debe encontrarse el derecho a fundar libremente asociaciones obreras» (G.s., *ibidem*)— y el derecho a la huelga —«en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores»— (G.s., *ibidem*). Finalmente existe una orientación hacia una auténtica comunicación cristiana de los bienes: «Los padres y doctores de la Iglesia... enseñaron que los ricos están obligados a ayudar a los pobres y, por cierto, no sólo con los bienes superfluos<sup>2</sup>. Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí. Habiendo como hay tantos hombres oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el Concilio urge a todos, particulares o autoridades, porque, acordándose de aquella frase de los padres: «Alimenta al que muere de hambre,

<sup>2</sup> Merece la pena transcribir la serie de padres y doctores que respaldan, para los padres conciliares, esta actitud: San Basilio, *Hom. in illud Lucae «Destrum horrea mea»*, n. 2: PG 31, 263; Lactancio, *Diminuarum Institutionum* I, 5, «de iustitia» PL 37, 192; San Agustín, *In Ioann. ev. tr.* 50, n. 6: PL 35, 1760; San Agustín, *Enarrat. in Ps.*, 147, 12: PL 37, 192; San Gregorio Magno, *Homiliae in Ev.*, hom. 20: PL 76, 1165; San Gregorio Magno, *Regulae Pastoralis liber* p. 3.<sup>a</sup>, c. 21: PL 77, 87; San Buenaventura, *In III Sent.*, d. 33 dub. I (ed. Quaracchi, III 728); San Buenaventura, *In IV Sent.* d. 15 p. 2.<sup>a</sup> a. 2 q. 1 (ed. Quaracchi, IV 371 b); q. *de superfluo* (ms. Assisi, Bibl. comun. 186, ff. 112.<sup>a</sup>-113.<sup>a</sup>); San Alberto Magno, *In III Sent.*, d. 33 a. 3 sol. I (ed. Borgnet, XXVIII 611); San Alberto Magno, *In IV Sent.* d. 15 a. 16 (ed. Borgnet, XXIX 494-497).

porque si no lo alimentas lo asesinas»<sup>3</sup>, «según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan sus bienes, ayudando principalmente a los pobres, tanto individuos o pueblos» (G.s., 69). De algún modo esto se liga con la solicitud de que todos posean, de algún modo, alguna propiedad: «Es... muy importante favorecer el acceso de todos, individuos o comunidades, a algún dominio sobre los bienes externos» (G.s., 71).

El Concilio, además, recomienda que «las inversiones deben orientarse a asegurar posibilidades de trabajo y beneficios suficientes a la población presente y futura» (G.s., 70), debiendo establecerse «un justo equilibrio entre las necesidades actuales del consumo, individual y colectivo, y las exigencias de inversión para asegurar el futuro» (G.s., *ibidem*). Muy relacionado con esto se encuentra la política monetaria. El Concilio recomienda «no dañar al bien de la propia nación o de las ajenas» (G.s., *ibidem*), aparte de que deben tomarse precauciones «para que los económicamente débiles no queden afectados injustamente por los cambios de valor de la moneda» (G.s., *ibidem*).

Pero lo más importante, a mi juicio, es que todo esto se pone bajo dos normas. La primera, una franca aceptación del concepto de *socialización* —«la... socialización crea nuevas relaciones» (G.s., 6)—, aparte de que se considera que «aunque encierra algunos peligros, ofrece, sin embargo, muchas ventajas para consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana y para garantizar sus derechos» (G.s., 25), y algo más adelante ha de ratificarse así: «La Iglesia reconoce, además, cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica» (G.s., 42).

Pero con ello se liga otra admisión, que significa la aceptación como ideal del sistema de economía mixta, simultáneamente de libre iniciativa y socializado: «El derecho de propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes» (G.s., 71). Pero, por supuesto, además de señalar, como era habitual en esta serie de documentos a partir de León XIII, una reserva a este proceso estatificador —«la afectación de bienes a la propiedad pública sólo puede ser hecha por la autoridad competente, de acuerdo con las exigencias del bien común y dentro de los límites de este último, supuesta la compensación adecuada (G.s., *ibidem*)—, aparece otra reserva clarísima y que constituye una novedad extraordinaria: «Al Estado toca, además, impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común» (G.s., *ibidem*). Por eso se impone, por ejemplo, en el terreno agrario, «el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer» (G.s., *ibidem*).

El que se corone el capítulo con una referencia al «espíritu de las bienaventuranzas» y «al espíritu de pobreza» (G.s., 72) muestra que con esta Constitución la Iglesia se ha puesto en la línea de lo que entonces era el pensamiento social occidental más

---

<sup>3</sup> Se toma la cita de GRATIANI, *Decretum* c. 21 dist. 86 (ed. Friedberg, I, 302). Se encuentra ya en PL 54, 591 A [cfr. in *Antonianum* 27 (1952) 349-366].

avanzado, entendiendo por éste la aceptación de la economía mixta como base de toda la estructura socioeconómica.

El 7 de diciembre de 1965 se firmaba por Pablo VI la Constitución *Gaudium et spes*. El 26 de marzo de 1967, poco más de un año después, el mismo Pablo VI lo hacía con la encíclica *Populorum progressio*<sup>4</sup>, en la que planteaba un tema central: «Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos» (P.p., 3). El problema planteado por Singer-Prebisch entra, así, en el mundo de la doctrina social de la Iglesia. Pablo VI se siente llamado a ser «el abogado de los pueblos pobres» (P.p., 4). Ante la magnitud del problema, «las iniciativas locales e individuales no bastan ya» (P.p., 13). No debe dejarse a un lado tanto su elogio de la industrialización (P.p., 25) como su cita a la Carta Pastoral publicada en 1965 por monseñor Larraín Errázuriz, obispo de Talca y presidente del CELAM, titulada *Desarrollo: ¿éxito o fracaso en América Latina?*, que tiene la significación de la entrada del estructuralismo económico latinoamericano en la doctrina social de la Iglesia.

Incluso el léxico es, en ocasiones, similar al de los estructuralistas económicos latinoamericanos: «Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal *dependencia* (subrayado de J. V. F.) que le impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana» (P.p., 30). Más adelante señala que la construcción de un mundo donde Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico exige responder, entre otras interrogaciones, a ésta, que es determinante, de la «nueva voz para nuestra época. ¿Está dispuesto a... comprar más caros los productos importados a fin de remunerar más justamente al productor?» (P.p., 47), postura proteccionista habitual en el estructuralismo latinoamericano. Incluso llega a prever la actual situación en relación con la deuda externa, al señalar que gracias a un diálogo con los más ricos —en el fondo, el famoso diálogo Norte-Sur— «los países en vías de desarrollo no correrán... el riesgo de estar abrumados de deudas, cuya satisfacción absorbe la mayor parte de sus beneficios...» (P.p., 54).

Además, creo que no es posible dudar de esta influencia del estructuralismo económico latinoamericano tras la lectura de estos párrafos de la encíclica: «Las naciones altamente industrializadas exportan sobre todo productos elaborados, mientras que las economías poco desarrolladas no tienen para vender más que productos agrícolas y materias primas. Gracias al progreso técnico, los primeros aumentan rápidamente de valor y encuentran suficiente mercado. Por el contrario, los productos

---

<sup>4</sup> Desde el punto de vista del pensamiento económico esta encíclica tiene la novedad de aducir como autoridad al economista Colin Clark, con su obra, bien célebre por otro lado, *The conditions of economic progress*. Maneja esta obra para respaldar la afirmación de que «la economía está al servicio del hombre» (P.p., 26); es, cuando menos, extraño, salvo que con esa cita se quiera mostrar admiración bien explícita a este gran economista católico australiano, que desde la Universidad de Oxford se preocupó de respaldar siempre los puntos de vista oficiales de la Iglesia, en puntos tan controvertidos como, por ejemplo, el de la población.

primarios que provienen de los países subdesarrollados, sufren amplias y bruscas variaciones de precio, muy lejos de esa plusvalía progresiva. De ahí provienen para las naciones poco industrializadas grandes dificultades, cuando han de contar con sus exportaciones para equilibrar su economía y realizar su plan de desarrollo. Los pueblos pobres permanecen siempre pobres y los ricos se hacen cada vez más ricos» (P.p., 57). De ahí que sostenga, frente a las tesis de Viner y de acuerdo con Prebisch: «La regla del librecambio no puede seguir rigiendo ella sola las relaciones internacionales... Es por consiguiente el principio fundamental del liberalismo, como regla de los intercambios comerciales, el que está aquí en litigio» (P.p., 58). Esto es, «el libre intercambio sólo es equitativo si está sometido a las exigencias de la justicia social» (P.p., 59).

Posiblemente convenga añadir que la vertiente más extremista de esta escuela del estructuralismo económico latinoamericano es la que enlaza con toda una serie de posturas de economistas neomarxistas y radicales, con lo que va a proporcionar el sustrato económico a la Teología de la Liberación.

Quizás este nuevo lenguaje sea lo más importante a consecuencia de lo que se acaba de indicar y, junto con ello, la cada vez más decisiva admisión de la presencia del intervencionismo estatal en la vida económica. Recoge así esta encíclica (P.p., 23) un párrafo que Pablo VI había redactado para su *Carta* a la Semana Social de Brest, en la que decía: «El derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los padres de la Iglesia y de los grandes teólogos» (P.p., *ibidem*). Se agrega en la encíclica: «Si se llegase al conflicto entre los derechos privados adquiridos y las exigencias comunitarias primordiales», toca a los poderes públicos «procurar una solución, con la activa participación de las personas y de los grupos sociales...» (P.p., *ibidem*).

El Estado, por eso, está legitimado para intervenir cuando «algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva» (P.p., 24); para orientar «la renta disponible» (P.p., *ibidem*), para lo «que las especulaciones egoístas deben ser eliminadas» (P.p., *ibidem*), así como que «las exportaciones de capital» no se podrían admitir (P.p., *ibidem*) si esto se hace «por puro provecho personal» (P.p., *ibidem*). Esto es, la búsqueda de la riqueza por sí misma no puede constituir el fundamento católico de la vida económica: «Por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad ha sido construido un sistema que considera el provecho como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes» (P.p., 26). Llega a llamar a esto «liberalismo sin freno» (P.p., *ibidem*).

De ahí que la encíclica sea partidaria de una auténtica y coactiva planeación del desarrollo: «Toca a los poderes públicos escoger y ver el modo de imponer los objetivos que hay que proponerse, las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas agrupadas en esta acción común. Pero ellas han de tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas

privadas y los cuerpos intermedios. Evitarán así el riesgo de una colectivización integral o de una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluiría el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana» (P.p., 33). Este tema es el que lleva, en relación con esta planificación, a llamar la atención sobre «la tecnocracia del mañana, [que] puede engendrar males no menos terribles que los del liberalismo de ayer» (P.p., 34).

Pero el campo de la intervención es muy grande. Por ejemplo, incluso ante un crecimiento demográfico desmesurado, «es cierto que los poderes públicos, dentro de los límites de su competencia, pueden intervenir, llevando a cabo una información apropiada y adoptando las medidas convenientes, con tal de que estén de acuerdo con las exigencias de la ley moral y respeten la justa libertad de los esposos» (P.p., 37).

Nuevo planteamiento del comercio internacional de acuerdo con las líneas del estructuralismo económico latinoamericano y acentuación de la presión hacia el intervencionismo del sector público sintetizan, pues, el mensaje económico de esta encíclica.

En la carta apostólica al cardenal Roy *Octogesima adveniens*, fechada el 14 de mayo de 1971, con motivo del LXXX aniversario de la *Rerum novarum*, verifica un despliegue —no olvida los habitualmente mencionados— de nuevos agobios sociales a causa de la urbanización desordenada de los países en vías de desarrollo, de los abandonos a los jóvenes y de la necesaria promoción de la mujer —las legislaciones deben «orientarse en el sentido de proteger su vocación propia, al mismo tiempo que a reconocer su independencia en cuanto persona y la igualdad de sus derechos a participar en la vida económica, social, cultural y política» (O.a., 13)— y del medio ambiente: «Bruscamente el hombre adquiere conciencia de ello: debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser, a su vez, víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: poluciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el cuadro humano lo que el hombre no domina ya, creando de este modo para el mañana un ambiente que podría resultar intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera» (O.a., 21).

Frente a esto, el cristiano debe dar una respuesta dispar a la de «la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva; [y al de]... la ideología liberal que cree exaltar la libertad individual sustrayéndole a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como un fin y un criterio más elevado del valor de la organización social» (O.a., 26).

Preocupaba a Pablo VI la renovación de la ideología liberal tal como hoy la vemos, que se afirma «en nombre de la eficacia económica... Los cristianos que se

comprometen en esta línea, ¿no tienden a... idealizar el liberalismo que se convierte entonces en una proclamación a favor de la libertad? Ellos querrían un modelo nuevo, más adaptado a las condiciones actuales, olvidando fácilmente que en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones...» (O.a., 35).

Era lógico que esto diese un fruto dialéctico. Con todas las reservas que se quieran, quedan autorizados los cristianos para llegar a un «compromiso posible» (O.a., 31) con el socialismo, no así con el marxismo: «Sería ilusorio y peligroso el llegar a olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso» (O.a., 34).

En este panorama de lo que podríamos llamar un avance coherente y sin resquicios, congruente con todo este despliegue doctrinal previo, Pablo VI se topa con el fenómeno de las multinacionales. Su reacción es clara: «Bajo el impulso de los nuevos sistemas de producción, se vienen abajo las fronteras nacionales y se ven aparecer nuevas potencias económicas, las empresas multinacionales, que por la concentración y la flexibilidad de sus medios pueden llevar a cabo estrategias autónomas, en gran parte independientes de los poderes políticos nacionales y, por consiguiente, sin control bajo el punto de vista del bien común» (O.a., 44). El proceso de concentración capitalista denunciado, recuérdese, por Pío XI en la *Quadragesimo anno*, por este motivo «adquiere un nuevo aspecto concreto» (O.a., *ibidem*).

A partir de 1973, con el primer choque petrolífero, cambió el panorama. El final del pontificado de Pablo VI coincide con el fuerte y progresivo retumbar de los tambores de la crisis económica. Significó ésta, desde el punto de vista doctrinal, tres cosas: un violento jarro de agua fría sobre una serie de actitudes utópicas —glosadas desde una abierta comprensión por Pablo VI en la *Octogesima adveniens*, pues «esta forma de crítica de la sociedad existente provoca con frecuencia la imaginación, prospectiva a la vez, para percibir en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él y para orientar hacia un futuro nuevo; ella (la utopía) sostiene así la dinámica social por la confianza que da a las fuerzas inventivas del espíritu y del corazón humanos y, si no se rehúsa ninguna apertura, puede también encontrar nuevamente el llamamiento cristiano» (O.a., 37)—; un evidente desprestigio de todo tipo de socialismos, en particular de las economías de dirección central, de las empresas públicas, del Estado Providencia y de los sistemas fiscales progresivos que imponen cargas altísimas; paralelamente, un auge generalizado del liberalismo económico. A la pregunta ya citada que se formulaba a sí mismo Keynes en 1925, «Am I a liberal?», ha pasado a responder en estos momentos, como una especie de grito ampliamente difundido, un sonoro «Yes!».

Ése fue el ambiente escogido por Juan Pablo II para el 14 de septiembre de 1981, con motivo del XC aniversario de la *Rerum novarum*, para renovar el mensaje de la

doctrina social de la Iglesia con la encíclica *Laborem exercens*. En ella se pone de relieve que, en la raíz del tema social, la Iglesia aclaró, por una parte, sus relaciones con la paz en el mundo con la encíclica *Pacem in terris*; la cuestión obrera se estudia primero en el ámbito nacional, con León XIII y Pío XI, pero desde Juan XXIII es claro que «la distribución desproporcionada de riqueza y miseria, la existencia de países y continentes desarrollados y no desarrollados, exigen una justa distribución y la búsqueda de vías para un justo desarrollo de todos» (L.e., 2). ¿Era todo una simple repetición? Como siempre sucede con las transiciones, el nuevo planteamiento que comienza a edificarse tarda en cristalizar. Incluso en los primeros tiempos prosigue la inercia de la situación anterior, de modo que parece que nada o casi nada se altera. Pero a un ojo perspicaz no se le escapan ciertos cambios, aparentemente poco importantes, pero que son el preludio de transformaciones radicales.

Juan Pablo II, al replantearse, con esta perspectiva histórica, el problema de la doctrina social de la Iglesia, observa que es preciso «poner de relieve —quizá más de lo que se ha hecho hasta ahora— que el trabajo humano *es una clave*, quizá *la clave esencial*, de toda la cuestión social, si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del bien del hombre» (L.e., 3). En el análisis que se efectúa en la encíclica, a partir del *Génesis* y de una frase clave —«someted la tierra»— queda claro que el *capitalismo* había cometido un error esencial: «El hombre es considerado como un instrumento de producción, mientras él —él solo, independientemente del trabajo que realiza— debería ser tratado como sujeto eficiente y su verdadero artífice y creador» (L.e., 7). Surgió así una «degradación del hombre como sujeto del trabajo» (L.e., 8) y una reacción «contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de providencia hacia la persona del trabajador» (L.e., *ibidem*). Esa reacción «ha reunido al mundo obrero en una comunidad caracterizada por una gran solidaridad» (L.e., *ibidem*). Añade: «Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde la requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, como su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la “Iglesia de los pobres”...» (L.e., *ibidem*).

Al observar el obligado conflicto entre el *mundo del trabajo* y el *mundo del capital* que esta situación de base tenía que producir, nos encontramos con que es «interpretado por algunos como un *conflicto socioeconómico con carácter de clase*, [pero] ha encontrado su expresión en el *conflicto ideológico* entre el liberalismo, entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo, entendido como ideología del socialismo científico y del comunismo, que pretende intervenir como portavoz de la clase obrera, de todo el proletariado mundial» (L.e., 11). La Iglesia, ante eso, destaca «el *principio de la prioridad del “trabajo” frente al “capital”...*» (L.e., 12). En realidad, todo el capital procede del trabajo del hombre y de ahí la actitud crítica de la encíclica ante la antinomia «en cuyo marco el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al mismo» (L.e., 13). Los bienes del capital no pueden ser «poseídos contra el trabajo...; consiguientemente [es obligado] que, siguiendo al trabajo, hagan

posible [su finalidad]... que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común. Desde ese punto de vista, pues, en consideración del trabajo humano y del acceso común a los bienes destinados al hombre, tampoco conviene excluir la *socialización*, en las condiciones oportunas, de ciertos modos de producción» (L.e., 14). El encadenamiento conceptual, pues, ha hecho avanzar con fuerza a la doctrina social de la Iglesia por el sendero de la socialización y, simultáneamente, por el de las propuestas de «copropiedad de los medios de trabajo..., participación de los trabajadores en la gestión y/o los beneficios de la empresa..., “accionariado” del trabajo y otras semejantes» (L.e., *ibidem*). Es más: la encíclica rechaza que sea *socialización* «el mero paso de los medios de producción a propiedad del Estado» (L.e., *ibidem*). Por eso se aclara que únicamente «se puede hablar de socialización cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo “copropietaria” de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete a todos» (L.e., *ibidem*).

El avance es colosal. No se rechaza, en absoluto, la socialización. Lo que se señala es que «para ser racional y fructuosa, toda socialización debe tomar en consideración... [el] argumento [personalista]. Hay que hacer todo lo posible para que el hombre, incluso dentro de este sistema, pueda conservar la conciencia de trabajar *en algo propio...*» (L.e., 15).

Añadamos su idea de que es posible, en vez de una especie de sistemático «contrato de trabajo», que existan unas «relaciones más o menos justas en el sector del trabajo humano» (L.e., 16). Esto debería plantearse al trabajador no sólo por el *empresario directo* —que es con quien se relaciona el obrero—, sino por el *indirecto* —conjunto de las instancias a escala nacional e internacional responsables de todo ordenamiento de la política laboral» (L.e., 18)— en el marco de «una planificación global» (L.e., *ibidem*) que impida el desempleo. Esta planificación o coordinación tiene que ser coactiva, aunque sea «garantizada la iniciativa» (L.e., *ibidem*) privada. Además, esta planificación debe serlo a nivel global, para liquidar «un hecho desconcertante» de grandes proporciones, es decir, el hecho de que, mientras por «una parte siguen sin utilizarse conspicuos recursos de la naturaleza, existen por otra grupos enteros de desocupados o subocupados y un sinnúmero de multitudes hambrientas» (L.e., *ibidem*).

Finalmente, la defensa del salario familiar, la «revalorización social de las funciones maternas» (L.e., 19), el derecho al descanso, las prestaciones sociales complementarias, el derecho a la sindicación y a la huelga, son algunos de los complementos de lo que parecía ser un talante favorable a la socialización como fundamento de la doctrina señal de la Iglesia. Es evidente que esta encíclica creó cierta perplejidad, pues la política económica se orientaba cada vez más, en el mundo occidental, hacia talantes neoliberales. Incluso creyó verse en Juan Pablo II el deseo de escapar de una simple tolerancia del sistema capitalista, sin que le importase que el prestigio de tal sistema parecía crecer de día en día en todas partes. Algo de esto se adivina en sus referencias a la *solidaridad*, como salida armonizadora de una situación que también debe evitar

las ineficacias y los atentados a la libertad y, en general, a los valores de la persona, que significó el régimen comunista. Sin embargo, lo sucedido con la crisis del sistema corporativo muy posiblemente arrumbó los intentos de construir otra opción claramente alternativa que además, aunque parezca que va a ser quizá más original que aquella, corre el riesgo de ser salpicada con el descrédito que se alza en la Europa del Este respecto a todo lo que no signifique un paso decidido hacia la economía social de mercado, sin más.

De ahí que considere que, históricamente, va a tener un papel extraordinario la encíclica de Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis*. Plantea en ella una serie de puntos de vista que casi podríamos indicar como de ruptura con buena parte de lo que se había avanzado, en una dirección quizá peligrosa, por los últimos desarrollos de la doctrina social de la Iglesia. El golpe de timón de Juan Pablo II lo encuentro en la posible articulación de la *Sollicitudo rei socialis* en los once aspectos sucesivos siguientes:

1. Parte de nuestra realidad económica constituye el armazón de las denominadas por el Papa Juan Pablo II *estructuras de pecado*. El reto es resolver cómo escaparnos de ellas sin por ello causar daños a la evolución de la economía. En el fondo es superar el mensaje de Mandeville, que desde Adam Smith teníamos todos enquistado.

2. La cuestión social tiene «dimensión mundial». Un obrero europeo que para mejorar sus ingresos origine un daño, a través de las conexiones del comercio internacional, a un granjero de Tanzania no debe esperar que le arrope la doctrina social de la Iglesia.

3. La mala distribución regional mundial de la riqueza puede ser causa de violencia, y eso no debe ser olvidado por quienes planteen modelos de política económica.

4. Se abandonan, por supuesto, las ilusionadas situaciones optimistas que, como se ha dicho, eran aún evidentes en la *Populorum progressio*. El miedo a un crac económico y, por supuesto, a la guerra es bien visible en esta encíclica.

5. Existen tres crisis que atentan a la dignidad del hombre y que, por tanto, deben preocupar de modo bien destacado: la de la vivienda (S.r.s., 17), la que provoca el paro (S.r.s., 18) y la que provoca desesperaciones colectivas, conocida con el nombre de *crisis de la deuda internacional* (S.r.s., 19).

6. Juan Pablo II pasa a subrayar que en multitud de lugares de los países en vías de desarrollo «es reprimido a menudo *el derecho de iniciativa económica*. No obstante eso, se trata de un derecho importante no sólo para el individuo en particular, sino además para el bien común (S.r.s., 15). Debe señalarse que en esta encíclica parecía continuar, con esta expresión de *derecho a la iniciativa privada*, el reflujo en torno al *derecho de propiedad*. Debe relacionarse esto con algo que dirá más adelante: «Se nos presenta aquí una jerarquía de valores —en el marco del derecho de propiedad— entre el “tener” y el “ser”, sobre todo cuando el “tener” de algunos puede ser a

expensas del “ser” de tantos otros” (S.r.s., 31). Pero ya se percibe que esta toma de posición con algún distanciamiento frente a la que podríamos llamar doctrina tradicional del derecho de propiedad, no debería alterar la eficacia del funcionamiento del sistema económico. De ahí que a la puntualización de que «el derecho a la propiedad privada es *válido y necesario*» (S.r.s., 42), se añada que «no anula el valor [de un] principio» (S.r.s., *ibidem*), que es «peculiar de la doctrina cristiana: los bienes de este mundo están *originariamente destinados a todos*» (S.r.s., *ibidem*), de acuerdo con lo enunciado por Santo Tomás en la *Summa theologiae* (II-II, q. 66, a. 2). «El único modo de levantar la hipoteca social» (S.r.s., *ibidem*), que según esta encíclica grava el derecho a la propiedad privada, consiste en no olvidar que «un modo de ser pobre es estar privado del derecho a la iniciativa económica» (S.r.s., *ibidem*).

7. Es preciso plantear de otro modo las cuestiones demográficas, tanto en relación con las naciones pobres como, asimismo, en relación con las ricas. No se puede negar la existencia —sobre todo en la parte sur de nuestro planeta (obsérvese el empleo de la nomenclatura de Myrdal en esta encíclica)— de un problema demográfico que crea dificultades al desarrollo. Es preciso afirmar enseguida que en la parte norte este problema es de signo inverso: aquí lo que preocupa es la *caída de la tasa de natalidad*, con repercusiones en el envejecimiento de la población, imposibilitada incluso de renovarse biológicamente. Fenómeno éste capaz de obstaculizar de por sí el desarrollo. Como tampoco es exacto afirmar que tales dificultades provengan realmente del crecimiento demográfico no queda demostrado siquiera que cualquier crecimiento demográfico sea incompatible con un desarrollo ordenado» (S.r.s., 25).

8. Es evidente que el hombre sabe cómo dar, y cómo ganar, la batalla contra el hambre. La *revolución verde* y otras conquistas deben servirnos para liquidar las otras cuestiones, de contenido técnico cada vez más irrelevante, que frenan el que se pueda eliminar este problema, antaño tan grave (S.r.s. 26 y 44).

9. La *sociedad opulenta* ha acabado por originar agresiones intolerables al medio ambiente. Este mensaje ha de ser recogido, e inserto en el resto de la doctrina social de la Iglesia (S.r.s., 28).

10. La virtud de la solidaridad debe resplandecer en toda sociedad cristiana.

11. Es posible marchar hacia un nuevo mundo, con mejores relaciones socioeconómicas.

Aunque avanzada socialmente, esta encíclica no se pone al margen de lo que muchos economistas defienden de manera casi simultánea. Piénsese que en 1988 siete destacados Premios Nobel de Economía —Kenneth Arrow, Gerard Debreu, Lawrence R. Klein, Gunnar Myrdal, Franco Modigliani y Jan Tinbergen— respaldan un *Manifiesto* que contiene este párrafo: «Es necesario que los ciudadanos y los responsables políticos opten y voten, a sus niveles respectivos, electorales o parlamentarios, gubernamentales e internacionales, nuevas leyes, nuevos presupuestos, nuevos proyectos y nuevas iniciativas que sean inmediatamente puestos en práctica

para salvar a miles de millones de hombres de una deficiente alimentación y del subdesarrollo, y de la muerte por hambre a centenares de millones de seres de cada nueva generación.»

La evolución que significaba la encíclica *Sollicitudo rei socialis* fue vista con mucha rapidez por un órgano bien caracterizado del capitalismo. El editorial «The Vatican on the World Debat», publicado por *The Wall Street Journal* el 27 de abril de 1987, decía: «La cúpula del Vaticano, como los “socialistas” —entrecomillado del periódico— que ahora dirigen a España y Portugal, se mueve hacia el centro, procurando integrar sus objetivos con los éxitos evidentes de las economías basadas en el mercado.» Incluso da un paso más. La Conferencia episcopal norteamericana había publicado una pastoral conjunta, *Justicia económica para todos: la enseñanza social católica y la economía de los Estados Unidos de América*. Se trataba de un documento muy duro, pero elaborado con mucha seriedad y difícil de rebatir. Dolió mucho en el mundo norteamericano de los negocios, que se consideró incomprendido por una Iglesia que dejaba, de modo muy explícito, de considerarse aliada de multitud de puntos de vista que parecían triunfar en la era de Reagan. Por eso, refiriéndose a este último documento, *The Wall Street Journal*, en el citado editorial, señalará: «Juan Pablo II predica ahora algo diferente de aquellos líderes religiosos que persisten en predicar un socialismo decimonónico. En vez de un obstáculo al progreso económico, proclama cómo salvarlo.»

Me atrevo a decir que en esta encíclica el Papa, que había visto en Polonia con claridad los resultados ruinosos de una utopía que pareció comenzar a triunfar con la revolución de octubre de 1917, considera que es demasiado lo que se juega en relación con el bienestar de cada hombre si se difunden doctrinas aventuradas como para no ponerles alguna cortapisa.

Esta convergencia de la doctrina social de la Iglesia con la enseñanza emanada de una serie de economistas egregios ha sufrido, sin embargo, una perturbación notabilísima y simultánea. Precisamente se desarrolla en relación con los agudos problemas de las naciones en vías de desarrollo. Recordemos que, a partir de finales de los años cincuenta, en el ámbito de la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas (CEPAL), como consecuencia del impulso de las ideas ya señaladas del profesor argentino Raul Prebisch —en el que se han encontrado por el profesor Love enlaces con el corporativismo, en el que es bien visible un filosocialismo y, en cierto sentido, en el que se observan, en más de una ocasión, defensas de medidas proteccionistas—, todo se articula con un planteamiento heredado claramente del historicismo. Surgió así la ya mencionada doctrina económica del *estructuralismo económico latinoamericano*, que pronto se llenó de adherencias marxistas. Este estructuralismo sostenía lo que todos los pueblos pobres, y muy en especial los hispanoamericanos, querían escuchar: los causantes esenciales de la pobreza de los países del Sur eran los opulentos países del Norte que manipulaban en su favor a la relación real de intercambio, muy en especial como consecuencia de la labor de las grandes compañías multinacionales, lo que se complicaba, además, al sustituir la banca privada a las instituciones internacionales públicas, cuyos tipos de interés excesivamente altos

acaban por descabalarlo todo. Poco o nada tenía que ver en esta pobreza del Sur la corrupción, el nacionalismo económico con su ruptura de los viejos canales de conexión con los grandes mercados internacionales, absurdas estatificaciones, sistemas tributarios rudimentarios, programas de gasto público sin pies ni cabeza, carreras armamentistas locales sin gran explicación y así sucesivamente.

Una corriente doctrinal, la Teología de la Liberación, quedó impregnada, en lo socioeconómico, de este modelo estructuralista en la variante del mismo más relacionada, además, con tesis marxistas.

Pero no es ésta la única parte de la Iglesia donde influyó el estructuralismo económico latinoamericano. En multitud de textos de CELAM, esta conexión intelectual es evidente. Donde, de todos modos, destacó con gran fuerza fue en el documento de la Pontificia Comisión Iustitia et Pax, *Al servicio de la comunidad humana. Una consideración ética de la deuda internacional* (Ciudad del Vaticano, 1986).

Los economistas, si eran ajenos a la comunidad católica, contemplaban, en general, como algo pintoresco a esta doctrina social de la Iglesia; o bien, si eran católicos, se sometieron con humildad para no provocar ningún tipo de escándalo, dejando sus investigaciones al margen de la misma, salvo en alguna cuestión muy puntual, siempre ligada a materias de moral católica evidente, como lo que ésta defendía en relación de la familia, la natalidad, el aborto, o con la obligación de entregar al prójimo lo que éste pueda necesitar. Éste fue el caso ejemplar, en el mundo de la ciencia universal, de Colin Clark o, en el de la española, de Zumalacárregui o de Perpiñá Grau. Sin embargo, entre los economistas germinó la esperanza, tras observar la alta calidad y atinada orientación de la *Sollicitudo rei socialis*, de pensar que 1991, en el centenario de la *Rerum novarum*, podría ser el momento de establecer un puente muy firme entre la ciencia económica y la Iglesia. En cierto modo esto sería, quizá, capaz de llevar a buen puerto lo que se había intentado en el siglo xix en Francia.

Después de una serie de noticias alarmantes, el 2 de mayo ha traído a los economistas católicos el espléndido regalo de un documento pontificio enteramente al día. No puedo ahora intentar más que una primera aproximación a la encíclica, firmada el pasado 1 de mayo, y titulada *Centesimus annus*. Tras su lectura parece bastante evidente que en ella Juan Pablo II diferencia, en primer lugar, lo que debe orientarnos en el futuro —esta encíclica de ahora ha querido mirar al pasado, pero sobre todo está orientada al futuro— (C.a., 92)— y aquello que respondía sólo a circunstancias históricas ya superadas. Además, para recoger una expresión nada oscura en este documento, se encuadran las enseñanzas a las que respondieron «las otras encíclicas y demás escritos de mis predecesores» (C.a., 2). Su papel fue «hacer actual y operante en el tiempo» (C.a., *ibidem*) la enseñanza iniciada con la *Rerum novarum*.

La segunda cuestión es una especie de reivindicación muy fuerte de esta última encíclica. Efectivamente, como destacó Ángel Herrera en el prólogo a la edición preparada por Alberto M. Artajo y Máximo Cuervo del libro *Doctrina social católica*

de León XIII y Pío XI, (Labor, 1933), la esencia de «la obra de León XIII es la de cristianizar el capitalismo». Una lectura de la *Rerum novarum* como se hace en el capítulo I de la *Centesimus annus* nos vuelve a mostrar cómo esta encíclica de León XIII nunca pretendió alterar la esencia del sistema capitalista, sino sólo insertarlo en un marco de suave intervencionismo estatal. Lo que durante mucho tiempo parecía ser, cada vez más, un amasijo de «cosas viejas», de pronto, como consecuencia de una serie de novedades extraordinarias —a las que se dedica en la *Centesimus annus* el capítulo II—, se ha convertido en un brillante escaparate de «cosas nuevas». Como se dice nada más iniciarse ese capítulo, el barco histórico y las previsiones apuntadas en la *Rerum novarum* «se revelan sorprendentemente justas a la luz de cuanto sucedió después» (C.a., 12).

En tercer lugar, mientras es durísima la condena a las veleidades socializantes, destaca su alabanza a la tarea de los sindicatos, a los que contempla «no sólo como instrumentos de negociación, sino también como *lugares* donde se expresa la personalidad de los trabajadores: sus servicios contribuyen al desarrollo de una auténtica cultura del trabajo y ayudan a participar de una manera plenamente humana en la vida de la empresa» (C.a., 15).

El cuarto apartado sería el de la condena de las falsas soluciones. Es, por supuesto, amplísima la que hace al comunismo y, como acabo de señalar, al socialismo. Pero no son menos duras las críticas que dirige al «nacionalismo exasperado» (C.a., 17); a las organizaciones que comienzan a estructurar a los pueblos recién descolonizados, en los que, sin embargo, «sectores decisivos de la economía siguen todavía en manos de grandes empresas de fuera, las cuales no aceptan un compromiso duradero que las vincule al desarrollo del país que las recibe» (C.a., 20), el cual, además, carece de las adecuadas estructuras de mando y dirección; a las ideologías de liberación nacional que acepten, «como un atajo para la edificación de la nación y del Estado» (C.a., *ibidem*), al marxismo; también a los sistemas de «seguridad nacional», que «se proponen preservar del comunismo a sus pueblos exaltando e incrementando el poder del Estado, aunque <sup>5</sup> con esto corren el grave riesgo de destruir la libertad y los valores del comunismo» (C.a., 19); por supuesto, al estructuralismo económico latinoamericano: «En años recientes se ha afirmado que el desarrollo de los países más pobres dependía del aislamiento del mercado mundial, así como de su confianza exclusiva en sus propias fuerzas. La historia reciente ha puesto de manifiesto que los países que se han marginado han experimentado un estancamiento y retroceso; en cambio, han experimentado un desarrollo los países que han logrado introducirse en la interrelación general de las actividades económicas a nivel internacional» (C.a., 33); asimismo reprueba las doctrinas que favorecen la expansión de «la sociedad del bienestar o sociedad del consumo... Si bien por un lado es cierto que este modelo social muestra el fracaso del marxismo para construir una sociedad nueva y mejor,

---

<sup>5</sup> El texto español que transcribo de la *Centesimus annus* es el que procede de las ediciones citadas; en él, en vez de este *aunque*, aparece *pero*. Llegué a la conclusión, antes de conocer el texto latino, que es mejor *aunque* que *pero*.

por otro, al negar su existencia autónoma y su valor a la moral y al derecho, así como a la cultura y a la religión, coincide con el marxismo en reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y la satisfacción de las necesidades materiales» (C.a., 19), modelo que llega a su culminación con la demanda de droga, de pornografía y de «otras formas de consumismo [que], al explotar la fragilidad de los débiles, pretenden llenar el vacío espiritual que se ha venido a crear» (C.a., 36); finalmente, al capitalismo entendido como «sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso» (C.a., 42).

La quinta toma de posición sería evidente. La encíclica contempla como situación ideal la creación de «una sociedad democrática inspirada en la justicia social» (C.a., 19). Desde el punto de vista socioeconómico se exige «mantener los mecanismos de libre mercado, asegurando mediante la estabilidad monetaria y la seguridad de las relaciones sociales, las condiciones para un crecimiento económico estable y sano, dentro del cual los hombres, gracias a su trabajo, puedan construirse un futuro mejor para sí y para sus hijos. Al mismo tiempo se trata de evitar que los mecanismos de mercado sean el único punto de referencia de la vida social. Por eso ha de tenderse a someterlos a un control público que haga valer el principio del destino común de los bienes de la tierra. Una cierta abundancia de ofertas de trabajo, un sólido sistema de seguridad social y de capacitación profesional, la libertad de creación y la acción incisiva del sindicato, la previsión social en caso de desempleo, los instrumentos de participación democrática en la vida social, dentro de este contexto, deberían preservar el trabajo de la condición de *mercancía* y garantizar la posibilidad de realizarla dignamente» (C.a., *ibídem*). A eso puede llamársele *capitalismo*, si por éste se entiende «un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía» (C.a., 42), aunque la encíclica para esto prefiere, en vez de *capitalismo* llamar a este sistema «*economía de mercado* o simplemente... *economía libre*» (C.a., *ibídem*).

Finalmente, debe quedar claro, como sexta cuestión fundamental, que «la economía es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada... todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios... La libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana. Cuando aquélla se vuelve autónoma... pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla» (C.a., 39).

En 1891, ante la *Rerum novarum*, el economista Anatole Leroy-Beaulieu declaró que esta encíclica suponía «la vuelta al mundo de uno de los grandes actores de la historia, el papado». En 1991, es éste el que, situándola en sus adecuadas perspectivas, hace volver al seno de un mundo importante siempre, el de la Iglesia católica, a la economía de libre mercado o, si se prefiere, al capitalismo. Se ha dicho que esta

encíclica «quizá sea el documento más sutil y mejor escrito de Juan Pablo II hasta hoy»<sup>6</sup>. Por supuesto, pero también el más revolucionario, porque abre la puerta a un capitalismo católico.

---

<sup>6</sup> La frase es de Richard N. OSTLING en «Mopping up after Marx», en *Time* de 13 de mayo de 1991.