

FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

Volumen 1, Número 1 (enero de 2018)



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org

CONSEJO EDITORIAL

Moris Polanco	<i>Editor</i>
Jordan J. Ballor	<i>Investigador senior y director de publicación, Acton Institute</i>
Alejandro A. Chafuen	<i>Presidente, Atlas Network</i>
Gonzalo Chamorro	<i>Director, Centro de Investigación Núñez & Taylor</i>
Helmuth Chávez	<i>Decano, Escuela de Negocios, Univesidad Francisco Marroquín</i>
Javier Fernández-Lasquetty	<i>Vicerrector, Universidad Francisco Marroquín</i>
León Gómez Rivas	<i>Profesor, Universidad Europea Madrid</i>
Jesús Huerta de Soto	<i>Profesor, Universidad Rey Juan Carlos en Madrid</i>
Wayne Leighton	<i>Director Ejecutivo & CEO, The Antigua Forum</i>
Adrián Ravier	<i>Economista y docente</i>
Lawrence Reed	<i>Presidente de Foundation for Economic Education</i>
Carroll Rios de Rodríguez	<i>Presidente, Instituto Fe y Libertad</i>
Gabriel Zanotti	<i>Director Académico, Instituto Acton en Argentina</i>

© 2018 Instituto Fe y Libertad
Edificio Céntrica Plaza
Torre 1, Nivel 4, Oficina 402
15 Calle 1-04, Zona 10
Ciudad de Guatemala
www.feylibertad.org • info@feylibertad.org

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

ISBN-13: 978-1981659500
ISBN-10: 1981659501

La misión del Instituto Fe y Libertad es impulsar el desarrollo humano promoviendo la libertad individual y los principios judeocristianos.

En portada: Italian Landscape with a Draughtsman, Jan Both, c. 1650 - c. 1652.
Rijkmuseum, Amsterdam.
Diagramación. Allan Castillo

Editorial

Moris Polanco 5 Presentación

Artículos

- Martin Rhonheimer 11 El trabajo del capital.
Cómo surge el bienestar
- Samuel Gregg 23 Corregir la ceguera católica
- Gustavo Irrazábal 37 Capitalismo y Magisterio: la
persistente objeción moral
- Carroll Rios de Rodríguez 53 El papa Francisco y el dinero
- Armando de la Torre 71 El riesgo moral de hacer el bien
- Cecilia G. de Vázquez Ger 89 Acción humana: del desarrollo
económico al desarrollo integral
- Gabriel Zanotti 101 La laboriosidad como una virtud
esencialmente judeocristiana
- Karen Cancinos 109 Del trabajo femenino en una
sociedad realmente próspera
- Miguel Foronda 129 El cristianismo: fuerza para el
desarrollo integral del hombre

Reseñas

- Carroll Rios de Rodríguez 135 *Defending the Free Market, the
moral case for a free economy,*
por Robert Sirico
- James V. Schall 138 *The Wealth of Persons,*
por John McNerney

Colaboradores 147

PRESENTACIÓN

En el Instituto Fe y Libertad creemos en la libre y respetuosa discusión de las ideas. El objetivo de nuestra revista, que nace con este número, es precisamente contribuir a ese fin. Creemos que *Fe y Libertad* viene a llenar un vacío en las publicaciones académicas periódicas en lengua española. En efecto, es mucho el interés en España e Hispanoamérica por tener una mejor comprensión de las relaciones entre fe, religión y libertad, pero muy escasa la producción escrita sobre ellas. Es nuestro deseo que esta revista sea un espacio donde los intelectuales de nuestra región puedan exponer sus ideas sobre las relaciones entre mercado, Estado y religión; entre fe y ciencia; entre diversos ideales del florecimiento humano.

Fe y Libertad nace tres años después de la fundación de nuestro Instituto. Viene a sumarse a las más de setenta publicaciones producidas a lo largo de este lustro. Está dirigida a los académicos e intelectuales de lengua hispana de cualquier creencia religiosa, social, política y económica. Contendrá artículos inéditos, al menos en nuestro idioma, y cada número, generalmente, estará dedicado a un tema particular. El eje de este primer número es la pregunta por las relaciones entre el capitalismo y la religión, tanto a nivel individual como social.

Para Martin Rhonheimer, “ha llegado el momento de dejar atrás la idea de que existe un antagonismo entre capital y trabajo”. Sin capital, el trabajador no encuentra un cauce para desarrollar sus

capacidades y para servir a sus congéneres; y sin trabajadores, no se pueden crear y sostener las empresas que satisfacen la demanda de la población. En la línea de Adam Smith, Rhonheimer sostiene que “la actuación empresarial quiere hacer realidad visiones empresariales y tiene por finalidad ganar dinero con ellas. La rentabilidad es su ley; su objetivo irrenunciable, el beneficio”. Pero alcanzará ese beneficio, solo si satisface la demanda. “La búsqueda del beneficio genera así competitividad e innovación y cumple —mientras actúe en el marco legal del Estado de Derecho— una función social. El beneficio indica que la producción y los deseos de los consumidores coinciden (...) Por ello, la búsqueda del beneficio, cuando es racionalmente empresarial y no obedece a una irracional avidez, sirve al bien común (...)”.

Por su parte, Samuel Gregg avala con numerosos ejemplos y casos concretos, la tesis de la superioridad de la economía libre sobre la planificada, y aboga por que la doctrina social católica expanda su visión, pues, en su opinión, ninguna de las propuestas de aquella “compromete las demandas de la justicia”.

Gustavo Irrazábal muestra cómo y por qué, para algunos católicos, “el capitalismo *como tal* sería inconciliable con la fe y la moral”. Este autor se propone “someter a prueba la objeción moral, es decir, *aquella que no sólo juzga críticamente el capitalismo en tal o cual concreción histórica sino que lo juzga desfavorablemente o incluso lo condena como ‘sistema’, es decir, en sí mismo*”. Ciertamente, en muchos documentos pontificios se condena el capitalismo; incluso el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, si bien no puede decirse que sea anticapitalista, manifiesta en varios lugares su desconfianza de este sistema basado en el libre juego de la oferta y la demanda. Pero Irrazábal trae a colación varios textos de los pontífices —muchos de ellos silenciados por los comentaristas— en los que se reconocen las bondades de la economía libre; como este de Pío XI:

León XIII puso todo su empeño en ajustar este tipo de economía a las normas del recto orden, de lo que se deduce que tal economía no es condenable por sí misma. Y realmente *no es viciosa por naturaleza*, sino que viola el recto orden sólo cuando el capital abusa de los obreros y de la clase proletaria con la finalidad y de tal forma que los negocios e incluso toda la economía se plieguen a su exclusiva voluntad y provecho, sin tener en cuenta para nada ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía,

ni aun siquiera la misma justicia social y bien común (QA 101, subrayado de Irrazábal).

Las opiniones del papa Francisco sobre el capitalismo también son expuestas por Irrazábal, aunque de manera sucinta, ya hacia el final de su artículo. Existe un marcado contraste, que el autor señala, entre la visión del papa Francisco y la de Juan Pablo II. Para Irrazábal, esto se debe a que Juan Pablo II “propone un ideal; Francisco critica la situación presente”. En todo caso, no cabe duda de que “el verdadero test de la moralidad de cualquier sistema económico es su capacidad para rescatar a los pobres de su condición” (Irrazábal).

Carroll Ríos de Rodríguez aborda un tema específico del magisterio del papa Francisco: el juicio moral sobre el dinero. Amparándose en los santos Padres (específicamente, en san Basilio) el papa argentino en varias ocasiones se ha referido al dinero como “el estiércol del diablo”, y no ahorra palabras para criticar “la idolatría del dinero”. Ríos de Rodríguez comenta que “el error espiritual, grave, consiste en centrar nuestros afectos en cualquier cosa material o en un ser humano. Ello constituye idolatría por cuanto colocamos al objeto de nuestros afectos en el lugar que corresponde a Dios”, y que “poseer dinero no nos convierte automáticamente en corruptos, desalmados o pecadores. La clave está en nuestra actitud, la rectitud de nuestra intención, y el orden de nuestros afectos. Pobres o ricos pueden ser desprendidos o avaros”. El dinero no es bueno o malo en sí; y hasta podríamos decir que es bueno: que es un buen medio para hacer el bien. Somos los hombres quienes pecamos, si nuestro primer o único criterio de elección de nuestras decisiones es el lucro monetario.

En el quinto artículo, Armando De la Torre aborda el problema del riesgo moral de una caridad mal entendida. La caridad, para ser auténtica, debe ser eficaz, debe lograr su cometido. No basta con las buenas intenciones (pues, nos recuerda De la Torre, “de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno”). Y es ahí donde el examen sincero de las alternativas económicas para lograr un mundo más próspero, más justo, y que verdaderamente saque a los pobres de la pobreza, se hace imperativo. El Estado de Bienestar, que centraliza y distribuye las cargas y beneficios, no es sostenible en el largo plazo. Y lo que es peor: pretende eliminar la necesidad de que las personas individuales ejerzan la caridad con el prójimo. Se resta valor a las iniciativas individuales o de pequeñas asociaciones que nacen de la proximidad con

las verdaderas necesidades del prójimo, y se espera que sean las instituciones gubernamentales las que se ocupen de cubrir tales necesidades. No importa que gran parte (a veces, la mayor parte) de los recursos financieros que consumen estas instituciones, provenientes de los impuestos, sea consumida por la burocracia y, muchas veces, por la corrupción.

Pero también quienes intentan hacer el bien, mediante donaciones o ayuda directa, afrontan un “riesgo moral”: el riesgo de no saber cuál será el destino final de los recursos que aporta. Es mucho más eficaz invertir en crear fuentes de trabajo, en influir para que el mercado sea verdaderamente libre, en luchar contra la corrupción política y administrativa.

El sexto artículo, por Cecilia G. de Vázquez Ger, tiene un objetivo similar al de Irrazábal: abordar la objeción moral al capitalismo. Pero mientras este autor se enfoca en la ética, el de Vázquez Ger lo hace en la antropología. Vázquez Ger sostiene una tesis rotunda: en el capitalismo, tal y como lo entiende la Escuela Austriaca de economía, subyace una visión del hombre esencialmente cristiana. O visto desde otro ángulo: el capitalismo es consecuencia necesaria de una concepción cristiana del hombre. Esto implica que entre capitalismo y cristianismo no hay oposición, en ningún punto. Es de suponer que Vázquez Ger no quiere decir que el capitalismo sea el único sistema económico que puede “emerger” de la antropología cristiana, ni que, de todos los sistemas económicos, el capitalismo sea el único aceptable para el cristianismo. Pero es cierto que Vázquez Ger piensa que este sistema económico es el más afín a las ideas cristianas.

Para Gabriel Zanotti, el trabajo productivo —que se encuentra en el núcleo de la mentalidad y el sistema capitalista—, puede convertirse en materia de santificación para los cristianos. Si bien es cierto que en la mentalidad católica anterior al concilio Vaticano II no existía un tratamiento positivo de la vida y la misión del laico (con una notable excepción en las enseñanzas de san Josemaría Escrivá), Zanotti insiste en que esto fue accidental, y que la doctrina de la santificación de la vida ordinaria es esencialmente judeocristiana, y no privativa del protestantismo o de la cultura anglosajona.

También Karen Cancinos piensa que “fue el cristianismo el que ‘revolucionó’ la idea pagana de que el trabajo era cosa de esclavos”. Y con relación al trabajo de la mujer —que es el tema específico de su artículo— Cancinos piensa que, para el feminismo de nuestros días, “el trabajo femenino solo dignifica a la mujer, uno,

si se puede cuantificar en dinero. Y dos, si esa cuantificación es igualitaria en relación a la cuantificación del trabajo masculino”. En su trabajo, nuestra autora muestra “cómo esa exigencia, en nombre de la igualdad y del ‘empoderamiento’ de la mujer (nuevo término para ‘dignificación’), en realidad se sitúa en las antípodas de la concepción cristiana del trabajo profesional, y por ello resulta, en última instancia, tanto antisocial como liberticida”.

Por último, Miguel Foronda escribe sobre el cristianismo como “fuerza” para el desarrollo integral del hombre. Esa “fuerza”, que es la verdad sobre el hombre, lo hace verdaderamente libre; lo libra del poder de las pasiones y lo lleva a entregarse al servicio al prójimo.

Esperamos que este primer número de nuestra revista contribuya a fomentar la reflexión y el intercambio de ideas sobre las relaciones entre economía y fe religiosa, sobre el valor del trabajo humano para el desarrollo social y económico y para la santificación personal; sobre lo que es y lo que no es florecimiento humano. Agradecemos a los autores su valiosa contribución y a todas aquellas personas que han contribuido para que este esfuerzo del Instituto Fe y Libertad sea una realidad.

Moris Polanco

EL TRABAJO DEL CAPITAL. CÓMO SURGE EL BIENESTAR

Martin Rhonheimer¹

La desconfianza de la Iglesia católica frente a la libre empresa viene ya de antiguo. Ha llegado el momento de dejar atrás la idea de que existe un antagonismo entre capital y trabajo.

En su obra *Christliche Gesellschaftslehre*¹ el cardenal de Colonia Joseph Höffner, fallecido en 1987, se quejaba de que en Alemania los debates sociales estuviesen caracterizados por la incomprensión de la función del empresario. Lo achacaba, entre otras cosas, a la influencia de la idea marxista de un dualismo antagónico de capital y trabajo. También la doctrina social católica se ha ocupado con relativa poca frecuencia de lo específicamente empresarial, a lo que se añade que, en palabras de Höffner, “cuando se abordaba lo empresarial, solía hacerse con indisimulada desconfianza”. El cardenal añadía que, sin embargo, se había producido un cambio reconocido expresamente por el Vaticano II.

Desconfianza de la Iglesia frente a la actividad empresarial

Pero esto último solo es así hasta cierto punto. En efecto, si bien el Vaticano II elogia la actividad empresarial (en la *Gaudium et spes*, n.º 64), lo hace con reservas: sostiene que su finalidad fundamental “no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre”^{3*}. En esta formulación sigue percibiéndose con claridad la tradicional “indisi-

mulada desconfianza”. Ese modo de consideración moralizante estaba presente ya años antes en la *Quadragesimo anno* (1931), donde leemos que “el empleo de grandes capitales para dar más amplias facilidades al trabajo asalariado [...] debe considerarse como la obra más digna de la virtud de la liberalidad” (n.º 51). En su comentario de la encíclica, publicado en 1932, su coautor Oswald von Nell-Breuning hablaba de la “virtud del empresario capitalista”. Ahora bien, con la virtud nada tiene que ver la función del empresario, pues la suya es una función económica, y a ella se refería Höffner.

Encontramos una apreciación más adecuada de esa función económica cuatro años después del fallecimiento de Höffner en la encíclica *Centesimus annus* de Juan Pablo II (1991). En ella se considera el capitalismo como un sistema económico que “reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía” (n.º 42). En la medida en que esté enmarcado “en un sólido contexto jurídico” ese sistema económico se debe valorar positivamente, aunque sería más acertado —prosigue Juan Pablo II— denominarlo “economía de empresa”, “economía de mercado” o simplemente “economía libre”.

Ahí se argumenta de modo económico-funcional; el beneficio empresarial se reconoce en su fundamental función, e igualmente (en el n.º 32) la actividad intelectual del empresario como organizador e innovador creativo. Ya en la *Sollicitudo rei socialis* (1987) había subrayado Juan Pablo II la importancia de la actividad empresarial para la superación de la pobreza y había censurado “que en el mundo actual, entre otros derechos, es reprimido a menudo el derecho de iniciativa económica”. Así, la consecuencia de equivocadas exigencias de igualdad es —añade esa encíclica— que “en lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático” (n.º 15).

Esa estimación había superado una consideración de la actividad empresarial poco ilustrada económicamente y moralizante y había reflexionado sobre las condiciones institucionales y, sobre todo, jurídicas de la actividad empresarial capitalista que alcanza el éxito. No obstante, pronto se hizo perceptible, concretamente en la *Caritas et veritate*, publicada en 2009 por Benedicto XVI, una incipiente vuelta atrás: se hace valer contra la “lógica mercantil” el “bien común” y una economía de la “gratuidad”; el mercado libre, se dice, “no es ni debe convertirse en el ámbito donde el más fuerte

avasalle al más débil”, sino que se ha de articular e institucionalizar éticamente (n.º 36).

En la *Laudato si'* (números 128-129) el papa Francisco presenta ahora muy acertadamente la actividad empresarial como “noble vocación orientada a producir riqueza y a mejorar el mundo para todos”. No obstante, al mismo tiempo exhorta a evitar “que el progreso tecnológico reemplace cada vez más el trabajo humano” y considera que el avance tecnológico que lleva a “la disminución de los puestos de trabajo, que se reemplazan por máquinas” se vuelve contra el hombre (n.º 128). Por ello, la actividad empresarial —leemos ahí— es fecunda para una zona geográfica sobre todo “si entiende que la creación de puestos de trabajo es parte ineludible de su servicio” (n.º 129).

Búsqueda del beneficio y bien común

Así, tales textos siguen perpetuando la tradicional desconfianza de la Iglesia y su falta de comprensión frente a lo específicamente empresarial. A los empresarios que tienen éxito no les mueve el propósito de crear puestos de trabajo, y menos aún a costa del progreso tecnológico. Su objetivo es, antes bien, llevar al mercado productos que puedan vender. Es frecuente que en interés de la rentabilidad de la empresa, o incluso de su subsistencia, un empresario tenga que eliminar puestos de trabajo. El propósito de su actuación tampoco es fomentar el bien común, aunque en realidad este se fomenta principalmente por empresarios que tengan éxito y gestores que actúen empresarialmente y, con no poca frecuencia, precisamente debido a que abren camino al progreso tecnológico. La actuación empresarial quiere hacer realidad visiones empresariales y tiene por finalidad ganar dinero con ellas. La rentabilidad es su ley; su objetivo irrenunciable, el beneficio.

A su vez, este último no es el beneficio personal, el enriquecimiento personal, sino la rentabilidad: medios para ampliar el negocio, invertir en el futuro, llegar a ser o seguir siendo mejor y más innovador que la competencia. Y cuando se está “arriba del todo” y se es uno de los mejores del sector, o incluso el mejor y monopolista, lo que hay que hacer es mantener esa posición, defenderla contra los competidores sin cejar en el afán de innovación y optimización. La búsqueda del beneficio genera así competitividad e innovación y cumple —mientras actúe en el marco legal del Estado de Derecho— una función social. El beneficio indica que la

producción y los deseos de los consumidores coinciden. Por ello, la búsqueda del beneficio, cuando es racionalmente empresarial y no obedece a una irracional avidez, sirve al bien común, y los beneficios empresariales elevados son por regla general señal de gran creación de valor.

El “Occidente” industrializado, hoy rico, llegó a serlo gracias a empresarios e inversores que querían hacer negocio, pero que con ello mejoraron el nivel de vida de todos en una medida con la que ni siquiera los más ricos de épocas pasadas hubiesen podido soñar. Que durante los últimos decenios cientos de millones de personas del “tercer mundo” hayan escapado a la pobreza, el número de los que viven en pobreza extrema se haya reducido a la mitad y la distancia entre los países ricos y los pobres se haya ido acortando constantemente, ha sido la consecuencia —también en países con fuerte impronta de economía estatal, como China— de una actividad empresarial cada vez *más libre, de la economía de mercado y del comercio internacional con fronteras abiertas.*

Intereses comunes

¿Por qué son tan importantes los empresarios, los inversores, los capitalistas? En la sección sobre “Capital y trabajo” del comentario de Nell-Breuning a la *Quadragesimo anno* encontramos a ese respecto indicaciones inesperadas. A la tesis marxista de que el capital (propietarios del capital, empresarios) se apropia de modo explotador del valor añadido creado por el trabajo (del trabajador), Nell-Breuning opone: “Es productivo no solamente el trabajo de las manos, sino al menos en igual medida el trabajo de las cabezas. Si un pueblo quiere llegar al bienestar, una cosa es imprescindible: una enorme tensión del trabajo, tanto intelectual como físico, ‘tanto de los que dirigen cuanto de los que ejecutan’ (53)”.

En efecto, también existe el “trabajo del capital” —es decir, del empresario, del inversor, naturalmente también del inventor que se une a ellos o incluso es idéntico a ellos— y crea valor añadido “al menos en igual medida”. Ese trabajo del capital es una actividad mental, intelectual, organizativa, sin la cual la productividad del trabajador quizá solo fuese suficiente para mantenerle a duras penas con vida, y en el s. XIX ni siquiera hubiese bastado para ello. Esta percepción hace obsoleto el punto de vista marxista y “sindical” de que los capitalistas y empresarios defienden intereses estructuralmente opuestos a los intereses de los trabajadores.

No obstante, en Nell-Breuning faltaba un análisis económico del “trabajo del capital” y de su función, lo cual quizá explique su posterior giro a una posición de orientación sindical. En una conferencia titulada “¿Es la propiedad un poder ordenador?” presenta en 1958 al trabajador súbitamente como víctima “despojada de los medios de producción” de un “monopolio de clase” y como mero “apéndice” del capital. El economista y cultivador de la ética social católica Goetz Briefs, emigrado en 1934 a los EE.UU., reprochó a Nell-Breuning en una carta publicada póstumamente en 1976 que argumentase desde las premisas de la teoría del valor añadido marxista. En realidad, dice Goetz Briefs, el trabajador es el auténtico beneficiario de los “medios de producción capitalistas”, pues estos “apoyan y multiplican [...] su actividad” y le permiten participar, en forma de salarios reales crecientes, mejores condiciones de trabajo y elevación de su estatus social, de su “rendimiento económico y técnico”.

Ese es el punto decisivo. Obviamente, el empresario está “necesitado” de sus trabajadores; eso es trivial. Menos trivial es esto otro: si no hubiese empresarios e inversores, las personas “despojadas de los medios de producción”, por diligentemente que trabajasen, quizá solo estarían en condiciones de asegurar apenas su propia supervivencia. *Únicamente* gracias a la idea empresarial —que anticipa los deseos del consumidor y por ende las oportunidades del mercado— y a su puesta en práctica y al capital invertido en ella surge el valor añadido que incrementa progresivamente la productividad del trabajador “despojado de los medios de producción” y, por tanto, también su remuneración, lo cual le permite mejorar su nivel de vida y disfrutar de un bienestar general cada vez mayor.

La forma económica del dar

El valor económico de un producto no equivale, según todavía Marx estaba convencido, al trabajo empleado para obtenerlo, sino que viene determinado por la demanda que genera el producto en el mercado. Ahora bien, la demanda depende de preferencias subjetivas de los consumidores y determina el precio de mercado en función de la oferta o la escasez dadas. Por su parte, el empresario tiene que descubrir necesidades de los consumidores, estimarlas correctamente y —como un Henry Ford o un Steve Jobs— tener una visión y llevarla a la práctica. Por ello, sin la visión empresarial coronada por el éxito el trabajo de los trabajadores que fabrican

el producto carecería de valor. Esto es así incluso en el caso de empleados muy o máximamente cualificados: desde el especialista en tecnología de la información o software hasta el muy bien pagado titulado universitario dedicado a la investigación y el desarrollo. Incluso el trabajador que, en virtud de su elevado nivel de formación, realiza una aportación de especial magnitud al éxito empresarial necesita, para que su “capital humano” contribuya a la creación de valor, la inclusión en un proyecto empresarial que proporcione a su trabajo “valor de mercado”.

El capitalismo —según dijo George Gilder en 1981 en su libro *Wealth and Poverty*⁴— es la forma económica del dar. En él la riqueza y la propiedad privada no se emplean exclusivamente para el propio consumo (y quizá para limosnas, es decir, para el consumo de otras personas necesitadas), sino que se invierten productivamente en virtud de una idea empresarial. De ese modo la propiedad privada empieza a “trabajar” para el bien común al crear trabajo y generar pagos de salarios (y, por cierto, antes de que el empresario o el inversor vean su beneficio). Los salarios crean demanda monetaria de bienes, y esta hace que sea rentable la ulterior actuación empresarial consistente en invertir y producir. La creciente acumulación de capital permite en medida también creciente modos de producción innovadores, que a su vez crean nuevos tipos de trabajo, incrementan la productividad del trabajo y con ello, en la mayor parte de las ocasiones, también los salarios reales, lo cual refuerza la demanda de bienes cada vez mejores. El constante incremento de los salarios reales y la reducción de la jornada laboral, así como la paulatina desaparición del trabajo infantil, no se hicieron realidad sencillamente mediante leyes sociales o conflictos laborales sindicales. Bien es cierto que las leyes de protección de los trabajadores y la educación universal obligatoria pudieron contrarrestar las peores carencias y seguramente también generar presión para la innovación. Pero en último término el bienestar de las masas está basado solamente en el constante aumento de la productividad del trabajo: sin esta las leyes no serían aplicables y, por tanto, no habrían surtido efecto, o habrían obstaculizado la ulterior evolución. Este hecho histórico tiene validez también para el futuro: solo el crecimiento de la productividad permite niveles sociales más altos.

El proceso capitalista y de economía de mercado de la generación de bienestar presupone el marco de condiciones de un Estado de Derecho que funcione. Dado que la inseguridad es una característica esencial del trabajo empresarial, la existencia de claras reglas

jurídicas vigentes para todos y su respaldo efectivo por el Estado son imprescindibles, especialmente en el ámbito del Derecho de contratos y de la protección de los derechos de propiedad. Solo sobre esa base puede prosperar la actividad empresarial y pueden los mercados desempeñar su función de coordinación y de asignación de recursos y crear, como “procedimientos de descubrimiento” (Friedrich August von Hayek), innovación y bienestar.

Eso es así hasta hoy y se cumple también y especialmente — según ha mostrado el economista peruano Hernando de Soto— en los países en los que la desprotección de la propiedad y la corrupta burocracia estatal mantienen a las personas presas de la pobreza. En ellos al “ciudadano de a pie” le es imposible escapar mediante actividad empresarial a la economía de subsistencia. Pero el papel fundamental de la propiedad privada y del aseguramiento o concesión de derechos de propiedad como factores generadores de bienestar —y al mismo tiempo como claves de la solución de problemas económicos medioambientales— recibe en la doctrina social católica una atención hartamente insuficiente.

Parece que en muchas cabezas sigue surtiendo sus negativos efectos la idea de que existe un antagonismo de intereses entre “capital” y “trabajo”, de que en el capitalismo solamente puede hacerse rico quien quite algo a otros y de que la propiedad privada únicamente cumple su función social cuando se la grava con impuestos y se la redistribuye. Sucede lo contrario. A diferencia de lo que ocurre en el socialismo, en una economía capitalista de mercado solo puede hacerse rico quien también haga ricos a otros, quien produzca lo que sea útil a la gente (y ello, por cierto, conforme a sus preferencias subjetivas, que son el único criterio que tiene sentido en una sociedad libre ajena a paternalismos autoritarios).

Las expresiones “capitalismo” y “economía libre de mercado” no hacen referencia aquí, en modo alguno, al capitalismo clientelar o amiguista (*crony capitalism*) —realmente existente en muchos lugares, no solo en los EE.UU.— que surge de un entrelazamiento de política y economía y se basa en que la política, democráticamente legitimada, busca encauzar en una determinada dirección las fuerzas del mercado mediante leyes y regulaciones. Ello trae aparejado que grandes grupos empresariales, asociaciones sectoriales y grupos de interés se dediquen con todo el peso de su mayor fuerza económica y de sus más eficientes redes de contactos a hacer *lobbying* con éxito y, finalmente, unzan a su carro a los

reguladores (“captura del regulador”), en claro perjuicio de las empresas de menor envergadura.

Ese no es el capitalismo del que hablaban los representantes de la tradición liberal clásica, como Ludwig von Mises o von Hayek, y tampoco el mundo de la “destrucción creativa” innovadora y creadora de bienestar al que se refería Joseph Schumpeter. Ese capitalismo existió y sigue existiendo, y a pesar de todas las trabas que se le ponen su capacidad de generación de bienestar es colosal. Pero sus resultados se han visto y siguen viéndose obstaculizados y falseados por intervenciones estatales de todo tipo. Alfred Müller-Armack, que en su calidad de forjador de la noción de “economía social de mercado” es un testigo poco sospechoso, escribió esto en 1946 sobre ciertos procesos erróneos del pasado: “La investigación científica ha acreditado que las principales causas del fracaso de la economía liberal de mercado no residen en modo alguno tanto en ella misma cuanto en la distorsión que fue sufriendo progresivamente a causa del intervencionismo actuante desde fuera a partir de finales del siglo pasado”. Hoy nos encontramos en medio de una nueva fase de mercados manipulados por los políticos y por los bancos centrales, y por tanto guiados en la dirección errónea, a lo que se añade que para hacer frente a las consecuencias hemos puesto al lobo a cuidar de las ovejas.

El rumbo equivocado que marcan los políticos y los sindicatos

El proceso capitalista descrito, en el que se cumple el efecto *trickle-down* (“de derrame”) —frecuentemente no entendido, pero que es una ley irrefutable—, resulta obstaculizado por los políticos a menudo y gravemente, e incluso se le hace ir por caminos totalmente erróneos. Debido a la enorme magnitud del gasto público en porcentaje del PIB y a la fortísima carga impositiva, a la masiva redistribución y al no menos masivo endeudamiento público, a los estímulos equivocados que generan las ayudas sociales concedidas sin contraprestación alguna de su receptor, al proteccionismo y a las subvenciones de todo tipo y a las crisis financieras, como la de 2007/2008, causadas por los políticos, la legislación y regulaciones erradas, los aumentos de los salarios reales se derriten hasta quedar en nada. Con su política monetaria los bancos centrales emplean el veneno que fue una de las causas de la crisis (dinero barato, ahora incluso intereses negativos) como supuesto remedio

curativo, pero con ello agravan el problema de la deuda y hacen que muchos países pospongan una y otra vez reformas estructurales tan dolorosas como necesarias para un nuevo crecimiento y para innovar y crear puestos de trabajo. En lugar de ello producen nuevas burbujas, contribuyen a mantener con vida empresas que no son rentables y bancos ruinosos, y hacen a los ricos más ricos. Todo ello —así como también, por lo demás, la creación del euro, fracasado pero defendido cueste lo que cueste— no tiene nada que ver con la economía de mercado y el capitalismo, pero sí, y mucho, con la política. Es intervencionismo estatal, que los historiadores comentarán algún día llevándose las manos a la cabeza, según hacemos hoy con las múltiples necesidades políticas de quienes nos precedieron.

La presión sindical desempeña a ese respecto un papel con frecuencia destructivo, *y ahí también andan en juego* el Estado y los políticos. Los sindicatos pueden contribuir como resultado de la libertad de asociación en el campo económico —que es un derecho fundamental— y como medio de presión intraempresarial de los trabajadores a mejorar las condiciones de trabajo, a elevar los salarios al nivel adecuado frente a empleadores tacaños y, así, también a mejorar el clima de trabajo y la productividad, pero siempre solo en la medida en que previamente se hayan creado las condiciones económicas precisas para ello. Si no están dadas, los conflictos laborales sindicales tienen por efecto lo contrario de un incremento del bienestar.

Los aumentos salariales forzados y a escala de todo un sector conducen en último término a un mayor desempleo en otros sectores de la economía, destruyen puestos de trabajo también en su propio sector, dado que hacen que sea rentable sustituir mano de obra humana por máquinas, e intensifican la presión inflacionaria, que merma o deja sin efecto alguno los incrementos salariales.

La Escuela de la Elección Pública (*Public Choice*) ha mostrado que no solamente los políticos, sino también los sindicalistas actúan por principio en su propio interés: en interés de sus liberados sindicales funcionarios y de los trabajadores de su sector, y a costa de todos los demás y, por tanto, del bien común. Regulaciones legales erróneas, así como también el interés de los políticos por utilizar conflictos para ensanchar su base electoral, estimulan adicionalmente a hacerlo. Así, bajo el presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt la legislación hostil a la economía, que concedió a los sindicatos de ese país el derecho de ejercer coerción y un poder monopolístico en el mercado de trabajo, fue una de las principales

causas del fracaso del *New Deal*: a consecuencia de la artificial protección de los salarios nominales, y en ocasiones incluso de su aumento, el desempleo masivo existente en los EE.UU. no se pudo superar nunca hasta la entrada en la Segunda Guerra Mundial (¡en enero de 1939 seguía siendo del 17,4%!). La política de Roosevelt, que amplios sectores de la opinión pública consideraban social, le aseguró repetidas reelecciones. Por tanto, los políticos y los sindicatos estadounidenses fueron corresponsables de que la depresión iniciada con el *crash* bursátil de 1929 se convirtiese en la prolongada *Great Depression*, al igual que también en la *Great Recession* que sufren actualmente muchos países europeos las regulaciones del mercado laboral y otras medidas elogiadas como supuestos logros sociales implantadas de consuno con la presión sindical son las causas, junto a otros factores, de que persistan el elevado desempleo, el sobreendeudamiento y la debilidad del crecimiento.

El problema es la pobreza de las masas, no la desigualdad

Quizá el hecho de que los cultivadores de la ética social no suelen tener esos conocimientos sea la razón de que la tradicional desconfianza contra los empresarios y capitalistas esté tan difundida actualmente —sobre todo contra los que son más innovadores, tienen más éxito y por ello frecuentemente alcanzan también mayor magnitud y no rara vez han producido y producen enormes ganancias de bienestar— y quizá también por eso se confíe en aumentar la regulación y la intervención de los políticos.

Cabe preguntarse si el bienestar no sería hoy mucho mayor y estaría mejor repartido, y las personas poco cualificadas y los inmigrantes no tendrían más oportunidades de integrarse en el mercado laboral, si el dinamismo del capitalismo no se viese entorpecido por salarios mínimos específicos de sectores y ahora generales, convenios colectivos firmados bajo presión sindical y excesivas regulaciones laborales. Precisamente los más pobres son quienes salen más beneficiados por el capitalismo. No en vano son ellos los primeros favorecidos por la innovación, el crecimiento y el éxito empresarial.

Que la redistribución por el Estado social y los sindicatos desempeñasen un cometido central en la historia del surgimiento de nuestras actuales sociedades del bienestar, precisamente en Alemania, no demuestra que fuesen las fuerzas generadoras de

ese bienestar masivo. Lo que sí es seguro es que a consecuencia de una política intervencionista, obsesivamente reguladora, redistribuidora mediante los mecanismos del Estado social y al mismo tiempo también hostil al crecimiento, y frecuentemente en nombre de la “justicia social”, hoy estamos en Europa malbaratando el bienestar o manteniéndolo tan precaria como egoístamente, a costa de las siguientes generaciones. De poco sirven las lamentaciones colectivas, también cultivadas por los medios de comunicación, sobre la supuestamente creciente desigualdad social y la “pobreza relativa”. Quien solo se ocupe de ellas, difícilmente percibirá el real trasfondo de las cosas.

Precisamente desde una perspectiva cristiana combatir la desigualdad no puede constituir el objetivo primario. Si queremos contribuir a hacer realidad los deseos del papa Francisco, el auténtico objetivo tiene que ser la superación de la pobreza masiva y de las injusticias que mantienen a las personas presas de esa pobreza. Ahora bien, una de las mayores de esas injusticias es impedir a las personas, ya sean ricas o pobres, que desarrollen una actividad empresarial, de ese modo se hagan *más ricas y, así, enriquezcan* también a otras.

Notas

- 1 Este artículo se publicó originalmente en alemán por Herder Korrespondenz 70 en 2016, se tradujo al español y se publica aquí con los permisos correspondientes. Título original: “Die Arbeit des Kapitals”, Herder Korrespondenz 70 (2016), N. 10, pp. 32-36.
- 2 *Doctrina cristiana de la sociedad.*
- 3 * Nota del T.: Los documentos conciliares o pontificios se citan por su traducción al español disponible en www.vatican.va.
- 4 *Riqueza y pobreza.*
- 5 Notes

CORREGIR LA CEGUERA CATÓLICA

Samuel Gregg¹

“Vea, juzgue, actúe.” Ese ha sido el método mediante el cual la doctrina social de la Iglesia ha implorado a los católicos abordar los retos económicos y políticos de nuestra época. Primero y ante todo, el “ver” implica observar con los ojos de Cristo en lugar de hacerlo a través del prisma de nuestra propia ideología. Pero ver inevitablemente implica elecciones acerca de qué vemos, y de la amplitud y profundidad de lo que tomamos en cuenta. En este sentido, lamentablemente, el campo de visión de la doctrina social católica moderna parece ser bastante más limitada de lo que tendemos a percatarnos y por tanto es menos efectiva para ayudar a los católicos y a otros cristianos a atajar muchos temas económicos. Desde los lúgubres prospectos de desempleo en Europa hasta la pobreza en el mundo en vías de desarrollo.

No se trata de revisar los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia. Nunca cambian sus imperativos, tales como la solidaridad, la subsidiariedad, la dignidad de la persona, y el destino universal de los bienes materiales, ya que están cimentados en lo que la revelación y el derecho natural nos dicen sobre lo que la Iglesia llama “desarrollo humano integral”: el completo florecimiento de cada persona y comunidad. La continuada adherencia a estos principios es, sin embargo, perfectamente compatible con expandir el horizonte de las visiones de la doctrina sobre la vida económica. Esto permite hacerla menos dependiente de lo que libremente podríamos etiquetar como un consenso europeo, occi-

dental, de centro-izquierda, así como más atenta a los desarrollos que continúan, tanto positiva como negativamente, afectando el bienestar económico de millones de personas.

Aproximadamente a 5,764 millas de distancia de Roma, en una pila de rocas justo a un costado del litoral de la China Continental, yace la región administrativa especial de Hong Kong, una dinámica ciudad de siete millones de personas. Sería difícil encontrar un mejor ejemplo de la transformación económica del Este asiático durante los últimos cuarenta años. Desde que los amos de Hong Kong tomaron el control en 1997, en la República Popular se han abstenido relativamente de interferir con los arreglos económicos de la antigua colonia británica.

¿Cómo es que naciones relativamente pequeñas como Singapur, Malasia y Corea del Sur, pero también gigantes como India y China, están funcionando bastante bien en una economía global por demás deprimida desde el 2008? ¿Por qué proyecta el Fondo Monetario Internacional (FMI) que la economía de la India crecerá en 6.4 por ciento y la de China en 7.3 por ciento para el 2015, comparado con un pobre crecimiento de 1.8 por ciento para la Unión Europea? ¿Qué ha permitido que estas naciones se deslinden de décadas de estancamiento luego de permanecer bajo la economía planificada (coloquialmente conocida como el “permiso raj”) que existió en India desde su independencia hasta los años noventa? ¿Y qué decir de las masivas hambrunas y la muerte que siguió al esfuerzo de Mao por dar un “Gran Salto Adelante” a través de la colectivización agraria y la industrialización dirigida por el Estado?

Estas naciones no se transformaron aferrándose al análisis asociado con la teoría de la dependencia de los economistas del siglo XX que influyeron sobre muchos teólogos de la liberación con sus argumentos sobre el flujo de los recursos de la “periferia” de los países pobres hacia un “centro” de países ricos, enriqueciendo a los ricos a expensas de los pobres. Central a este argumento fue la insistencia del economista argentino Raúl Prebisch que sostenía que las naciones periféricas estaban en desventaja con relación a los países desarrollados porque, a su entender, los países más pobres encaraban términos desfavorables de intercambio. Se seguía —o así afirmaban los teóricos de la dependencia— que las naciones periféricas debían restringir la inversión extranjera y limitar el comercio con los países desarrollados; esto reduciría su dependencia de las exportaciones de minerales en crudo y productos agrarios, promoviendo así el surgimiento de sectores industriales domésticos.

Muchas naciones en el este asiático eligieron este camino. Hace veintinueve años, un reporte del Banco Mundial reconoció que algunas de ellas, aunque en diferentes proporciones y ninguna de forma perfecta, estaban saliendo adelante tras adoptar tasas de intercambio competitivas, abolir los controles de precios, liberalizar gran parte de sus mercados laborales, seguir políticas monetarias y fiscales relativamente prudentes, y, sobre todo, abrirse al comercio internacional y al influjo del capital extranjero. El proceso, que empezó con los “tigres” del sudeste y noreste de Asia conforme se integraron a la economía global durante la década de los sesenta, se aceleró luego de 1980 con la apertura de las economías de China e India. En su libro *Capitalismo con Características Chinas* (2008), Yansheng Huang, asociado al MIT, detalla cómo el crecimiento excepcionalmente rápido experimentado por China en los años ochenta fue conducido por una explosión del emprendimiento privado facilitado por el acceso a la inversión extranjera y por las reformas que promovían una mayor flexibilidad económica.

Ciertamente, no todo es dulzura y liviandad en Asia del Este. Aún persisten los recuerdos del severo derrumbe financiero que atravesó la región en 1997. Más amenazante resulta el hecho de que el gran sistema bancario de China sea irremediablemente administrado como una extensión del gobierno. Hasta cierto punto, es casi incestuosa la forma en que los mismos bancos están fuertemente involucrados en apuntalar a miles de empresas propiedad del Estado chino que son poco productivas. Es una receta para cosechar problemas. La corrupción sigue siendo un problema endémico, más notoriamente en China e India, que obtienen poco impresionantes punteos de 96 y 134, respectivamente, en el Índice Haciendo Negocios del 2014, del Banco Mundial. En tanto, Singapur, Hong Kong, Corea del Sur, Malasia y Tailandia se ubican entre los veinte mejores puestos.

Sin embargo, no pueden negarse los beneficios generalizados de mayores cuotas de libertad económica en Asia del Este. En 2010, el Banco para el Desarrollo de Asia (BDA) reportó que el Producto Interno Bruto (PIB) per cápita se incrementó en 6 por ciento cada año en los países en desarrollo de Asia, entre 1990 y 2008. Los cristianos deberían considerar especialmente cómo este crecimiento ha contribuido a reducir la pobreza. El BDA estima que entre 1990 y 2005, aproximadamente 850 millones de personas escaparon de la pobreza absoluta. Esta es una cifra impresionante.

Por supuesto, millones de los habitantes del Este Asiático siguen siendo pobres. Aun así, los números recién mencionados

representan una tasa de crecimiento económico asombroso. Contrario a lo expresado por los profetas económicos y teológicos de la teoría de la dependencia, pero también, para ser honestos, por la encíclica *Populorum Progressio*, publicada en 1967 por Pablo VI, la liberalización económica, incluyendo la liberalización del comercio, resultó no ser una carrera hacia la perdición. De hecho, ayudó a facilitar el surgimiento de una gran clase media en India, China y otros lugares. En el caso de China, la nueva clase media ha resultado sorprendentemente receptiva al mensaje del Evangelio.

Alrededor de 1996, Michael Novak escribió que dejamos de reportar una noticia crucial acaecida en el siglo XX: la viabilidad de la muerte del socialismo. Más de unos cuantos católicos, particularmente en los países occidentales y en América Latina, participaron de esa tremenda omisión. Es lamentable que gran parte de la Iglesia católica siga ignorando los avances alcanzados por Asia del Este y las lecciones económicas que podemos aprender de ellos. Ciertamente, en *Centesimus Annus* (1991), Juan Pablo II reconoció que era una locura para un país intentar desarrollarse permaneciendo aislado de la economía global. Pero aun este documento relativamente “promercado” no elaboró sobre el punto. En la encíclica social más reciente, *Caritas in Veritate* (2009), Benedicto XVI dedica solamente una línea que alude a los miles de millones (quizás una exageración) que han escapado de la pobreza debido al crecimiento económico. No obstante, no reflexiona en el mismo texto sobre las razones claves para dicho crecimiento.

Un similar descuido es evidente en el trato de la Iglesia católica acerca de las dificultades económicas confrontando a muchas naciones desarrolladas. Una de dichas dificultades son los niveles catastróficos de desempleo que prevalecen en gran parte de Europa Occidental y que fueron tan fuertemente condenados por el papa Francisco durante su visita a Sardinia en 2013. Basta con recoger una copia de *Le Monde*, *La Repubblica* o *The Guardian*, un día cualquiera en Europa, para descubrir cómo la crisis de desempleo en Europa es atribuida a la “mondialización”, “globalizzazione” o “globalization”, y no sólo por parte de la izquierda, sino por el Frente Nacional de Marine Le Pen y otros partidos de extrema derecha. Sin duda, la globalización económica trae junto con sus considerables beneficios, ciertos efectos sociales que suelen ser minimizados por algunos promotores del mercado. Dicho esto, la doctrina social católica está marcada por una renuencia a conceder que las elecciones hechas por los mismos europeos

hayan contribuido a tener altos niveles de desempleo en muchas naciones europeas.

En ninguna parte de las enseñanzas sociales católicas recientes se encuentran referencias al incremento en el desempleo provocado por las cientos de miles de regulaciones, al nivel regional, nacional y de la Unión Europea, diseñadas para “proteger” los empleos de la gente. Un informe del 2011 del Banco Mundial sobre la situación económica en Europa mostró evidencia de todo el continente que sugiere que la persistencia de las regulaciones y de los elevados costos laborales en países como Bélgica, Italia y Francia, ayuda a explicar por qué muchas de estas naciones no logran expandir sus fuerzas de trabajo pese a contar con negocios que son exitosos en otros aspectos.

Por ejemplo, el Código de Trabajo de Francia, con una extensión de 3,400 páginas, obliga legalmente a las compañías con más de 49 empleados a establecer no menos de tres consejos de trabajadores. Si tales empresas deciden que necesitan despedir a algunos integrantes de su planta, están obligadas a presentar un plan de reorganización a los tres consejos. ¿Es de sorprenderse que muchos negocios franceses no contraten más personal?

A Italia no le va mucho mejor. En su libro *El futuro de Europa* (2008), los economistas Alberto Alesina y Francesco Giavazzi observan que el notablemente lento sistema de justicia italiano, de repente se vuelve muy eficiente en casos de despidos a trabajadores. La mayoría de las personas que recién pierden sus empleos son rápidamente reincorporadas a sus puestos. Esto pone en riesgo a los empleadores, y crea desincentivos para contratar personal de inicio.

En muchos países de Europa, los esfuerzos por resolver estos problemas se topan con una gran resistencia. Cuando fungía como primer ministro de Italia, en el 2012, Mario Monti intentó cambiar las leyes que dificultaban enormemente la reducción del personal a aquellos negocios con más de quince empleados de tiempo completo. Algunos trabajadores tenían empleo de por vida, mientras otros sufrían por una constante inseguridad laboral. El plan de Monti era conceder algunas provisiones de indemnización a las personas que eran despedidas por motivos económicos. Bajo una presión intensa de los sindicatos, sin embargo, su propuesta se diluyó. Aunque se mantuvieron las provisiones de indemnización, la nueva ley hacía valer los poderes extensos del organismo judicial para investigar si era justificada la decisión de la compañía

de despedir a un empleado. Esto esencialmente anuló cualquier efecto liberalizador de la nueva ley.

El impacto económico negativo de los sindicatos todopoderosos suele no mencionarse en las enseñanzas sociales católicas. Cualquier lectura cuidadosa de la doctrina social de la Iglesia pronto evidencia que esta institución no concede un completo endoso a cualquier actividad sindical, sea cual sea. Pero rara vez refleja una nota crítica sobre aquella imagen histórica de los sindicatos que se presenta en la doctrina social.

En *Centesimus Annus*, por ejemplo, Juan Pablo II afirmó que los sindicatos jugaron un papel importante en revertir el comunismo en Europa Central y Europa del Este. Eso es obviamente cierto con respecto al Movimiento de Solidaridad de Polonia—el cual siempre fue mucho más que un sindicato. Sin embargo la contribución a la caída del comunismo hecha por estas organizaciones frecuentemente dominadas por la dura izquierda en Inglaterra, Italia y Francia, por nombrar algunos, es, en el mejor de los casos, confusa. En 1983, Arthur Scargill, quien encabezaba el sindicato más poderoso de Gran Bretaña en ese entonces (la Unión Nacional de Mineros), condenó a Solidaridad por ser “una organización antisocialista que desea derribar a un Estado socialista”. La doctrina social de la Iglesia tampoco ha puesto demasiada atención al hecho de que los sindicatos contribuyeron a convertir una de las ciudades más vibrantes de Estados Unidos, Detroit, en un sinónimo de desastre económico.

Yo sospecho que esta aparente incapacidad para evaluar con un ojo más crítico el comportamiento real de algunos sindicatos se debe en parte a la tendencia entre los católicos europeos a ver a estos grupos como un eslabón integral del proyecto en el cual han invertido una considerable credibilidad intelectual: el modelo social de Europa, una especie de “capitalismo coordinado”, tal y como fue descrito por uno de los más prominentes comentaristas de las economías europeas, Barry Eichengreen. Por “coordinación”, Eichengreen quiere decir entre otras cosas, la intervención estatal directa para estimular o frenar el crecimiento económico, extensos Estados de bienestar, subsidios directos a industrias particulares, y más significativamente, la cooperación supervisada por el Estado entre diferentes grupos, especialmente sindicatos y negocios.

Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi, Robert Schuman, y otros políticos católicos de la Europa de la posguerra, simpatizaban con una sincronización vertical de las actividades comunitarias no estatales. Esa visión resonaba, después de todo, con las propuestas

para una reforma económica expresadas por la doctrina social de esa época, específicamente con la encíclica de Pío XI, *Quadragesimo Anno* (1931), que cautelosamente afirmaba que una especie de corporativismo era una respuesta adecuada a la Gran Depresión. Como ideal, el corporativismo tiene hondas raíces en la historia de Europa. Desde el siglo XIX tardío hasta el presente, el término ha sido utilizado principalmente para describir un sistema de organización social en el cual las personas son distribuidas en grupos reconocidos por el gobierno, el cual busca coordinar el “capital” y el “trabajo” de tal forma que se promueva el bien común.

En grados diversos, arreglos corporativistas “duros” fueron implementados en la Italia de Mussolini, la España de Franco, la Alemania de Hitler, el Portugal de Salazar y la Austria de Dollfuss. En ciertos casos, el corporativismo sirvió principalmente para cimentar el control político sobre el régimen. El corporativismo “neo” o “suave” se manifestó en la Europa Occidental luego de la II Guerra Mundial, mediante formaciones institucionales como los consejos de trabajo (cuya membresía es invariablemente dominada por los oficiales sindicales) y los cuales deben ser consultados por la gerencia, de acuerdo a la ley. El neocorporativismo incluía también la determinación, conjuntamente con los trabajadores, de arreglos mediante los cuales los empleados (usualmente oficiales de los sindicatos) eran asignados a puestos en las juntas directivas de las compañías. Algunos países, incluyendo Austria, formalmente comprometieron a las empresas y los sindicatos en la determinación de la política gubernamental. Aun hoy día, la mayoría de Estados miembros de la Unión Europea mantienen muchos de éstos y otros protocolos neocorporativistas.

Algunos historiadores económicos sostienen que, en la Europa de la postguerra, las estrategias neocorporativistas ayudaron a reducir las tensiones en sociedades fracturadas políticamente—naciones que no solo estaban retrasadas en comparación con los Estados Unidos con respecto a estándares de vida, capacidad industrial, niveles salariales, y acumulación de capital, sino además, como era el caso de Francia e Italia inmediatamente después de la guerra, en riesgo serio de ser absorbidas por el comunismo. Por medio de arreglos neocorporativistas —sigue el argumento—, los gobiernos dirigieron tanto los negocios como los sindicatos hacia la aceptación de las políticas gubernamentales. Los sindicatos se comprometieron a hacer demandas salariales que no excedieran el ritmo del crecimiento económico. Los negocios prometieron

invertir más en actualizaciones tecnológicas de lo que hubieran preferido hacer bajo otras condiciones.

Hay bastante de verdad en esta narrativa. Uno podría agregar que luego de lo que algunos llamaron la guerra civil de Europa, que duró treinta y un años, era comprensible que gran parte de los europeos sintiera una mayor atracción por la seguridad que por la libertad. Desafortunadamente, como comentó el economista ganador del Premio Nobel en el 2006, Edmund Phelps, en su libro recientemente publicado, *El Florecimiento de las Masas*, la Europa contemporánea ahora está pagando un precio social y económico muy elevado por haber seguido las políticas neocorporativistas. Una buena parte de la región ya no es competitiva en el mercado global, tras haber apoyado la jungla de regulaciones y mercados laborales inflexibles que, como notamos antes, contribuyen grandemente a elevadas tasas de desempleo por todo el continente.

Los sindicatos y las asociaciones de empleadores pueden, por ejemplo, negociar todos los salarios que quieran bajo el vigilante ojo de los gobiernos europeos. Pero si la mano de obra es menos cara y los enredos burocráticos son más fáciles de navegar en, digamos, Corea, ¿puede usted realmente culpar a las empresas cuando deciden que es más simple saltarse al intermediador del oficialismo neocorporativista estatal, y construir sus fábricas fuera de Seúl y no en Normandía, y emplear a coreanos en lugar de a normandos?

No es el caso que todos los europeos estén inconscientes de estos problemas. Una de las razones por las cuales Alemania es capaz, por el momento, de soportar la carga de las economías del sur de Europa, se debe a que un canciller socialdemócrata, a principios de este siglo, promovió una liberalización limitada de los mercados laborales de Alemania, y además impuso más restricciones al Estado benefactor y redujo los impuestos a los ingresos y a los negocios. Es muy probable que la Agenda para 2010 (como se conocen estas reformas) le costara el trabajo a Gerhard Schröder, pues los enojados votantes alemanes lo castigaron por interrumpir su plácido, pero insostenible, *estatus quo*. Viendo hacia atrás, empero, los cambios probablemente ayudaron a los negocios alemanes a ser competitivos internacionalmente y a mantener una tasa de desempleo más baja en comparación con otras naciones europeas desde 2009. No obstante, no es tan fácil encontrar a políticos europeos, que sean demócratas y cristianos, argumentando públicamente, indistintamente de lo que opinen en

forma privada, que una significativa liberalización económica es un requisito para reducir el desempleo y restaurar la competitividad.

Debe decirse que los obispos católicos de Europa tampoco han sido especialmente creativos al reaccionar a los problemas económicos de su región. En sus comunicados sobre estos temas, invariablemente hacen llamados para una mayor solidaridad en respuesta a la crisis de que afecta a la región. Es justo. Pero muchos obispos europeos proceden a confundir la solidaridad con la acción estatal y con el corporativismo suave. En un documento sobre la crisis económica europea publicado en 2011, por ejemplo, la Comisión de las Conferencias Episcopales de Europa notó que “el cambio demográfico” (palabras claves que aluden al envejecimiento de la población y a la negativa a la procreación de más hijos por parte de los ciudadanos) y la globalización requerían la reforma de unas políticas sociales. Sin embargo, el texto inmediatamente advertía que no debía permitirse que las reformas “alteraran el tejido de la protección social”.

Tristemente, según ilustra la experiencia alemana, si el cambio ha de ser efectivo, precisamente lo que se necesita es una disrupción, como la que propició Schröder, del funcionamiento de los sistemas benefactores de Europa. En contraste, el documento de los obispos motivaba a los “socios sociales” de la región y a los reguladores para que colaboren en la respuesta al problema del desempleo. Este clásico lenguaje del neocorporativismo indica una reticencia a aceptar que, como Phelps claramente escribe, “Europa no se va a recuperar a los niveles respetables de empleo que tuvo en los años noventa, y mucho menos recuperará su alto índice de prosperidad de principios de la década de los noventa, mientras siga aferrada a la creencia de que la economía corporativista (...) puede alcanzar la estabilidad y armonía que el capitalismo no puede alcanzar”.

La falta de atención a los efectos disfuncionales de las políticas corporativistas y altamente intervencionistas no se limita a los católicos de la Europa Occidental. En América Latina, a 7,315 millas al suroeste de Roma, se encuentra Argentina—al “final de la tierra”, según la descripción que hiciera de ese país su ciudadano más famoso después de Diego Maradona—, un país católico que es prácticamente sinónimo de “fracaso económico”.

“Existen países que son ricos”, observó una vez el peruano Mario Vargas Llosa, “y países que son pobres. Y hay países pobres que están haciéndose ricos. Y luego está Argentina”. En 1900, Argentina se ubicaba entre las diez naciones más ricas del mun-

do en términos de ingresos per cápita. Bendecida por inmensos recursos naturales y grandes entradas de capital extranjero que la ayudaron a desarrollar su infraestructura más rápido que los demás países sudamericanos, este país atrajo a cientos de miles de inmigrantes europeos, incluyendo al joven Mario Bergoglio, venido del Piamonte, Italia. Argentina también disfrutó de estructuras estables de gobernanza. Tomados en conjunto, estos factores le permitieron penetrar los mercados internacionales como un proveedor competitivo de productos agrícolas.

¿Así que, cómo es que Argentina se encuentra en una posición económica bastante diferente en 2014? Hasta los años cuarenta, el crecimiento del producto interno bruto per cápita de la nación sudamericana solo se colocaba unos puntos detrás del de Australia. Todo cambió, sin embargo, una vez la estructura institucional del país se empezó a corroer desde adentro, especialmente después de que el coronel Juan Perón ascendió al poder. Aún antes de convertirse en presidente, en 1946, Perón empleó la retórica populista que luego asociaríamos con Hugo Chávez. Pero en términos de la política económica, como ilustra Mauricio Rojas en *Las tristezas de Carmencita* (en inglés, *The Sorrows of Carmencita*, 2002), un instructivo estudio del auge y la caída económica de Argentina, Perón siguió una agenda de duro corporativismo que contribuyó a los problemas internos que hoy hacen daño a su economía.

Desde el principio, el régimen de Perón controló intensamente la sociedad civil argentina de arriba a abajo, una estrategia que, en su momento, se apoyó en las referencias que Perón hacía de *Quadragesimo Anno*; otro tema es que éstas alusiones fueran justificadas o no. Mediante una combinación de palo (castigos) y zanahorias (premios), los sindicatos fueron el primer grupo en ser comprometido por el sistema. Estas primeras incursiones hacia “la comunidad organizada”, como la llamó Perón en un discurso de 1949, se acompañaron de crecientes ajustes a las iniciativas influidas por Raúl Prebisch, anteriormente mencionado, que incluyeron la industrialización intensamente dirigida por el Estado, programas de sustitución de importaciones, y esfuerzos por minimizar la inversión extranjera, principalmente a través de la nacionalización de bancos e infraestructura que había pertenecido a los ingleses.

Ya para 1949, Argentina había adoptado una constitución nueva con inclinaciones corporativistas y había eliminado la autonomía de la Corte Suprema. Perón entonces procedió a empujar sus políticas aún más profundamente en la economía. Su gobierno

obligó a empresas, universidades, periodistas y aun a estudiantes de colegio a ser parte de asociaciones que eran controladas por el Estado. El Estado peronista y sus clientes sindicales también asumieron un control más directo sobre el seguro social. Se duplicó el número de empleados públicos, en paralelo con las demás políticas, lo cual, subraya Rojas, “desencadenó un desarrollo que conduciría a uno de los problemas más severos para Argentina, concretamente una creciente corrupción y un concurso por acceder a privilegios”. No sorprende el hecho de que mucha de la actividad empresarial dejó de ser dirigida por la demanda del consumidor. En lugar de eso, las empresas volcaron su mirada hacia la obtención de favores políticos.

Luego de que implosionara la economía del país y escalaran las tensiones sociales, los militares de Argentina a la larga tomaron medidas contra Perón, con el respaldo de la Iglesia, mandándolo al exilio en 1955. En muchos sentidos, sin embargo, Argentina nunca se libró del peronismo. Su economía sigue estando irremediablemente sobre regulada. En el Índice de Libertad Económica del 2014, Argentina obtuvo el puesto 166, de un total de 178 países. En los años noventa, el congreso de Argentina rechazó esfuerzos por desregular los mercados laborales sin pensarlo dos veces.

A pesar de varios esfuerzos de reforma, las costumbres corporativistas se arraigaron profundamente en la cultura económica del país, como ha demostrado el economista constitucional argentino Juan Vicente Sola. Esto crea incentivos, observa Sola, para la corrupción, que incluye una búsqueda de rentas desenfrenada por las empresas y los sindicatos. Durante los años noventa, el programa de privatizaciones de Argentina fue fatalmente contaminado por escándalos de corrupción interminables. En todo caso, la situación ha empeorado desde entonces. Según el Fondo Monetario Internacional (FMI), aun la agencia de estadísticas oficiales del país, el Instituto Nacional de Estadística y Censos, ha estado rutinariamente alterando los libros durante años para exagerar sus tasas de crecimiento y disfrazar una descontrolada inflación.

Tampoco existe evidencia de un recato en los discursos populistas. Dichas expresiones han proliferado bajo las presidencias del fallecido Néstor Kirchner y su viuda, Cristina. Por algo era que el Cardenal Jorge Bergoglio consistentemente denunciaba la demagogia empleada por los políticos argentinos. La moraleja de la historia de la “decadencia económica” de Argentina, como la llama Sola, es clara. La adherencia en el largo plazo a las políticas corporativistas e intervencionistas legitimadas por una oratoria populista incendiaria,

seriamente debilita las capacidades para crear riqueza de un país, y por ende diezma su habilidad para reducir la pobreza. Al contrario, estas medidas incentivan una predecible mezcla de arreglos mercantilistas que benefician a los que tienen amigos políticos o que son los suficientemente inescrupulosos como para comprar favores.

Los “perdedores” en estos sistemas son las personas que el papa Francisco describe como las periferias sociales: los pobres, quienes tienen bajos niveles de escolaridad, los desempleados, y aquellos sin conexiones políticas. Son los mismos a quienes los Chávez, los Kirchner, los Correas y los Morales de América Latina instan a echar la culpa de su malestar a cualquiera: extranjeros, ricos, “neoliberales”, o al “imperialismo de las finanzas internacionales”; a cualquiera, excepto a sus propios amos políticos y a veces, hay que decirlo, a sus propias escogencias políticas. Las elecciones tienen consecuencias, después de todo.

Nuevamente, sin embargo, debemos preguntarnos: ¿las enseñanzas sociales católicas han tomado conciencia de lo que las décadas de flojera en Argentina y en otros países, conducente a la decrepitud económica, nos dicen sobre la riqueza y la pobreza? ¿Por qué, podrían preguntar los católicos, los vecinos próximos a Argentina, Uruguay y Chile, se ubican en la punta opuesta del espectro de corrupción, según Transparencia Internacional? ¿Cómo es, podrían seguir indagando, que estos dos países latinoamericanos, mayoritariamente católicos, han desarrollado sus economías (incluso a pesar de soportar dictaduras militares, insurgencias izquierdistas y abusos generalizados a los derechos humanos) al punto de que en 2013 el Banco Mundial los reclasificó por primera vez como países de ingresos superiores a la media?

Regresando a Europa, compare las economías más influenciadas por el corporativismo con las economías menos corporativistas, y note cómo las primeras rinden relativamente peor con relación a su productividad, empleo e innovación, como enfatiza Phelps en *Mass Flourishing*. ¿Podría ser el caso de que los esfuerzos por alcanzar una seguridad económica perpetua y el empleo completo mediante la coordinación central, realmente produce el estancamiento y la inseguridad de altas tasas de desempleo? Viendo las cosas desde una perspectiva más global, y arriesgándome a irritar a los vigilantes de la corrección política, podemos tomar los datos que aportan el Índice de Libertad Económica de 2014 y el FMI, respectivamente, para preguntarnos: ¿por qué cuatro de las cinco naciones más libres y cinco de los diez países más ricos en términos de PIB per cápita son antiguas colonias británicas?

No obstante el hecho de que el papa Francisco provenga de una parte del mundo que ha experimentado más agitación económica de la que le correspondería, no es su responsabilidad dar respuestas detalladas a estas preguntas. Aunque *Evangelii Gaudium* ilustró que él tiene sus propias opiniones, el papa argentino también ha dejado claro que los detalles prudentiales de las políticas económicas deben ser analizados principalmente por personas laicas. Si, sin embargo, el primer papa no europeo en mil trescientos años representa una oportunidad para expandir los horizontes de la Iglesia, entonces parte de esta visión expandida podría significar que más católicos exploren las evidencias que pudieran ejercer alguna influencia sobre la doctrina social de la Iglesia pero que por el momento no calan. A la luz de estas evidencias, la doctrina social católica podría distanciarse aún más de juicios prudentiales obsoletos, condicionados por la historia, como por ejemplo con relación a los efectos del comercio libre. De la misma forma, la Iglesia no tiene nada doctrinalmente invertido en el paradigma sobre el trabajo y el capital que nos legó el siglo XIX, una construcción intelectual que no sólo resulta inadecuada para comprender la economía globalizada del presente sino que además lucha por explicar el papel crucial que juegan las correctas decisiones en valores, las normas sociales particulares y ciertas instituciones en producir lo que *Rerum Novarum* denominó la *divitias civitatum*, la riqueza de las naciones.

Nada de esto implica comprometer las demandas de la justicia. Permitiría, empero, que la “vista” de las enseñanzas sociales católicas tomara una consideración más amplia de lo empírico, sin ser empiristas, y ver lo que realmente funciona, sin caer en un pragmatismo, y remover algunas de las anteojeras conceptuales que han inhibido la visión de muchos católicos sobre cómo se pueden transformar las economías mundiales en terrenos para el florecimiento humano. No exige menos el bienestar de los pobres.

Notas

- 1 Este artículo se publicó originalmente en inglés en la revista *First Things* en agosto de 2014, se tradujo al español y se publica aquí con los permisos correspondientes. Título original: “Correcting Catholic Blindness: What Catholic Social Teaching Doesn’t Know”. Traducción de Carroll Rios de Rodríguez.

CAPITALISMO Y MAGISTERIO: LA PERSISTENTE OBJECCIÓN MORAL

Gustavo Irrazábal

Poco tiempo atrás, en un reportaje que obtuvo amplia repercusión en los Medios, el papa Francisco afirmó:

El problema es que Latinoamérica está sufriendo los efectos —que marqué mucho en la *Laudato si'*— de un sistema económico en cuyo centro está el dios dinero, y entonces se cae en las políticas de exclusión muy grande. Y se sufre mucho. Y, evidentemente, hoy día Latinoamérica está sufriendo un fuerte embate de liberalismo económico fuerte, de ese que yo condeno en *Evangelii gaudium* cuando digo que “esta economía mata”. Mata de hambre, mata de falta de cultura. La emigración no es solo de África a Lampedusa o a Lesbos. La emigración es también desde Panamá a la frontera de México con EE UU. La gente emigra buscando. Porque los sistemas liberales no dan posibilidades de trabajo y favorecen delincuencias. (*El País*, 2017)

Sería difícil expresar con mayor crudeza la idea profundamente arraigada en la Iglesia católica que sostiene que el capitalismo es un sistema inconciliable no sólo con la fe, sino con los valores éticos fundamentales. Es cierto que el juicio del papa sobre los efectos del sistema, o su interpretación del actual fenómeno de las migraciones masivas no está libre de objeciones. Después de todo, las multitudes que arriesgan su vida en el mar para llegar a las costas de Lampedusa o Lesbos, como aquellas que por décadas han huido en balsa de Cuba hacia Miami, o las que atraviesan el

desierto desde México para ingresar en los EEUU, no parecen estar escapando del “capitalismo que mata” sino tratando por todos los medios de incorporarse a él.

Pero probablemente ninguno de estos obvios cuestionamientos haría mella en su postura, porque no tocan la verdadera *raíz* del conflicto de la Iglesia con el capitalismo, que el papa ciertamente magnifica, pero no inventa: se trata de la *objección moral*. El mismo modo de referirse al capitalismo como “liberalismo” no es casual. Es evidente que sólo de un modo muy cualificado puede caracterizarse hoy el capitalismo de los países avanzados como “liberal”. Pero el término “liberalismo” evoca en la sensibilidad de la Iglesia (y en la cultura Argentina) el vicio que más frontalmente se opone a la caridad cristiana: el egoísmo individualista. Bajo esta luz, la ineficiencia económica que el Papa atribuye al capitalismo es un argumento secundario, o mejor, es una imputación de naturaleza *moral*: sería el resultado más o menos deliberado del afán de lucro y la indiferencia.

Cabe dudar entonces que expresiones críticas como las del actual pontífice busquen simplemente condenar las injusticias que de hecho se han cometido y se cometen aún hoy en nombre del capitalismo. En algunas o incluso en todas sus versiones actualmente vigentes, el capitalismo sería, por *esencia* y no en tal o cual instancia, un sistema que organiza la economía como un mecanismo ciego, donde sólo cuenta acumular riqueza, donde triunfa el más fuerte y donde los perdedores son excluidos sin piedad. Un sistema sin “alma”, donde reina el egoísmo y el afán de lucro, y está excluida de antemano cualquier consideración de solidaridad. Donde fracasa el capitalismo, deja a la mayor parte de la sociedad sumida en una pobreza más abyecta. Donde triunfa, ahoga las personas en el frenesí del hiper-consumismo. Y por su misma dinámica, tiende a reproducir a nivel internacional el mismo fenómeno de división y explotación que genera en el interior de las sociedades. En una palabra, el capitalismo *como tal* sería inconciliable con la fe y la moral.

Es cierto que esta visión, corriente en muchos ambientes católicos, no hace justicia a toda la complejidad de la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia (en adelante, DSI) sobre este tema. Pero hay que reconocer que ésta ha lidiado ésta se ha visto influida a lo largo de toda su existencia con esta objeción, y lo sigue haciendo hoy. Por tal motivo, no sólo experimenta pronunciados vaivenes en sus juicios, sino que también evidencia una notoria dificultad para evaluar imparcialmente al capitalismo con relación a los sistemas

alternativos, de corte dirigista. En materia de prestigio moral, son estos últimos los que han ganado claramente el terreno alto, con prescindencia de sus resultados concretos (Otteson, 2014).

Este trabajo se propone someter a prueba la objeción moral, es decir, *aquella que no sólo juzga críticamente el capitalismo en tal o cual concreción histórica sino que lo juzga desfavorablemente o incluso lo condena como “sistema”, es decir, en sí mismo*. Partimos para ello de la historia de la DSI. En ella encontraremos dos tendencias, diversas en cuanto al peso que asignan a la objeción moral: una primera, de carácter *asimétrico*, que si bien critica fuertemente al capitalismo lo acepta condicionadamente como mal menor o incluso le reconoce valores positivos, mientras condena de modo taxativo al comunismo; y otra, de carácter *simétrico*, que se acerca a la lisa y llana condenación del capitalismo, en pie de igualdad con el comunismo. Pero señalaremos razones para afirmar que es la primera de estas tendencias la de mayor continuidad en la enseñanza social católica, la que mejor refleja sus principios, y la que explica de modo más convincente la praxis de la Iglesia frente a estos sistemas económicos contrapuestos.

El capitalismo, invención cristiana

La expresión “capitalismo” tiene hoy una connotación peyorativa. Si bien el término “capital” está en uso al menos desde el siglo XIV, el término “capitalismo” fue acuñado en siglo XIX por sus adversarios, no como concepto económico sino para criticar una economía basada en el poder económico y el privilegio. Sin embargo, aquí la utilizaremos por ser una expresión consagrada, aunque conviene desde el comienzo darle una definición precisa. Siguiendo y completando la descripción de F. Braudel, R. Stark (2006) propone la siguiente definición:

Capitalismo es un sistema económico en el cual empresas de propiedad privada, relativamente bien organizadas y estables, persiguen actividades comerciales complejas en un mercado relativamente libre (no regulado), con una perspectiva sistemática y de largo plazo para invertir y reinvertir riqueza (directa o indirectamente) en actividades productivas que involucran mano de obra contratada, y motivadas por la expectativa de ganancias anticipadas o presentes.

Según esta definición, el capitalismo está fundado en mercados libres, derechos de propiedad seguros, y una libre fuerza de trabajo.

Y estas condiciones, paradójicamente comienzan a verificarse en el continente europeo con un hecho aparentemente catastrófico, la caída del imperio Romano, cuyo gobierno altamente extractivo destruía sistemáticamente todo estímulo para la productividad (Acemoglu y Robinson, 2012). Liberada Europa de este yugo, una nueva realidad comienza a surgir. En el s. VIII o IX se manifiesta ya con suficiente claridad un impulso al progreso tecnológico en el ámbito de la agricultura, que permite aumentar drásticamente la productividad de los campos, en su mayoría propiedad de conventos y monasterios católicos.

Gracias a una sucesión de invenciones tecnológicas y una gestión cada vez más profesional, estos últimos comenzaron a superar la simple economía de subsistencia de los tiempos romanos, diversificaron su producción, se especializaron, acumularon riquezas, y las canalizaron a través de préstamos, dejando atrás el trueque y generando la expansión de la economía monetaria. Así surge lo que Collins (1986) denomina el “capitalismo religioso”, cuyo dinamismo estaba motorizado en primer lugar por la Iglesia, dada la vastedad de sus propiedades y gracias a la laboriosidad y creatividad de sus comunidades religiosas.

Este fenómeno, que contenía ya en sí los elementos esenciales del capitalismo moderno, se desarrolló luego, en el siglo XIV, en el Norte de Italia sobre todo en cuatro grandes ciudades, que lograron relativa autonomía frente al Imperio y el papado, y se dieron gobiernos democráticos: Venecia, Génova, Florencia y Milán. El norte de Italia se convirtió en la región más próspera, ilustrada y dinámica de Europa, con poderosas bancas que extendían sus filiales por todo el continente, que financiaban a emperadores y reyes, y que pusieron las bases de las actividades financieras y comerciales de hoy. El Sur de Italia, en cambio, no gozó de ese marco de libertad sino que estuvo sometido a una sucesión de gobiernos autoritarios y dispendiosos que impidieron un desarrollo semejante.

Es precisamente desde aquellas ciudades italianas que el capitalismo se extendería hacia el Norte de Europa, a Flandes (sobre todo, Brujas, Gante, Antwerp y Amsterdam) y a Inglaterra, las cuales finalmente reemplazarían a las primeras como vanguardia del capitalismo europeo. Y si esto sucedió, fue sobre todo porque mientras que en el resto de Europa (España, Francia e Italia) se impusieron gobiernos absolutos que ahogaron la iniciativa económica, Inglaterra gozó de una libertad sin precedentes para el desarrollo de la inversión y la industria, como así también la

parte norte de Flandes que logró escapar al dominio español. Con posterioridad, este contraste se traslada al “Nuevo Mundo”: mientras que América del Norte heredó el modelo inglés, de libertad y capitalismo económico, América Latina reprodujo el feudalismo represivo e improductivo de España.

La Iglesia, que en su origen, bajo la influencia de la corriente más ascética, se había mostrado considerablemente desconfiada frente a la riqueza y el comercio, después de Constantino comprendió cada vez mejor el valor propio de estas actividades, tan despreciadas en el mundo antiguo, y adquirió una creciente conciencia de que el trabajo y el progreso son valores típicamente evangélicos. Las objeciones contra el préstamo a interés, si bien se prolongaron hasta el siglo XVI, no tuvieron mucha incidencia en la práctica (ni siquiera en la corte Pontificia), y fueron eludidas de mil modos, mientras que teólogos y canonistas fueron progresivamente acomodándolas a las necesidades reales del desarrollo de la vida económica (Noonan, 2005). Sólo después del Concilio de Trento (1562-63), con el triunfo de la tradición más ascética, junto con innumerables consecuencias positivas que tuvo este hecho para el reordenamiento de la vida de la Iglesia, se difundió un desdén por el “progreso” y por la “modernidad”, y una incompreensión de sus instituciones económicas y políticas, que todavía podía apreciarse siglos más tarde, en las lapidarias condenas del *Syllabus* (Pío IX, 1864).

Auún así, hoy vuelve a ponerse a la luz a través de recientes trabajos, la trascendencia de los estudios económicos de los autores de la escolástica hispana de los siglos XVI y XVII, como Francisco de Vitoria (1495-1560), Domingo de Soto (1495-1560), Martín de Azpilcueta, Dr. el doctor Navarro (1493-1586), Tomás de Mercado (1500-1575), entre otros, que a través de Grocio, Pufendorf y Turgot influirían en el pensamiento económico anglosajón, sobre todo en la escuela escocesa (Ferguson, Hutcheson y Smith). Aquéllos se destacaron no sólo por su contribución de a la ciencia económica en cuanto a la teoría del valor, los precios, los salarios, la inflación, el dinero, etc., sino también por su defensa de la libertad económica y el libre mercado, aunque se trata de un capítulo de nuestra historia todavía escasamente conocido y considerado (Chafuén, 1991).

En conclusión, la idea que sostiene que el capitalismo es una invención de raíz protestante e ilustrada, todavía hoy tan influyente, revela una falta alarmante de perspectiva histórica. En la cristiandad medieval, este sistema ya estaba presente en sus

elementos fundamentales, que serían perfeccionados a partir del siglo XVIII. Incluso está históricamente documentada la valoración que alcanzaron en estos territorios económicamente tan pujantes, mucho antes de la irrupción del protestantismo, virtudes como la laboriosidad, la austeridad y la frugalidad, tanto por su valor espiritual como por su utilidad para el ahorro, la inversión y el progreso económico. Esto se contrapuso, contrapuesto al despilfarro y la ostentación característicos de las antiguas aristocracias feudales, que solventaban su ociosidad con propiedades deficientemente explotadas y con el trabajo de campesinos sometidos a la servidumbre. Basta lo dicho en esta apretada síntesis para comprender cuán problemático sería intentar defender hoy la teoría weberiana sobre la raíz protestante del capitalismo.

Una marca de origen

Sin embargo, el general desconocimiento del proceso descrito en el párrafo anterior alimentó un fuerte prejuicio entre los católicos. Fue así que la DSI nació con un claro sesgo anticapitalista. Este fenómeno es comprensible. Ya desde mediados del siglo XIX se multiplicaban las voces de denuncia dentro de la Iglesia católica, sobre la miserable situación de los trabajadores a partir de la llamada “Revolución Industrial”. Multitudes abandonaban el campo para migrar a las ciudades, hacinándose en viviendas indignas en las periferias industriales, trabajando por salarios de hambre, en condiciones deplorables que fueron crudamente descritas en informes oficiales como los de L.-R. Villermé en Francia sobre el trabajo en la industria textil (1840) y el de Lord A. Ashley en Inglaterra, sobre el trabajo en las minas de carbón (1842).

Es cierto que la vida rural era con frecuencia aún más miserable que la nueva vida urbana del trabajador industrial, y que en la segunda mitad del siglo XIX se verificarían sorprendentes mejoras en el nivel de los salarios, las condiciones de trabajo, los índices de mortalidad infantil, etc. El obispo Alemán E. von Ketteler (*El problema del trabajo y cristianismo*, 1864), sin embargo, profundamente impactado por el espectáculo escalofriante de los suburbios obreros, atribuyó la situación al mecanismo despiadado del capitalismo industrial: asumiendo de Ferdinand Lasalle la “ley de hierro de los salarios”, conforme a la cual éstos no excederían nunca el nivel de la mera subsistencia, von Ketteler profetizó (equivocadamente) que este sistema jamás arrancararía a los obreros de su pobreza (Luckey, 2000). Pero sus ideas, sin suficiente

base empírica, influyeron profundamente en León XIII quien, en su encíclica social *Rerum novarum* (1891) que dio nacimiento a la DSI, describe la situación de los obreros con trazos que ya no se corresponden con la realidad del momento y sin perspectiva histórica para apreciar con adecuado realismo cuál había sido el punto de partida.

El llamado “catolicismo social” que la encíclica refleja, tuvo más allá de sus límites, también efectos positivos para los trabajadores impulsando la legislación laboral, que permitió fortalecer su capacidad de negociación, mejorar progresivamente sus condiciones de trabajo, expandir sus derechos, etc., aunque fue en última instancia el crecimiento de la productividad a través de la innovación tecnológica y la inversión lo que hizo viable el sistema en su conjunto. Sin embargo, en el campo católico hubo grandes resistencias frente a la idea que expresaba que los buenos deseos no bastan para orientar la actividad económica, que existen leyes en su funcionamiento que no se pueden ignorar; que apresurar ciertas mejoras voluntarísticamente sin que se verifiquen previamente determinadas condiciones podía ser contraproducente. Era difícil reconocer que ideas nobles como el salario “justo” o el salario “familiar”, desligados crónicamente de la productividad, pudieran resultar en el mediano plazo más bien perjudiciales para sus supuestos beneficiarios. Esta negación de la lógica económica se remonta a la llamada Escuela Histórica Alemana (A. Müller y F. von Baader) y sería incorporada por el economista y jesuita alemán Heinrich Pesch (1854-1926) a su propuesta social conocida como *solidarismo*, el cual, a través de O. Nell Breuning (1890-1991) y J. Messner (1891-1984) influiría luego en el planteo corporativista de Pío XI.

Auún con todos estos límites históricos, que determinan un sesgo muy marcado desde los comienzos, la postura de la DSI ante el capitalismo y el socialismo nunca fue enteramente simétrica: se mantuvo siempre muy crítica de los abusos del capitalismo, pero sólo condenó al comunismo. Ciertamente, en la base del capitalismo se encuentra la ideología liberal, con una visión del hombre y la sociedad que la Iglesia no podía asumir sin previamente purificarla e integrarla desde la fe. Pero para la DSI el comunismo estaba viciado en su misma raíz. Su rechazo de la propiedad privada y su exaltación de la lucha de clases eran producto de una filosofía materialista y un ateísmo sistemático que no cabía sino rechazar de plano.

Significativamente, esta condena se produciría por obra de Pío XI (*Divini redemptoris*, 1937), el mismo que en su encíclica *Quadragesimo anno* (1931) había dirigido al capitalismo la crítica más profunda que aquél recibiera de parte de la DSI. Para este pontífice, la crisis financiera internacional de 1929 fue producto de la misma dinámica interna del sistema, que lleva fatalmente a la autodestrucción de la competencia y a la concentración del dinero y el poder en pocas manos (QA 109). Quizás no supiera distinguir adecuadamente en su diagnóstico lo que era consecuencia del capitalismo, y lo causado en realidad por su contrario, la intervención indebida del Estado privilegiando ciertos intereses particulares. Pero lo que importa para esta reflexión es que, aun expresando un juicio tan negativo de la competencia, y aun embarcado en la búsqueda de una “tercera vía” a través del corporativismo, Pío XI reconocía la abismal diferencia entre los dos sistemas reinantes en el mundo, y percibía claramente las consecuencias que conllevaba la negación de la subsidiaridad en los regímenes colectivistas.

En un pasaje fundamental, e ignorado por muchos comentaristas, refiriéndose a el tipo de economía “en que se procede poniendo unos el capital y otros el trabajo”, este pontífice afirma:

León XIII puso todo su empeño en ajustar este tipo de economía a las normas del recto orden, de lo que se deduce que tal economía no es condenable por sí misma. Y realmente *no es viciosa por naturaleza*, sino que viola el recto orden sólo cuando el capital abusa de los obreros y de la clase proletaria con la finalidad y de tal forma que los negocios e incluso toda la economía se plieguen a su exclusiva voluntad y provecho, sin tener en cuenta para nada ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía, ni aun siquiera la misma justicia social y bien común (QA 101, subrayado nuestro).

Dentro de ese marco *asimétrico*, que se debe considerar como una constante de la enseñanza social, se verificó una tendencia creciente a exaltar el rol del Estado. Mientras que en Von Ketteler y en León XIII el camino de los trabajadores para el logro de la justicia social era asociarse en defensa de sus intereses, a partir de Pío XI la justicia social se fue identificando con su aspecto distributivo, quedando ante todo a cargo del Estado, como institución situada por encima de los intereses de parte y guardián del bien común (Rhonheimer, 2015). Esta tendencia, morigerada por Pío XII, vuelve a cobrar fuerza con Juan XXIII y su valoración

entusiasta del Estado de bienestar europeo (*Mater et magistra*, 1961). Este sesgo fue prolongado en el campo internacional por Pablo VI (*Populorum progressio*, 1967), más atento a las objeciones ideológicas contra liberalismo que a los datos de la realidad.

Tener presente este trasfondo, es necesario a fin de poder interpretar adecuadamente el llamativo contraste entre Juan Pablo II y el actual pontífice Francisco con referencia a este tema.

Juan Pablo II y el capitalismo

Sin duda, la diferencia entre ambos pontífices debe reconducirse a su historia, cultura y experiencia de vida. Juan Pablo II, que vivió buena parte de su vida bajo un régimen totalitario, entendía muy bien lo que significa el desconocimiento sistemático de los derechos humanos, de la dignidad de los trabajadores, y la ausencia de libertad en todos los campos. Y así como reconoció que las instituciones democráticas, a pesar de sus defectos, eran la mejor protección disponible para los derechos fundamentales, llegó a la conclusión de que el capitalismo, con todos sus límites, era la mejor garantía para la democracia (Novak, 2015)). Esta postura asumía, por un lado, una nueva valoración de las instituciones políticas liberales, ya perceptible en Pío XII, que en su radiomensaje *Benignitas et humanitas* (1944) expresó la histórica opción de la Iglesia católica por la democracia; y ensayaba un nuevo modo de análisis social, más dependiente de la observación de la realidad que de la crítica ideológica.

En el célebre pasaje de *Centesimus annus* 42, este pontífice se pregunta:

“¿Se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?”

No se trata de una valoración del capitalismo en abstracto, o del capitalismo de los países desarrollados, sino del capitalismo-dicho sistema como posible respuesta a las concretas necesidades de los países recientemente liberados del yugo del comunismo, y de las naciones pobres en general. Y la respuesta introduce una trascendente distinción:

La respuesta obviamente es compleja. Si por «capitalismo» 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 para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de «economía de empresa», «economía de mercado», o simplemente de «economía libre». Pero si por «capitalismo» se entiende un 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, entonces la respuesta es absolutamente negativa.

Este texto manifiesta con claridad la *asimetría* a la que nos hemos referido, que de modo explícito o implícito acompaña a la DSI a lo largo de su historia. De hecho, nunca se ha aplicado al comunismo una distinción análoga, precisamente porque no sería posible delinear un comunismo moralmente aceptable como “modelo alternativo” (CA 35.2). En cambio, está claro que la Iglesia distingue entre “una *ideología radical de tipo capitalista*, que rechaza incluso el tomarlos (los problemas de la pobreza) en consideración, porque *a priori* considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado” (CA 42.3), que por supuesto condena, y una economía “libre”, “de empresa” o de “mercado” que encomiendavalora.

La condición para esta aceptación no es la intervención constante del Estado en los mecanismos del mercado para dirigir o corregir sus resultados, sino que consiste en que la libertad económica esté 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”. Y esto requiere, a su vez, que la vida de la sociedad esté fundada en auténticos valores:

Estas críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico, cuanto contra un sistema ético-cultural. En efecto, la economía es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la di-

mensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios (CA 39.4)

Aquí se pone de manifiesto una idea tripartita de la sociedad capitalista: un sistema económico (libre empresa), un sistema jurídico (el Estado de Derecho) y un sistema moral-cultural inspirado en una antropología integral, íntimamente vinculados entre sí, idea que podría sintetizarse en el concepto de “capitalismo democrático” (M. Novak, 2015). Una economía libre no debe organizarse contra el mercado, pero las demandas de éste deben ser adecuadamente controladas por las fuerzas de la sociedad y el Estado, de modo de garantizar que las necesidades de toda la sociedad sean satisfechas (CA 35.2).

Finalmente, la referencia que hace este texto a “la libre creatividad humana en el sector de la economía” revela el fundamento antropológico de esta posición, que actualiza la visión renovada del Concilio Vaticano II sobre la actividad humana (GS 33-39). Existe un nexo causal entre la actividad creadora de Dios, el hombre como imagen del Creador, y la manifestación de esta semejanza en la creatividad del hombre, su capacidad de invención, de iniciativa, de empresa. De ahí se sigue que el derecho a la iniciativa económica es un derecho humano fundamental, sólo segundo respecto al derecho de libertad religiosa. Es más, el concepto mismo de “capital” actualmente ya no está referido ante todo a las cosas o a la tierra, como en el capitalismo primitivo, sino más bien a la “subjetividad creadora”, el capital *humano* (CA 32.4).

Y en esta perspectiva es posible apreciar la importancia decisiva del talento empresarial, capaz de prever las necesidades de los demás y combinar los factores productivos a fin de satisfacerla (CA 32). Dicho proceso “que pone concretamente de manifiesto una verdad sobre la persona, afirmada sin cesar por el cristianismo, debe ser mirado con atención y positivamente” (CA 32.3).

El Papa Francisco y la condena del sistema

Es claro que, así como la opción por la democracia en Pío XII no equivalía a la opción por *un* sistema democrático en particular (el llamado “principio de indiferencia”), la enseñanza de *Centesimus annus* esbozada en el apartado anterior no canoniza ningún sistema económico realmente existente (Hollenbach, 1992). Por lo tanto, cabría pensar que no existe una real contradicción con el

pensamiento de Francisco, cuyos duros juicios sobre el capitalismo se referirían a su funcionamiento actual, sin excluir la posibilidad al menos teórica de un capitalismo virtuoso.

Tal sería el real alcance de algunos textos de su exhortación *Evangelii gaudium* en los que el Papa se entrega a una apasionada denuncia del “sistema económico imperante” (EG 54; 56; 59; 203), caracterizado como una “economía de exclusión”, o como el “mercado” regido por una “autonomía absoluta” (EG 202), o cuyos intereses son “regla absoluta” (EG 56), es decir, el “mercado divinizado” (EG 56), los “mecanismos sacralizados” (EG 54), la “idolatría del dinero” (EG 55; 57), el “rechazo de Dios” (EG 57). “El sistema social y económico es injusto en su raíz” (EG 59). El llamativo contraste con Juan Pablo II sería explicable: éste propone un ideal; Francisco critica la situación presente.

Pero esta explicación no es del todo satisfactoria. Es significativo el hecho de que estos juicios tan lapidarios no estén acompañados por la correspondiente referencia al mercado, la libertad económica, el dinero o las finanzas *rectamente* entendidos; y que no se halle una sola crítica equivalente a la economía dirigista. No hay elementos que permitan inferir que Francisco valore el sistema capitalista o de libre empresa *como tal*. Abundan, en cambio, sobre todo en sus discursos a los movimientos populares, expresiones entusiastas sobre la justa distribución de “tierra, techo y trabajo”, y de la economía popular como fenómeno llamado a sustituir el sistema actual (Francisco, 2014, 2015, 2016). No se trata de “controlar” el mercado sino de reemplazarlo por otra cosa. Al parecer, la respuesta “compleja” de Juan Pablo II se ha transformado en una respuesta simple en boca de Francisco.

Aun así, incluso si es cierto que el pPapa condena al capitalismo como tal, no podemos obviar la pregunta de qué entiende el Papa por capitalismo. Novak (2015) afronta este tema, utilizando una distinción, señalada por Hayek, entre dos modelos de capitalismo: el anglo-americano y el continental. En efecto, el capitalismo desarrollado en el siglo XIX en Francia, Alemania e Italia, era una economía cuyo rol directivo estaba en manos del Estado, que distribuía derechos y privilegios, establecía minuciosas reglamentaciones y pesados impuestos. Los “capitalistas” prosperaban más por sus conexiones políticas que por sus dotes empresariales, con muy poco capital propio, asumiendo escasos riesgos por estar eximidos de la necesidad de competir. El capitalismo norteamericano fue históricamente muy distinto. En él, el impulso surgió principalmente desde abajo, a través de la capacidad inventiva y

el espíritu empresario de gente común, sin antepasados aristocráticos ni conexiones políticas, pero perspicaces para descubrir necesidades del público y procurar las mejores respuestas. Huelga decir que en Latinoamérica en general, y en Argentina en particular, el capitalismo lleva los rasgos de la primera variante descrita, incluso acentuando sus rasgos más negativos.

No se trata de una propuesta universal, sino que está dirigida específicamente a los países pobres. Cabe preguntarse también si el papa cree en su viabilidad o más bien apela a su fuerza utópica. Pero es claro, al menos, que ésta es su propia manera de insistir en aquello que ya estaba presente en CA: el verdadero test de la moralidad de cualquier sistema económico es su capacidad para rescatar a los pobres de su condición.

Conclusión

Hemos comenzado refiriéndonos a la objeción moral que pesa en las afirmaciones de la DSI sobre el capitalismo. En general, esta objeción ésta se manifiesta no sólo en la dureza de sus juicios ante las consecuencias negativas de este sistema económico, sino en algo que va más allá de la necesaria distancia crítica: se trata sobre todo de una desconfianza de fondo, la tolerancia de un mal que no se puede evitar del todo. Incluso, esporádicamente, la DSI parece adoptar una actitud de condena al capitalismo como tal, simétrica a la condena del comunismo. *Centesimus annus* pareció un punto de inflexión, de superación de la objeción moral contra el capitalismo, en cuanto que, sin dejar de lado la crítica de sus aspectos negativos, puso a la luz su conexión con la antropología y los principios sociales cristianos. La enseñanza de Francisco y su gran repercusión, por el contrario, demuestran hasta qué punto dicha objeción sigue vigente.

Así como la Iglesia defendió en el siglo XIX el Estado confesional creyéndolo expresión acabada de su propia tradición, hasta que, gracias a una nueva conciencia histórica, pudo recuperar la idea específicamente cristiana de la autonomía de lo político y lo religioso. Del mismo modo la Iglesia actual, que no logra desprenderse del todo de ideas económicas que suponen parecen consustanciales con su doctrina moral, deberá reapropiarse de su propia tradición histórica en la materia para proponerla con más claridad en el presente.

Ciertamente, como toda realidad temporal, el capitalismo democrático necesita perfeccionarse, pero ello sólo podrá verificarse a través de una evolución lúcidamente orientada, y no recurriendo a la crítica indiscriminada, o a propuestas revolucionarias que, incapaces de aprendizaje histórico, incitan a repetir los fracasos del pasado.

Siglas:

EG: *Evangelii gaudium*

CA: *Centesimus annus*

QA: *Quadragesimo anno*

Referencias

Acemoglu, D., Robinson, J. (2012). *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity and Poverty*, New York: Crown Publishers.

Chafuen, A. (1991). *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Madrid: RIALP.

Collins, R. (1986). *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

El País. 21 de enero de 2017. Entrevista al Papa Francisco. “El peligro en tiempos de crisis es buscar un salvador que nos devuelva la identidad y nos defienda con muros”. Recuperado de http://internacional.elpais.com/internacional/2017/01/21/actualidad/1485022162_846725.html

Francisco. (2 de noviembre de 2016). Discurso a los participantes en el III Encuentro Mundial de Movimientos Populares. Colegio pontificio internacional Mater Ecclesiae. Roma.

Francisco. (28 de octubre de 2014) Discurso a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares. Vaticano.

Francisco. (9 de julio de 2015). Discurso a los participantes en el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares. Santa Cruz de la Sierra (Bolivia)

Hollenbach, D., S.J. (March 1992). Christian Social Ethics After the Cold War. *Theological Studies* 53 (1), p.95.

- Luckey, W. (January 2000). *The Intellectual Origins of Modern Catholic Social Teaching on Economics: An Extension of a Theme of Jesús Huerta De Soto*. Austrian Scholars Conference. Auburn University. March 23-25, 2000. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/266584229>
- Noonan, J. T. (2005). *A Church That Can and Cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Novak, M., Adams, P. (2015) *Social Justice Isn't What You Think It Is*. New York – London: Encounter Books.
- Otteson, J. (2014). *The End of Socialism*. New York: Cambridge University Press.
- Rhonheimer, M. (February 2015). The True Meaning of 'Social Justice': A Catholic View of Hayek. *Economic Affairs*. 35 (1), pp. 35–51.
- Stark, R. (2006). *The Victory of Reason*. New York: Random House.

EL PAPA FRANCISCO Y EL DINERO

Carroll Rios de Rodríguez

El 17 de noviembre de 2016, en una conferencia de la Unión Internacional de Empresarios Católicos (UNIAPAC), el papa Francisco habló sobre el dinero. Vale la pena reproducir el tercer párrafo de esa conferencia:

...He dicho varias veces que «el dinero es el estiércol del diablo», repitiendo lo que decían los Santos Padres. Además, León XIII, quien inició la doctrina social de la Iglesia, advertía que la historia del siglo XIX había dividido a las «naciones en dos clases de ciudadanos, abriendo un inmenso abismo entre una y otra» (Carta enc. *Rerum novarum*, 35). Cuarenta años después, Pío XI preveía el crecimiento de un «imperialismo internacional del dinero» (Carta enc. *Quadragesimo anno*, 109). Pasados otros 40 años, Pablo VI, refiriéndose a la *Rerum novarum*, denunciaba que la concentración excesiva de los medios y de los poderes «puede conducir a una nueva forma abusiva de dictadura económica en el campo social, cultural e incluso político» (Carta ap. *Octogesima adveniens*, 44) (Francisco, 7 de noviembre de 2016).

Doce días antes, el pontífice se reunió, en el Aula Pablo VI en el Vaticano, con asistentes al Encuentro Mundial de Movimientos Populares (EMMP). Desde 2014, el papa Francisco ha tenido a bien reunir cada año a algunos movimientos populares del mundo entero. Recordó que en Bolivia en 2015, el pleno concluyó que los diversos movimientos populares tienen en común una lucha contra

“fuerzas poderosas”, injustas y excluyentes, y contra la “primacía del dinero”. Los “excluidos” sufren por “un látigo existencial” que los azota, “para arriar a todos como ganado hacia donde quiere el dinero divinizado”. El dinero, continuó diciendo el pontífice, gobierna “con el látigo del miedo, de la inequidad, de la violencia económica, social, cultural y militar que engendra más y más violencia...” (Francisco, 5 de noviembre de 2016).

El papa Francisco agregó que “hay un terrorismo de base que emana del control global del dinero sobre la tierra y atenta contra la humanidad entera (...) Toda la doctrina social de la Iglesia y el magisterio de mis antecesores se rebelan contra el ídolo-dinero que reina en lugar de servir, tiraniza y aterroriza a la humanidad” (Francisco, 5 de noviembre de 2016).

Es un tema recurrente en sus discursos y sermones. El papa Francisco también habló del dinero en una homilía en Santa Marta (Francisco, 20 de septiembre de 2013). Aquí, el sumo pontífice parte del conocido axioma de Jesús recogido por los evangelistas Lucas y Mateo: “no se puede servir a Dios y al dinero”. Hacia el final, Francisco recalcó:

‘Pero Padre, yo leo los Diez Mandamientos y ninguno habla mal del dinero. ¿Contra qué mandamiento se peca cuando uno hace algo por dinero?’. ¡Contra el primero! ¡Pecas de idolatría! Te digo por qué. Porque el dinero se convierte en un ídolo y tú le das culto. Por esto Jesús dice que no se puede servir al ídolo dinero y al Dios viviente: o el uno o el otro. Los primeros Padres de la Iglesia –hablo del siglo III, más o menos año 200, 300—, decían algo muy fuerte: ‘El dinero es el estiércol del diablo’. Porque nos hace idólatras y enferma nuestra mente con el orgullo y nos hace maníacos de cuestiones ociosas y nos aleja de la fe, corrompe (Francisco, 20 de septiembre de 2013).

Los puntos 55, 56, 57 y 58 de la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, publicada el 24 de noviembre del 2013, también condenan la idolatría del dinero. “¡El dinero debe servir y no gobernar!”, exclama el pontífice (58). A su vez, la Encíclica *Laudato Sí*, publicada el 24 de mayo del 2015, termina con dos oraciones. La segunda, explica el Santo Padre, pretende ayudar a los cristianos a cuidar del planeta como lo dicta el Evangelio. A continuación, las estrofas alusivas al tema:

*Ilumina a los dueños del poder y del dinero
para que se guarden del pecado de la indiferencia,
amen el bien común, promuevan a los débiles,
y cuiden este mundo que habitamos.
(S.S. Francisco, Laudato Si, 2015)*

Las reiteradas advertencias del papa Francisco interpelan a la inmensa mayoría de seres humanos, pues usamos dinero. Cuando Jesucristo vivió en la Tierra, usó dinero. Una búsqueda electrónica en la Biblia revela 113 menciones del dinero, de las cuales 73% son neutras o hasta positivas, y 27% son negativas. Las menciones más adversas tienen que ver con la expulsión de los mercaderes y cambistas del templo, el “dinero de sangre” que recibió Judas por traicionar a su Maestro, o prácticas deshonestas. Por lo demás, los protagonistas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento reciben dinero como paga por servicios o bienes; compran víveres, construyen, prestan, almacenan monedas y pagan impuestos, sin que estas actividades sean condenadas¹. El Estado de la Ciudad del Vaticano acuña sus propias monedas del euro, en las cuales figuran las efigies de San Juan Pablo II y Benedicto XVI. Deben ser pocos, muy pocos, los cristianos que jamás hayan realizado una transacción comercial utilizando el dinero como medio. Lo que es más, se suele asociar la “economía del efectivo” o *cash economy* con las personas más pobres, porque ellos usualmente no están bancarizados ni integrados a la economía formal. Las personas de buena voluntad, y los católicos fieles al Vicario de Cristo, deseamos rechazar el pecado. ¿Podemos o debemos luchar por un mundo sin dinero? O, al revés, ¿podemos seguir utilizando el dinero sin pecar?

Este artículo intenta demostrar que el dinero es una institución que cumple una función social valiosa; entre otras cosas, nos permite llevar a cabo intercambios voluntarios en menor tiempo y con menor esfuerzo (Cole, 2001). Emerge espontáneamente en la historia de la humanidad. Abolir el dinero significaría revertir al trueque arcaico, con elevados costos sociales. Sin embargo, el papa Francisco lleva razón por cuanto la regulación de los mercados monetarios y bancarios puede, en ocasiones, dificultar la toma de decisiones de las personas y las familias, respecto de sus ahorros, compras e inversiones, al generar incertidumbre o reducir el poder adquisitivo de los dueños del dinero, o bien, al elevar los costos de participación en los mercados.

Endiosar al dinero

El error espiritual, grave, consiste en centrar nuestros afectos en cualquier cosa material o en un ser humano. Ello constituye idolatría por cuanto colocamos al objeto de nuestros afectos en el lugar que corresponde a Dios. El primer mandamiento nos ordena amar a Dios sobre todas las cosas, con todo nuestro corazón, toda nuestra alma y toda nuestra mente. El catecismo de la Iglesia católica lo explica así: “Adorar a Dios es reconocer, con respeto y sumisión absolutos, la nada de la criatura, que sólo existe por Dios (...) La adoración del Dios único libera al hombre del repliegue sobre sí mismo, de la esclavitud del pecado y de la idolatría del mundo” (Catecismo, 2007).

En Mateo 6: 19-22, 24 (versión Biblia de Jerusalén), leemos lo siguiente: “No os amontonéis tesoros en la tierra, donde hay polilla y herrumbre que corroen, y ladrones que socavan y roban. Amontonaos más bien tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni herrumbre que corroan, ni ladrones que socaven y roben. Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón (...) Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y desprejará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero”. En otras versiones de la Biblia, en lugar de la palabra “dinero” aparece Mammón o Mamón, del arameo. Mamón ha sido traducido de diversas formas: tesoro, riqueza, confiar, beneficio, utilidad o dinero.

San Basilio el Grande es el autor original de la frase “el dinero es el estiércol del diablo”. Utilizó la metáfora en un sermón sobre las riquezas, en el año 368, comentando la experiencia del joven rico que se negó a vender todos sus bienes para seguir a Jesucristo (Mateo 19: 16-26; Marcos 10:17-22). San Basilio opina que el joven rico no logró seguir a Jesucristo porque su corazón se había endurecido. Condena la envidia y la codicia, y exhorta a sus seguidores a preparar su alma piadosamente para la muerte: “haz de la riqueza tu peculiar belleza”. Al Cielo no se llega gracias a la fortuna monetaria acumulada en vida, sino gracias al ejercicio de las virtudes y al apego a la forma de obrar de Jesucristo (San Basilio)².

Las enseñanzas de San Basilio y otros autores católicos reconocen la existencia de individuos que viven *para* el dinero y disfrutan de él. Pueden ser espléndidos, avaros, mezquinos, derrochadores, vulgares, acumuladores y más. Instrumentalizan a las personas que les rodean. Escribe Eduardo Camino que “el avaro acaba,

más o menos inconscientemente, materializándose a sí mismo, identificándose poco a poco con los bienes” (Camino, 2002, p. 121).

En resumen, aquella persona que endiosa al dinero comete otras tres faltas graves: se encierra en sí mismo, se yergue como rey absoluto de su parcela, e instrumentaliza o denigra a las personas a su alrededor. Ninguna de estas actitudes placen a Dios ni al pontífice.

Agrada a Dios una vida transcurrida según las capacidades del propio bolsillo, sin excesivos endeudamientos y sin extravagancias, y también libre de las ataduras de las cosas materiales. Así, podemos enfocarnos en amar, en vivir la humildad, la solidaridad y el servicio a los demás. Es ilustrativa la explicación sobre el desprendimiento cristiano que dio san Josemaría Escrivá de Balaguer en 1972, en una conversación en el Instituto de Estudios Superiores de Empresa en Barcelona:

El hecho de manejar dinero, o de tenerlo, no quiere decir que se esté apegado a la riqueza. Te voy a poner un ejemplo. Conocí a un pobrecito que iba a un comedor de caridad, y no tenía siquiera la tarjeta que daban a los necesitados; acudía a recibir un poquito de lo que sobraba. Era un tiempo duro para el corazón de un cristiano: ver aquella gente con verdadera hambre. Para comer, todos llevaban sus cacharos. Él traía su puchero roto. Pero sacaba su cuchara de peltre, de la hondura de un bolsillo, y la miraba con satisfacción. Los otros no tenían cuchara. Se ve que pensaba: esto es mío, esto es mío. Y con su cuchara comía los garbanzos y el caldo que le daban. Después la volvía a mirar apasionadamente, como un avaro contempla las piedras preciosas. Le daba dos chupetones, y la guardaba de nuevo. ¡Era rico! Pues también he tenido cerca de mí a una persona, a la que he querido mucho, y que indudablemente está en el cielo. Era Grande de España. Aun después de muerta, no diré más que su nombre propio, y porque es muy corriente: se llamaba María. En su casa tenía muebles estupendos, un gran servicio y mucha plata..., todo lo que es normal en una casa bien puesta y de abolengo. Y aquella pobrina gastaba en su persona menos que la última de sus sirvientas. Lo daba todo; soy testigo de su generosidad (Escrivá).

Poseer dinero no nos convierte automáticamente en corruptos, desalmados o pecadores. La clave está en nuestra actitud, la rectitud de nuestra intención, y el orden de nuestros afectos. Pobres o ricos pueden ser desprendidos o avaros. Es posible hacer uso del dinero como medio, sin endiosarlo, y por ende, sin faltar al primer

mandamiento. Los cristianos debemos examinarnos regularmente y enmendar nuestra conducta si hemos destronado a Dios. Como evidencia el ejemplo dado por san Josemaría, es difícil juzgar si el prójimo vive bien la austeridad, el desprendimiento y la pobreza, pues esa disposición interior no depende de su estatus social. Las apariencias pueden ser engañosas.

¿Una sociedad sin dinero?

La alternativa al dinero es el trueque. En *Economía para Sacerdotes*, Gabriel J. Zanotti y Mario Silar afirman que el dinero es un fenómeno relativamente reciente en la historia de la humanidad. El trueque surgió alrededor del año 10,000 a.C. (el neolítico), en tanto las primeras transacciones utilizando metales preciosos se producen alrededor del año 3,000 a.C. (Zanotti y Silar, 2016, p. 185).

La vida sin dinero fue solitaria, pobre, malévola, bruta y corta, para parafrasear el *Leviatán* de Tomás Hobbes, pese a nuestra propensión por evocarla como romántica, tranquila o bucólica. Idealizamos una existencia primitiva autárquica, nómada o agraria. Una persona o una familia solitaria no necesitaría dinero. Sin embargo, basta con ver la película *Náufrago* (Zemeckis, 2000), para curarnos de la noción de que la autarquía aportaría mayor bienestar material y espiritual a las personas. Hablar con una pelota (Wilson) preserva la salud mental del náufrago, quien reconoce sus necesidades sociales: “¡Prefiero correr el riesgo de salir al océano, que quedarme aquí y morir en esta isla pasando el resto de mi vida conversando con una pelota de vólibol!” (Zemeckis, 2000). Somos seres sociales por diseño divino; nos ayudamos unos a otros a través de transacciones comerciales, entre otras cosas.

Las tribus que hoy viven aisladas del resto de la civilización y que no utilizan dinero tienen niveles de vida bajos, índices de mortandad materno-infantil altos, y con frecuencia padecen hambre³. Por ejemplo, el rey de la tribu Tiwa, oriunda de los estados de Assam y Megalaya, en el noreste de la India, invita a las aldeas aledañas, desde hace cinco siglos, a participar en el mercado llamado Jonbeel Mela, para intercambiar cúrcuma, harina de arroz, canela y otros bienes similares. Mientras los intercambios son a base de trueque, las autoridades invierten aproximadamente US \$30,000.00 en montar el festival; irónicamente, requiere de grandes sumas de dinero auspiciar el tradicional trueque (Parashar, 2017).

Llevar a cabo un trueque es más costoso que intercambiar bienes por monedas. Pongamos por caso que Juan ofrece su vaca a Pedro a cambio de dos cerdos. ¿Qué puede hacer Juan si Pedro no desea adquirir su vaca, o no tiene dos cerdos, o no asigna el mismo valor a cada bien, o lo engaña entregándole un animal enfermo? ¿En qué costos incurre Juan, en tiempo y esfuerzo, andando largos kilómetros con su vaca, en busca de alguien dispuesto a efectuar el intercambio? Explica el sacerdote escolástico Luis de Molina, S.J. (1535-1600), en su *Tratado sobre el dinero* (1597), que el trueque es esencialmente similar al intercambio utilizando la moneda: en el primero se utilizan bienes que no se consideran ‘precio’, mientras que en el intercambio se habla de un precio, pero en ambos casos acontece un pacto entre dos o más personas que voluntariamente acuerdan transferir su propiedad al otro (de Azpilcueta, M., de Molina, L., & de Mariana, J., 2007).

El origen del dinero

El papa Francisco quizás habla alegóricamente cuando acusa al dinero de arrear ganado, y de gobernar y manipular a la humanidad. No es razonable suponer que él caiga en la falacia antropomórfica de conferir atributos propios de los seres humanos al dinero. El dinero es inerte: como tal, no tiene inteligencia ni voluntad y no actúa. Únicamente puede gobernar a las personas si estas se dejan gobernar por él, es decir, si eligen entre opción A y opción B movidos por un enfermizo afán de poseer dinero.

Quizás su santidad subraya el poco control que tienen los individuos sobre el dinero. Como se señaló arriba, por generaciones, las personas que pueblan la Tierra han nacido dentro de sociedades monetizadas, sin haber emitido opinión al respecto. ¿Inventaron el dinero los gobernantes poderosos o los capitalistas? ¿Nos lo impusieron a la fuerza? ¿Es una creación artificial e innecesaria, contraria a la naturaleza humana?

No, no y no, responde a las tres preguntas el sacerdote católico, filósofo y científico que fungió como rector de la Universidad de Paris, Jean Buridan (1300-1358). Según Thomas Woods, “en lugar de ver el dinero como un producto artificial emanado de la intervención estatal, Buridan demostró cómo el dinero emergió libre y espontáneamente en el mercado, primero como una materia prima útil y luego como un medio de intercambio” (Woods, 2005, p. 154) Buridan describe los atributos propios de una moneda práctica

y útil: es divisible, portátil y durable⁴. Unidades pequeñas de la moneda tienen un valor intrínseco tal que facilitan las transacciones. Concluye Buridan que la moneda surge espontáneamente porque simplifica la vida de las personas.

El discernimiento de Buridan es corroborado por el hecho que distintas monedas surgen en sociedades inconexas: la civilización maya utilizó el cacao, los caribeños usaron el azúcar, los egipcios el cobre y otras civilizaciones usaron conchas, granos, cereales, clavos y tabaco (Krause, 2003, p. 110). Ya en el siglo XX, el economista austriaco Carl Menger (1840-1921) escribió que “el dinero no es una convención social que haya sido ‘inventada’ en algún momento en el pasado remoto, sino que es el resultado de una lenta evolución que surge espontáneamente del mismo proceso y del trueque directo” (en Cole, 2001). Szabo (2002) confirma que los indígenas de América tenían monedas, o “coleccionables”, como él llama al proto-dinero, incluyendo colmillos, ostras y otras conchas y pieles, antes de la conquista europea. En diversas culturas primitivas vemos collares de conchas, dientes u otras piezas de igual tamaño, que servían para intercambiar. Szabo dice que tres fueron las razones por la cual los coleccionables o el proto-dinero superaron el uso del trueque: 1) eran menos vulnerable al robo o pérdida accidental, 2) era difícil engañar a otros sobre su valor, y 3) el valor era más fácil de aproximar simplemente por observación o medida.

Martín de Azpilcueta (1493-1586), otro eminente teólogo escolástico, contribuyó notablemente a nuestra comprensión de la moneda. En su *Comentario sobre la resolución del dinero*, escrito en 1556, Azpilcueta afirma que el dinero es una *necesidad*. Opina que posee ocho propósitos: es 1) un medio de pago, 2) una medida pública y aceptada, 3) un facilitador de intercambio de bienes y también de monedas, 4) una señal de prosperidad personal, 5) un bien decorativo, 6) fuente de alegría, 7) una medicina (en su tiempo tomaban polvo de oro para curar alguna enfermedad), y 8) un resguardo y seguro contra las deudas contraídas. Azpilcueta reconoce que Aristóteles creía que era malo intercambiar con dinero, y que Santo Tomás desdeñó el lucro. Sin embargo, Santo Tomás también opinó que era lícito cosechar una ganancia mediante el trabajo propio para sostener el hogar familiar. Así, Azpilcueta concluye que “no es cierto que usar el dinero para cosechar una ganancia, intercambiándolo, vaya contra su mera naturaleza porque, aún y cuando el uso es distinto al primer y principal uso para el cual fue creado el dinero, sigue siendo apto

para este uso menos principal y secundario” (de Azpilcueta, M., de Molina, L., & de Mariana, J., 2007, pp. 34-35, traducción mía). Explica graciosamente que los zapatos se fabrican para usarlos en los pies (uso primario) pero que también pueden ser vendidos para conseguir una ganancia (uso secundario).

Se evolucionó del dinero en forma de ganado o conchas hacia los metales preciosos porque estos guardan valor. Primero se usaba el metal precioso por peso, y luego se acuñaron monedas, siendo las primeras acuñadas en Lydia, en Asia Menor, 700 años antes de nuestra era (Cole, 2001, p. 14). En su tratado sobre el dinero, Luis de Molina, S. J., escribe extensamente sobre las distintas monedas de oro y plata acuñadas en España y Portugal, y compara sus valores. Juan de Mariana, S.J. (1536-1624), quien publicó su afamado *Tratado sobre la alteración de la moneda* en 1609, lo explica claramente: “Los pesos, las medidas y el dinero son, por supuesto, las bases del comercio sobre el cual descansa la estructura completa del intercambio. La mayoría de cosas se venden por peso o medida, *pero todo es vendido por dinero*. Todos quieren que los cimientos de los edificios permanezcan firmes y seguros, y lo mismo es verdad respecto de los pesos, las medidas y el dinero. *No se pueden cambiar sin poner en peligro o dañar el comercio*” (de Azpilcueta, M., de Molina, L., & de Mariana, J., 2007, p. 265).

La anemia del dinero

La anemia del dinero es una idea atribuida a Wilhelm Röpke, politólogo alemán y católico, reconocido como uno de los arquitectos del “milagro económico alemán”, implantado luego de finalizada la II Guerra Mundial. Se refiere a “la transición hacia formas de dinero cada vez menos tangibles y cada vez más abstractas” (citado en Cole, 2001, p. 14). Así, del metal pasamos al papel o billete, originalmente respaldado por el oro u otro metal precioso, pero luego sin respaldo. Al principio, el billete era un recibo sobre el dinero depositado en un banco. Dado que los usuarios empezaron a endosarlos, se emitieron billetes al portador. Luego, dejó de circular el metal y el dinero en papel se convirtió en la moneda *de facto*, siempre respaldada por el dinero metálico. Los billetes tenían la gran ventaja de ser portátiles.

El negocio bancario surge como un corolario del advenimiento del dinero. Ya en el año 2000 a. C., existieron bancos que pres-

taban granos a agricultores, mientras que en la antigua Grecia y Roma, surgieron prestamistas que aceptaban depósitos y que cambiaban monedas. En el Renacimiento, el Medici era el banco más respetado y próspero. Al cambiar las rutas comerciales, el Norte de Europa se posicionó como polo financiero y mercantil, y el banco de Amsterdam, entre otros, lideraron la evolución de la banca comercial (Cole, 2001, p. 27).

En conclusión, el dinero y la banca son medios cuya evolución a lo largo de los años permitió a la humanidad progresar, crear riqueza y paliar la pobreza.

Entra en escena el gobierno

Poco tiempo después de la invención espontánea del dinero, los gobiernos empezaron a acuñar monedas oficiales y a regular su uso. Al principio, las monedas emitidas por los monarcas circulaban conjuntamente con emisiones privadas. Poco a poco, se prohibieron las emisiones privadas de dinero y los gobiernos se arrogaron el monopolio de la producción de la moneda. No es cierto, entonces, que las bancas centrales y los gobiernos fueran el motor y el mercado y la sociedad fueran el chasis, sino todo lo contrario.

No fue sino hasta 1656, varios siglos después de que circularan los primeros dineros metálicos, que se fundó la entidad que doce años más tarde se convertiría en el primer banco central: el Banco de Estocolmo o Riskbank. Migró a Suecia un emprendedor holandés, Johan Palmstruch; el Rey Carlos X Gustavo le autorizó fundar el banco siempre y cuando la corona recibiera una parte de los beneficios de la operación. Palmstruch implementó en Suecia lo que hacían los bancos en Holanda y Alemania: almacenó las losas metálicas en depósito y entregó dinero en papel a los clientes. Cobró una comisión por este servicio. Otorgó préstamos a personas necesitadas de capital para inversión, también por una comisión. Años más tarde, ya muerto el Rey Gustavo, hubo una corrida en el banco producto de la decisión de la Corona de acuñar lingotes de cobre que valían menos que los antiguos. A partir de ese suceso, Palmstruch desvinculó el dinero en papel del respaldo metálico: este banco fue el primero que puso en circulación billetes cuyo único respaldo era la garantía del banco mismo. Así nació el dinero fiduciario. En 1668, el parlamento nacionalizó el banco. El año anterior, Palmstruch había sido sentenciado a muerte por provocar una crisis monetaria y una depresión económica; su banco había

quebrado ante la imposibilidad de soportar otra corrida y devolver sus ahorros a los depositantes. Una vez convertido en banco central, el gobierno monopolizó la emisión de billetes (Boudeguer Yerkovic, 2015)⁵.

Otros bancos centrales se fundaron posteriormente: el Banco de Inglaterra (1694), el Banco de Escocia (1695), el Banco de Francia (1800), el Deutsche Bank (1870), y así sucesivamente. Los bancos centrales de América Latina fueron establecidos a principios del siglo XX, mientras que la Reserva Federal (Fed) de Estados Unidos nace en 1913. Se creó la Fed con el propósito expreso de que fuera un prestamista de último recurso y un proveedor de liquidez en casos extremos (Rockwell Jr., 2010). Los bancos centrales suelen ampararse en ley para controlar la moneda que forzosamente ha de emplearse en su territorio o jurisdicción política. Con estas instituciones nace la política monetaria que a su vez regula la operación de bancos privados.

En 1942, del papa Pío XII estableció el Instituto para las Obras de la Religión (IOR), también conocido como el Banco Vaticano, y lo dotó de funciones bancarias claras. Este absorbió la administración que se encargaba de manejar los fondos para las obras religiosas, que había sido establecida por el papa León XIII en 1887. Se diferencia de otros bancos en que no presta dinero, no invierte directamente y no tiene por fin lucrar. Atiende a 15,500 clientes y resguarda una suma total de 5.9 mil millones de euros, según datos del 2013 (Vatican Radio, 6 de marzo de 2015).

La política monetaria

La intervención gubernamental en los mercados monetarios y bancarios se da a través del manejo del dinero por parte de los bancos centrales, así como a través de regulaciones impuestas al sector privado. En los escritos de los escolásticos, aprendemos que la alteración de la calidad y el valor de las monedas era ya una realidad en la Antigüedad y la Edad Media. Juan de Mariana afirma que el denario romano se acuñaba inicialmente de pura plata, pero que luego se fundía con cobre, reduciendo su valor (de Azpilcueta, M., de Molina, L., & de Mariana, J., 2007, p 267). La alteración de la moneda generaba incertidumbre y así podía dañar a la ciudadanía, aunque en algunos casos redundara en beneficios de corto plazo para el gobernante. De Mariana explica que tales prácticas deben evitarse por los costos que producen también al

monarca en el largo plazo. Cuando un gobernante gasta más de lo que posee e incurre en una gran deuda, ya sea por una guerra o por satisfacer caprichos, buscará recaudar más impuestos o emitir más moneda. “Un rey de sobresaliente prudencia mantuvo cuentas de sus ingresos y sus egresos y no quería ser presionado más. Y esto es gran sabiduría”, subraya De Mariana (de Azpilcueta, M., de Molina, L., & de Mariana, J., 2007, p. 303).

En *Desastres en la política monetaria del Siglo XX*,⁶ Kirby R. Cundiff anota que la Reserva Federal de Estados Unidos (Fed) empezó a imprimir moneda poco después de ser creada. En parte, fue inducida a ello por presiones del gobierno de Gran Bretaña, el cual había impreso una gran cantidad de dinero durante la I Guerra Mundial, provocando que el oro fuera trasladado en cantidades significativas de Inglaterra a Estados Unidos. “En lugar de controlar su expansión monetaria, las autoridades británicas empujaron al gobierno de Estados Unidos a expandir su propia oferta de dinero. La Fed felizmente accedió y se embarcó en una significativa inflación⁷ monetaria durante la mayor parte de una década” (Cundiff, 2007). Cambiaron de rumbo luego de que en 1928 se hizo evidente que su política expansionista había sido excesiva. Se propició un período de bonanza, pero luego sobrevino la Gran Depresión de 1929. La severidad de la crisis fue incrementada por políticas monetarias erráticas, incoherentes e incompetentes, afirma el autor.

Dos hitos importantes, por su trascendencia internacional, suceden en 1944 y 1971. La conferencia internacional de Bretton Woods de 1944, a la cual comparecieron representantes de 44 países, creó el Fondo Monetario Internacional (FMI) y elaboró un acuerdo para fijar las monedas mundiales al dólar estadounidense, y fijar el dólar al oro. La meta era generar prosperidad y estabilidad macroeconómica, pero no fue así. El valor de una onza de oro supuestamente valdría \$35 para siempre, pero el gobierno de Estados Unidos terminó imprimiendo demasiada moneda otra vez. Como las veces anteriores, las autoridades estadounidenses enfrentaron una situación de insuficiente oro para respaldar la moneda, sobre todo luego de que en los años sesenta varios bancos centrales de Europa quisieron cambiar sus dólares por el metal. Finalmente, el patrón oro fue abandonado por el gobierno de Estados Unidos, en 1971; Nixon incumplió el acuerdo de Bretton Woods. Desde entonces, el valor de las monedas internacionales fluctúa en relación con las demás monedas. “La verdad escondida era que los problemas monetarios y otros problemas relacionados con la

balanza de pagos son creados por malas políticas: los gobiernos inflan, gastan mucho, incurren en altas deudas, controlan las economías, imponen restricciones al comercio, crean gigantescos estados benefactores, emprenden guerras mundiales, y de otras formas minan los derechos de propiedad”, sentencia el autor de *Economía en una lección*, Henry Hazlitt (Rockwell Jr., 2010).

Este trabajo no puede hacer un análisis exhaustivo de la historia de la banca, ni de las diversas formas en que las autoridades manipulan el dinero. Basta lo dicho para comprender el impacto que tienen las políticas gubernamentales en los ahorros del ciudadano de a pie. En escenarios inflacionarios, cada dólar puede adquirir menos bienes y servicios, y en casos extremos el papel dinero puede valer tan poco que las personas reviertan al trueque de cigarrillos o utilicen el papel moneda como papel sanitario, tal como ocurre hoy en la Venezuela empobrecida por el socialismo del siglo XXI. Es equiparable a un robo, un robo legal: las autoridades roban a los ciudadanos su capacidad para planificar sus economías hogareñas y para surtirse de bienes y servicios necesarios.

Inequidad y exclusión

El papa Francisco sugiere que el dinero provoca un abismo entre dos clases sociales: los que poseen riquezas y los que son pobres o son excluidos del quehacer económico. El dinero no es el culpable de la desigualdad; la desigualdad resulta de las fuerzas del mercado. Los mercados libres asignan el dinero hacia sus usos más productivos; es decir, las personas que crean valor para la sociedad tienden a ganar más, o ser reconocidos por sus consumidores, por la utilidad de los servicios que prestan. Los mercados intervenidos, en cambio, asignan los recursos hacia las personas que sobresalen en el trueque político, ya sea por su cercanía con quienes ostentan el poder arbitrario en un momento dado, o por sus estratégicas actividades de búsqueda de rentas. Claramente, es preferible la imparcialidad y justicia del mercado no intervenido al favoritismo y la corrupción implícitos en el mercado intervenido o mercantilista. Ambos escenarios producen desigualdades, pero en el primer caso, estas se vinculan al mérito. Además, el mercado es dinámico: los ricos de hoy fueron pobres dos o tres generaciones atrás, y pueden volver a perder su patrimonio, mientras que una persona esforzada puede hacerse de prestigio y posesiones en función de su trabajo arduo.

Es cierto que una persona de escasos recursos enfrenta obstáculos para superarse. Usualmente, por su condición, tiene una preparación académica y un bagaje cultural inferior al de sus pares nacidos en familias de clase media o alta. Sin embargo, salvo en países socialistas, comunistas o totalitarios, los pobres no enfrentan una prohibición expresa a educarse, trabajar, adquirir propiedad, o a ser dueños de dinero u otros bienes. La exclusión no es formal. La solución definitiva a su situación, por tanto, no es una puntual redistribución del ingreso, sino la ampliación de oportunidades para salir adelante mediante su trabajo digno. Dicho en otras palabras: las reformas políticas deben orientarse, no hacia la nivelación artificial del ingreso, expoliando a unos para repartir a otros, sino hacia la reducción de las barreras de entrada y los elevados costos de transacción que hoy les impiden incursionar con éxito en los mercados competitivos.

El socialismo y el comunismo son sistemas económicos que prometen eliminar las desigualdades y el dinero. Carlos Marx incluso soñó con un futuro sin propiedad, sin intercambio y por ende, sin dinero. Sin embargo, en su análisis tanto del capitalismo como del socialismo, Marx hace alusión al dinero, incluso cuando se refiere a sustituir el salario monetario con unas fichas vinculadas a las horas laboradas⁸. En la práctica, los países detrás de la Cortina de Hierro tuvieron siempre una moneda estatal (rublo, zloty, forinto, yuan, etc.), y las desigualdades en los regímenes comunistas persistieron, pues las personas allegadas al politburó vivían en condiciones menos duras que el resto de sus compatriotas, por privilegio y protección política⁹.

Conclusión

Las advertencias respecto a los peligros asociados con el dinero por los antecesores del papa Francisco se centran en el plano espiritual. Es imposible amar a Dios sobre todas las cosas si nos aferramos a cosas materiales.

La Iglesia católica no recomienda, en sus enseñanzas sociales, la autarquía, el trueque, o el socialismo. Los escolásticos católicos, de hecho, contribuyeron valiosas y acertadas teorías sobre el origen del dinero y su función social, que sirven de base a economistas en la era moderna.

En el punto 17 de la carta encíclica *Rerum Novarum* (1891), el papa León XIII observa que: “Sobre el uso de las riquezas hay una doctrina excelente y de gran importancia, que, si bien fue iniciada

por la filosofía, la Iglesia la ha enseñado también perfeccionada por completo y ha hecho que no se quede en puro conocimiento, sino que informe de hecho las costumbres. *El fundamento de dicha doctrina consiste en distinguir entre la recta posesión del dinero y el recto uso del mismo*. Poseer bienes en privado, según hemos dicho poco antes, es *derecho natural del hombre*, y usar de este derecho, sobre todo en la sociedad de la vida, no sólo es lícito, sino incluso necesario en absoluto. «Es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es necesario también para la vida humana». Esa posesión ha de ejercitarse con generosidad” (León XIII).

Quadragesimo Anno, publicada por su santidad Pío XI con ocasión del cuarenta aniversario de *Rerum Novarum*, advierte sobre los excesos que se pueden producir tanto en los sistemas capitalistas como los socialistas. Interessantemente, el punto 109 señala que si el Estado se confunde y mezcla con cuestiones que competen a la economía, cae en desprestigio y pierde de vista el bien común (Pío XI). Parece una lección similar a la que se desprende del análisis sobre la intervención del gobierno en el manejo del dinero.

No cabe duda de que ciertas medidas políticas alteran el valor del dinero, incentivan malas prácticas bancarias y financieras, crean barreras de entrada a los mercados libres, e introducen otros problemas similares a la economía. La realidad podría ser otra si no existieran bancos centrales, si estos no ejercieran un control monopólico sobre la emisión monetaria, si se revirtiera al patrón oro o si, cuando menos, pudieran coexistir, y competir entre sí, monedas privadas y públicas. El advenimiento de las criptomonedas, como Bitcoin, pintan un futuro más diverso donde las monedas digitales, fuera del control de los gobiernos, coexisten con monedas tradicionales. ¿O quizás las desplacen? Esperamos algún día evolucionar los mercados en dirección de ampliar los linderos de la libertad y la responsabilidad personal. A pesar de las falencias de los sistemas económicos actuales, podemos concluir que, más que un látigo que gobierno a la humanidad, el dinero es un simple instrumento que ha contribuido al bienestar de las personas.

Notas

- 1 La búsqueda se realizó en inglés un sitio de internet que contiene 150 versiones de la Biblia, utilizando la palabra “money”. Apareció 113 veces. Ver la página aquí: <https://www.biblegateway.com>

- 2 Este sermón ha sido utilizado por otros autores católicos, como por ejemplo San Francisco de Asís.
- 3 Existen algunas tribus o comunidades aisladas de la civilización que aún utilizan el trueque en vez de la moneda, según el sitio de internet Virgin: <https://www.virgin.com/entrepreneur/the-societies-that-survive-without-money>. Allí se mencionan cinco tribus: la comunidad Tiwa organiza el Jonbeel Mela, en India, una feria de trueque que dura tres días; la Nyimang, en Sudán; la Yanomami y la Awá, ambas de las Amazonas; y el anillo de Kula, de Papua-Nueva Guinea. Sin embargo, del mismo artículo se desprende que los Nyimang usan el ganado como moneda, y en el caso del anillo de Kula, regularmente intercambian objetos, como gargantillas de concha, que no tienen un valor en uso, pero que confieren prestigio o estatus al dueño.
- 4 Explican Zanotti y Silar (2016, p. 189), que “el dinero, en una economía monetaria, cumple tres funciones: es un medio de intercambio generalizado, es un depósito de valor o atesoramiento y sirve como unidad de cuenta (permite expresar el capital)”.
- 5 Julio Cole agrega que entre 1830 y 1897, otros bancos obtuvieron permiso para emitir billetes.
- 6 Cundiff es profesor de finanzas en la Universidad Estatal Northeastern basada en Tulsa, Oklahoma, y también de la Universidad de Maryland.
- 7 La inflación, entendida como un aumento en la oferta de dinero, ocurre cuando se devalúa el valor metálico de una moneda o cuando se imprime más papel dinero, con lo cual el poder adquisitivo de las personas se ve mermado porque los precios tienden a ajustarse para arriba en atención al excedente circulante. Ver por ejemplo Hazlitt (2008).
- 8 Ver por ejemplo la entrada del 12 de mayo del blog Necessary Agitation (2017)
- 9 En la República Popular de China, la desigualdad económica es mayor que en la mayoría de países del mundo, según un estudio realizado por el Financial Times, <https://www.ft.com/content/3c521faa-baa6-11e5-a7cc-280dfe875e28>

Referencias

Boudeguer Yerkovic, R. M. (2015). *El primer banco central de la historia y su máquina de imprimir dinero*. Recuperado de www.bancamarch.es

- Camino, E. (2002). *Dios y los ricos*. Madrid: Rialp.
- Catecismo. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html
- Cole, J. (2001). *Dinero y banca* (5ª ed.). Guatemala: Universidad Francisco Marroquín.
- Cundiff, K. R. C. (2007). *Desastres en la política monetaria del Siglo XX*: Foundation for Economic Education.
- de Azpilcueta, M., de Molina, L., & de Mariana, J. (2007). *Sourcebook in Late-scholastic Monetary Theory: The Contributions of Martín de Azpilcueta, Luis de Molina, SJ, and Juan de Mariana, SJ. Studies in Ethics and Economics*. Lanham (Maryland): Lexington Books.
- Escrivá, s. J. *Desprendimiento y naturalidad*. Recuperado de <http://www.es.josemariaescriba.info/articulo/desprendimiento-y-naturalidad>
- Francisco. (20 de septiembre de 2013). *Papa Francisco en homilía en Santa Marta: «El dinero nos aleja de Dios, quita la fe»*. Recuperado de <http://www.caminocatolico.org/home/papa-francisco/10345-papa-francisco-en-homilia-en-santa-marta-el-dinero-nos-aleja-de-dios-quita-la-fe>
- Francisco. (5 de noviembre de 2016). *Discurso del santo padre Francisco a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161105_movimenti-popolari.html
- Francisco. (7 de noviembre de 2016). *Discurso del santo padre Francisco a los participantes en una conferencia de la Unión Internacional de Empresarios Católicos (UNIAPAC)*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161117_conferenza-uniapac.html
- Hazlitt, H. (2008). *What you should know about inflation*. Recuperado de <https://mises.org/library/what-you-should-know-about-inflation>.
- Krause, M. (2003). *La economía explicada a mis hijos*. Buenos Aires: Aguilar.
- León XIII. *Rerum Novarum*.
- Necessary Agitation. (2017). *Marx, Money, Utopia: What should communism do with money?* Recuperado de <https://necessaryagitation.wordpress.com/2012/05/17/marx-money-utopia-what-should-communism-do-with-money/>
- Parashar, U. (2017). *Assam's Jonbeel Mela: where cashless transactions have been in vogue for 500 years*. Recuperado de <http://www.hin->

dustantimes.com/india-news/assam-s-jonbeel-mela-where-cashless-transactions-have-been-in-vogue-for-500-years/story-TAhAcmWuG-DUjtu0lrPYIvO.html

Pío XI. *Quadragesimo Anno*.

Rockwell Jr., L. H. (2010). *Henry Hazlitt's Battle with Bretton Woods*. Recuperado de <https://mises.org/library/hazlitts-battle-bretton-woods>

San Basilio. *Sermon to the Rich*. Recuperado de <https://bekkos.wordpress.com/st-basils-sermon-to-the-rich/>

Szabo, Nick (2002). *Shelling Out: The Origins of Money*. Recuperado de <http://nakamotoinstitute.org/shelling-out/>

Vatican Radio (6 de marzo de 2015). New Vice Director appointed to IOR (Vatican Bank): News.va. Recuperado de <http://www.news.va/en/news/new-vice-director-appointed-to-ior-vatican-bank>

Woods, T. (2005). *How the Catholic Church Built Western Civilization*. Washington, D. C.: Regnery Publishing.

Zanotti, G. y Silar, M. (2016). *Economía para sacerdotes: La racionalidad económica al encuentro de la fe* (2a ed.). Madrid: Unión Editorial y Centro Diego de Covarrubias.

Zemeckis, R. (Director). (2000). *Cast Away*.

EL RIESGO MORAL DE HACER EL BIEN

Armando de la Torre¹

El mundo de los humanos ha cambiado muchísimo en los dos últimos milenios por iniciativa y diligencia de los propios humanos. La civilización urbana ya se ha extendido hoy por primera vez a todos los rincones del planeta, y hasta se hacen planes para extenderla artificialmente a la Luna y a Marte.

Así mismo son los dos milenios marcados decisivamente por el Cristianismo y sucesivas revoluciones sociales, políticas y económicas de él derivadas. Lo que algunos autores franceses han querido encerrar en el concepto de "*L'acceleration historique*".

Y, sin embargo, pretendemos sabiamente mantener los principios en cuanto inmutables de la fe judeocristiana en todas las áreas de nuestro cambiante diario vivir. Por ello conviene, creo, examinar con espíritu crítico la validez de ciertas premisas éticas derivadas de tales principios inmutables en el área especializada, preferentemente la económica, tanto en las voluntarias del mercado como entre las obligatorias del Estado, o sea, tanto en la esfera privada como en la pública.

Porque no en balde, estos últimos dos mil años han constituido también la culminación incontrovertible de la grandeza del espíritu humano, al parecer, hasta ahora, única en el entero Cosmos.

Porque por ejemplo, el término "*caridad*" (derivado de la *charitas* latina en cuanto equivalente a ese otro término más inclusivo del "amor") hacia el prójimo, tan omnipresente y central en la escala de valores de quienes creemos, o algunas vez hemos creído, en la

divinidad revelada de la persona de Jesús de Nazaret, no menos que en esos otros textos y discursos secularizados de los tiempos más cercanos al nuestro, para unos el término “caridad” ya está superado y hasta se nos ha vuelto humillante, para otros, en cambio, inclusive está fuera de lugar en las discusiones utilitarias contemporáneas.

Pero yo no concuerdo con esta última postura, porque se trata como de tantos otros derivados del Evangelio, de verdades imprecederas aplicables a cualquier gesto libre de cualquier hombre en cualquier mercado.

En tal supuesto, quiero reavivar ahora ese concepto originalmente tan de raíz teológica en este mundo secularizado en el que nos vemos todos *necesariamente* inmersos.

En particular, quiero tocar la posible implicación en tan sublime concepto de la “caridad” hacia el prójimo, en cuanto punto doctrinal, el riesgo moral del abuso siempre posible en cada gesto humano intencional en pro de su prójimo. Porque al fin y al cabo, es de todos conocidos que “de buenas intenciones está empedrado el camino del infierno”. Y así, desde este nuevo ángulo, ¿estaría éticamente obligado todo aquel que pretenda ayudar a su semejante a incluir en su cálculo benevolente de riesgos el potencial abuso por parte del beneficiado de lo que le aporta el beneficiario?

Este punto casi poético del riesgo moral o ético en cada una de nuestras buenas intenciones con respecto a los demás es de cuño relativamente reciente, desde que Kenneth Arrow lo incorporó al vocabulario económico contemporáneo en la década de los setenta del siglo pasado².

En inglés se le conoce como el “moral hazard”³, que yo aquí me permito traducir como “riesgo” moral o ético, siempre potencialmente presente en toda acción enderezada a procurar el bien de otro, al que, por otra parte, tanto nos exhortan, desde la diseminación del Evangelio, políticos y reformadores hodiernos, a veces en tonos en extremo demagógicos.

La motivación para ello me la dan discusiones al respecto casi exclusivamente de entre el círculo de economistas, financistas y activista liberales de nuestros días. Sería racional, según ellos, insertarlo en el debate que históricamente lo aconseja como factor a tener en cuenta respecto a los riesgos de todo tipo que entraña cualquiera iniciativa de traspaso de bienes o activos.

O, el riesgo siempre potencial aunque no siempre previsible, en cualquier inversión a mediano y largo plazo para el bienestar propio o para el ajeno. Desde esa preocupación primigenia por

el bienestar de la propia familia hasta aun aquella más amplia supuestamente del Estado por la salud de la entera sociedad.

E inclusive porque tal cálculo de riesgo posible es de la esencia de toda corporación aseguradora. Y a él a sí mismos se le ha dado desde sus inicios una primacía profesional desde el mismo momento que empezaron a existir aseguradoras de riesgo mercantil, al principio, por cierto, solo marítimas, en aquellos recién creados centros urbanos en el Mediterráneo que se enderezaban al comercio por mar ya desde los inicios de la Baja Edad Media (siglos XI al XV), ya fuera Génova, Venecia o Barcelona.

Tal posibilidad de riesgo de cualquiera naturaleza, también, ha sido una constante para la justificación moral del cobro de intereses en cualquier tipo de préstamo. Precisamente Ludwig von Mises logró cerrar así, a principios del siglo XX, el análisis para explicar la existencia del cobro de los intereses bancarios: el cual radica en la diferencia de la urgencia temporal por dinero entre el que pide la ayuda (siempre al corto plazo) y el que la otorga (igualmente siempre a un mayor largo plazo), en su *Teoría del dinero y del crédito* (1912).

Y en efecto, aquellas primeras aseguradoras terminaron por tornarse cumulativamente en potencias financieras a lo largo del norte del mar Mediterráneo, y más tarde también a lo largo de las rutas terrestres de Italia a los países bajos, o del norte del continente europeo a lo largo y ancho del mar Báltico.

Pero el ángulo que a mí aquí más me interesa es de sello más teológico y humanista a un tiempo, dentro de esa más amplia contemplación del fenómeno humano desatada por la proclamación del Evangelio desde el siglo primero de la era que hoy nos es universalmente común.

A pesar de que este punto parezca haber estado asombrosamente del todo ausente a lo largo del siglo y medio de existencia de la rica doctrina social que el magisterio eclesiástico de la Iglesia católica, ya sea por boca de sus pontífices, o por las de sus concilios y sínodos regionales de obispos, ha acumulado doctrinalmente al menos desde la encíclica *Mirari Vos* del conservador Gregorio XVI, en 1832, hasta la del *Laudato Si* del actual Papa Francisco.

Permitaseme, pues, comenzar por recordarles que ese cúmulo de enseñanzas doctrinarias, en general muy sensatas, coherentes y bien enraizadas lógicamente en los textos evangélicos, ha girado “explícitamente” alrededor de siete principios de ética social o moral entre los que no se encuentra el tema a discutir aquí, a saber: los del “bien común, el del destino universal de los bienes,

el de la subsidiaridad, el de la voluntaria participación, el de la solidaridad, y el de la inclusión de ciertos valores fundamentales para toda vida social, siempre de acuerdo a la letra y el espíritu del Evangelio: los de la verdad, la libertad y la justicia. Por supuesto, a lo largo de todos ello habría de lograrse el principio más universal de la caridad evangélica, y tan exaltado por Pablo de Tarso en su celeberrima primera carta a los corintios (13:1-13) que aquí creo vale reproducir en su integridad:

1. Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. 2. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. 3. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha. 4. La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; 5. es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; 6. no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. 7. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. 8. La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. 9. Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. 10. Cuando vendrá lo perfecto, desaparecerá lo parcial. 11. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño. 12. Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido. 13. Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad.

Los evangelistas, además, sobre todo Mateo, habían insistido en que a todo hombre de bien se le ha de recompensar por sus buenas obras, pues “dignus est operarius mercedes sua”, o sea, “merecedor de su retribución es todo el que se esfuerza”.

Y ello, con independencia de que uno se adhiera o no a la interpretación mucho más tardía y tan discutible de Martín Lutero y Juan Calvino de que solo la fe, y no las obras, nos salvan para la vida eterna, o esa otra tesis más amplia compartida por el catolicismo y entre esas otras confesiones monoteístas del tronco abrahámico, el Judaísmo y el Islam, acerca de la universal obligación moral para cada hombre y mujer de fe de la limosna.

Pero en todo ello, no parece orientarse para nada a si el donante que habría en todo caso de incluir también el cálculo del

posible daño *moral* que podría ocasionar su dádiva en el prójimo recipiente de su buena voluntad.

Pues cualquier favor siempre puede ser desviable por el favorecido hacia otros fines muy distintos de los que supone la generosidad del donante, y aun posiblemente muy perjudiciales a él mismo. La ingratitud, en esa perspectiva última del donante, ha sido acicate para crímenes de los más fácilmente identificables por todos y entre los más repugnantes.

Tampoco existe en todo esto afinidad alguna con la tradición asiática de la generosidad budista. Para esta corriente en sus inicios de carácter meramente filosófico y nada religioso (Budismo *Theravada*), el logro personal de la “liberación” de todo sufrimiento solo nos es asequible por medio de un ascetismo riguroso que niegue los supuestos deseos de placer de toda carne, siempre, por demás, tan *ilusorios* para ellos como los demás objetos de la experiencia sensible.

Por tanto, en el budismo original, no había espacio para preocupación moral alguna dada su indiferencia hacia todo lo terrenal. Era, en realidad una genuina fuga definitiva de este mundo hacia una nada (Nirvana) imprecisa y difusa que por lo mismo no podía entrañar dolor alguno.

De lo que se puede concluir que en esa “salvación” muy *solitaria* del ascetismo budista, para nada se habría de incluir toda consideración igualmente ilusoria sobre la posible culpa por efectos moralmente reprochables de un donante hacia otro humano.

Ni aun por supuesto fue preocupación alguna para los fundadores de aquellas tradicionales escuelas helenísticas clásicas en torno a lo moral (siglo IV antes de Cristo), principalmente las de Epicuro y Zenón de Citio. Pues para ellos el placer o el dolor era asunto enteramente de cada cual, o en su opuesto, de un todo geométrico impasible. Por eso entre ellos no aflora rastro doctrinal alguno de ese posible riesgo moral ínsito a todo acto personal de benevolencia.

Reconozco que esta mi preocupación hunde sus raíces más en la Ilustración escocesa del siglo XVII que en las subsiguientes obsesiones sociales de la era contemporánea, o sea, del siglo XVIII en adelante.

Lo mismo se entienda en la teoría económica con respecto a las múltiples escuelas marginalistas de fines del siglo XIX, de Wilfredo Pareto a Carl Menger. O en cualquiera otra moralizante desde David Hume y Adam Smith hasta Max Weber, o aun la de Joseph Schumpeter o la de John Maynard Keynes.

Más al punto, me mueve a esta reflexión el hecho sorprendente de que en toda esa teoría social de la Iglesia católica ya mencionada, tal cual ha quedado recogida en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (CELAM, Editorial San Pablo, 2006) en los diversos textos de ese magisterio eclesiástico, se insiste casi obsesivamente en la práctica de las obras de misericordia hacia el prójimo, como en su insistencia por un tiempo en el “salario familiar”, pero poco se alude a los posibles riesgos morales que la misma pueda entrañar en cualquier beneficiario de la caridad ajena. Porque cualquier ayuda puede devenir en un *sentido equivocado* de tipo económico para hábitos desordenados como los de la indigencia o los de la irresponsabilidad en el cuidado de la prole, por no hablar de la tentación que eso puede entrañar para el tan mentado auxilio social impulsado por demagogos y extremistas de toda laya.

Por ejemplo, quien ayuda con su dinero propio al borracho, ¿no habría de tener en cuenta que su dádiva puede ser interpretada como un premio o un incentivo a ese hábito tan dañino del alcoholismo? O quien acude generoso a la necesidad del niño pordiosero en la calle, ¿no podría estar reforzando a su vez la explotación de ese mismo niño por un adulto que permanece oculto? ¿O tener en cuenta que el perdón a un ladrón o asesino no pueda ser interpretado por este último u otros semejantes como una anuencia a su delinquir implícita de la misma manera otra vez?

O sea, que todo el énfasis de carácter evangélico parece puesto en la generosidad a ciegas hacia el prójimo con el bien del que se desprende generosamente el buen cristiano. ¿Y qué decir del efecto deletéreo que todo ello pudiera entrañar para el carácter del así favorecido?

A esto último precisamente se enderezan estas consideraciones: a la posible obligación moral en cada virtuoso observante del espíritu evangélico de siempre incluir prudencialmente el potencial daño que su bien intencionado acto podría entrañar para el o los beneficiados.

Porque en el mundo tan secularizado del presente, todos necesitamos de criterios morales más actualizados de acuerdo a ese *utilitarismo* tan imperante en nuestros días.

Algo de eso ya lo había insinuado Max Weber en su famosa investigación sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de principio del siglo XX. Y también algo de lo mismo podría sobreentenderse en sentido contrario de la encíclica *Populorum Progressio* del Papa Paulo VI en 1967.

Pero, de nuevo, en tales documentos una vez más tampoco se halla una advertencia explícita sobre los riesgos morales que ello pueda implicar *para quienes son objeto de la benevolencia ajena*. Porque el rasgo fundamental de toda toma de posición ética habría de ser el implícito principio deontológico de la *obligatoriedad categórica* de ciertos actos humanos, públicos o privados.

Aquí me permito introducir otra consideración al respecto: Desde Ferdinand Tönnies con su magistral obra sobre la *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1877), traducido entre nosotros por *Comunidad y Sociedad*, somos más conscientes del fenomenal cambio que ha supuesto en nuestras vidas individuales el paso de la producción artesanal a la mucho más masiva de la producción industrial.

Porque esa última, la industrial, ha necesariamente implicado el divorcio entre el hogar y el sitio de trabajo, que no se daba en la producción artesanal.

Además, la división del trabajo se ha acelerado a velocidades previamente desconocidas. Y las líneas de producción especializadas siempre en permanente superación productiva convirtieron en menos de un siglo las masas depauperadas que Karl Marx quiso llamar “proletarias”, porque no disponían de otra riqueza que de su prole, en la creciente y opulenta clases medias de nuestros días.

Implícito a todo ello, desde entonces cada uno de nosotros vive simultáneamente en dos formas muy diferentes de vida social: La comunitaria, muy íntima y subjetiva, y la social, impersonal y objetiva. A cualquier atento observador tampoco escapa que el número de horas que al día dedicamos a la vida comunitaria disminuye progresivamente, y que, en cambio, el número de horas que nos vemos obligados para sobrevivir a consagrar a la vida social aumenta incesantemente. Esto ha llevado a un penoso divorcio entre la vida de familia y la vida social del trabajador especializado.

La trascendencia para lo que queremos entender es obvia: La obra de caridad ¿ha de entenderse hoy como propia de ambas esferas, la individual y la colectiva, o solo de esta primera? Porque la prédica de Jesús se dio en un ambiente de comunidades, pero dos mil años más tarde ha de ajustarse a la de la vida hoy en día, cuando consagramos progresivamente más horas diarias a nuestras “responsabilidades” del orden social, no del orden familiar.

De ahí deriva adicionalmente ese dilema tan típico del predicador de nuestros días: la caridad ¿ha de entenderse solo como un gesto *personal* o también como un aporte *colectivo*?

A todos nos resulta relativamente fácil cumplir con nuestras obligaciones explícitas en lo personal, pero no tan claramente en lo

social, dado que en este último ámbito mis obligaciones *requieren* de la cooperación no menos obligatoria por parte de cada uno de los miembros del grupo social.

Por ejemplo, la obligación *personal* a cumplir con los diez mandamientos entregados a Moisés en el Sinaí, ¿entraña el concurso no menos obligatorio por parte de los demás? Y en este último caso ¿cómo nos habremos de organizar para responder eficazmente a tal compromiso? O también ese equivalente magistral en el Nuevo Testamento, el amor universal de unos para con otros: “*Un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros; como yo os he amado...*” (Juan 13:34).

¿También tal obligación incluye los actos voluntarios de benevolencia hacia el prójimo necesitado, sea quien fuere y esté donde esté, por parte del grupo social? ¿Aunque en lo personal no nos conozcamos?...

En este punto me remonto al supuesto de lo naturalmente útil y beneficioso pero que podamos, en lo personal, elegir con toda libertad llevar a las obras, y aun desde ese otro ángulo sobrenatural que resultaría de una correcta formación de los hábitos de vida que solemos etiquetar bajo el término genérico de “carácter”. El cual, a su turno, nos serviría de base para esperar un comportamiento ético de los demás de acuerdo a una simple perspectiva *prudencial* de mercado: doy para que des. Pero, ¿y si en lo social no gozo de esa misma libertad, en especial por la intervención cada vez más obsesiva del Estado en los asuntos de sus ciudadanos?

Hoy sabemos con mucha mayor claridad que en los tiempos bíblicos, o aun en aquellos clásicos de Grecia y Roma, la importancia decisiva del carácter *individual* bien formado que es lo único que nos defiende de tejas abajo a la hora de enfrentar a los innumerables riesgos del poder estatal para el cuerpo y el alma que constituyen nuestro pan cotidiano en nuestra vida moral.

Y todo ese mayor conocimiento, encima, no solo por los avances tan impresionantes de la psicología experimental y de la biología en general sino también por los progresos tan notables de los estudios en torno a la educación ideal para el tan confundido hombre de hoy.

Recientes experiencias colectivas como la del abuso masivo de las drogas parecen abonar en lo mismo. Porque como lo explicó brillantemente Marshall McLuhan la humanidad entera vive hoy en lo equivalente a una “aldea *global*”, lo que hace aún más perentoria y compleja una discusión del tema de los potenciales efectos detrimentales de las recíprocas obras de benevolencia. Como muy

en lo particular creo urgente reflexionar ahora acerca del punto que tanto entraña y abarca de la llamada “justicia social”, y de sus interpretaciones políticas, en particular lo que entendemos hoy por el “Estado benefactor o de beneficencia” (*Welfare State*).

Porque este concepto de nuevo tan políticamente “correcto” se popularizó a partir de su mención ocho veces en la encíclica de Pio XI *Quadragesimo Anno*, (1931), paradójicamente tomado del vocabulario del Estado corporativo fachista de Benito Mussolini aunque aunado en él con otras implicaciones de matiz más autoritario.

En efecto, los hábitos humanos, para bien o para mal, dejan su sello, con frecuencia hasta indeleble, en todo presente y todo futuro en la trayectoria de la vida de cada hombre y de cada mujer. Así interpretado, cada acción “bien intencionada” puede incluir efectos no queridos o no previstos por el actor, pero que lo dejarán marcado de por vida, para mejor o para peor. Este es el presupuesto principal de aquello a lo que apunto: ¿mi amor hacia el prójimo acaso no habría de obligarme en lo personal a una preocupación ulterior por el mal que podría derivarse hacia la persona, o a su carácter, objeto de mi consideración?

Por ejemplo, el acto caritativo por su misma naturaleza de gratuito puede tener con relativa facilidad el efecto contrario de invitar a la holgazanería en el otro o de impulsarle a mentir.

Lo cual es más de esperar en la medida en que la beneficencia se ha vuelto más pública o estatal, o más anónima, que en lo individual o privado, y sobre cuyos efectos puedo ejercer un mayor control.

Y sin embargo, esa tan fértil tradición de la doctrina social de la Iglesia católica con la que estoy familiarizado no parece poner mientes a esa tal inevitable posibilidad de abuso en esta nuestra sociedad de la división del trabajo. La benevolencia, en un número creciente de casos, parece haberse tornado más herramienta publicitaria y política, o negocio propagandístico en boca de políticos y activistas sociales, en abierta contradicción de aquella otra recomendación, que no mandato, de Jesús de Nazaret: “*Que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu derecha*” (Mateo 6:3).

Pues el bien se entiende que habría de hacerse, según Él, silenciosa y lo más anónimamente posible. En otras palabras: no ha de apuntarse vanidosamente al bien de quien lo procura para otro, sino simplemente a imitación muy modesta e imperfecta de nuestro Redentor.

Así se podría entender mejor por qué todo sistema totalitario que se confiesa ateo ha tratado sin excepciones de apelar al supuesto “bien” de las *masas* como un fin en sí mismo, desde aquel hipócrita precedente en los tiempos de Roma de “*panem et circensem*” (pan y circo). Y mientras más sanguinarios y crueles se han mostrado en los hechos, digamos los Nerón de Roma o los Robespierre y Marat de la tan ilustrada época del Terror jacobino, más generosos y bien intencionados se suelen autocalificarse en su retórica pública, en cuanto *amies du Peuple*.

También mejor nos lo supo ilustrar más recientemente George Orwell en su *Animal Farm*, conocida entre nosotros como *La rebelión en la granja* (1945). Y en un estilo, aun mucho más académico y profundo, lo señaló F. A. von Hayek en su *Road to Serfdom (Camino de Servidumbre)* en 1944.

Todo esto nos lleva a destacar otra variante del tema relativamente poco tenido en cuenta: la invitación moderna a la “caridad” nos adentra, por su cuenta, también en el mundo de los “grandes números”, esto es, el de las estadísticas y las proyecciones numéricas. La “caridad” hoy se ha tornado, así, más impersonal y abstracta, no como la de un buen samaritano hacia un infeliz desconocido, sino como la de grupos amorfos hacia otros no menos amorfos y, encima, geográficamente remotos. Es lo que en nuestros días, y nada menos que a nivel internacional, ha justificado la existencia de la Food and Drug Administration (FAO) como una agencia más de la estructura mundial de las Naciones Unidas. Y ahí, ¿qué espacio le queda al buen samaritano?

Así, a ciegas, se traspasan miles de millones de dólares de los contribuyentes anónimos de todo el mundo a las no menos anónimas víctimas de las guerras, las hambrunas y las epidemias, en otras partes muy lejanas y muy probablemente sin posible identificación recíproca de unos y otros.

Los modelos contemporáneos de Seguridad Social de estilo de “reparto” se hallan en casi todas partes quebrados o próximos a la quiebra por causas muy conocidas: el envejecimiento global de la población, el cada vez más elevado costo de operaciones estadísticas hasta hace muy poco enteramente desconocidas por la mayoría de los humanos, por no ampliarnos a las presiones sindicales, políticas, etcétera, que en todas esas decisiones están implicadas. Porque, ¿a quién le puede apasionar tales cúmulos de cifras abstractas sobre necesidades y necesitados?

De ahí, que la malversación y despilfarro en las obras de “caridad” se hallan vuelto una constante endémica a nivel global.

Y así, mientras el “amor al prójimo” se vuelve matemáticamente cada vez más insignificante entre tanta ceguera colectiva acerca de los infelices presupuestados en abstracto para la benevolencia *pública* en todas partes, y los posibles daños correlativos a los hipotéticos “benefactores”, han crecido y crecen sin cesar exponencialmente.

¿Qué espacio, pues, queda hoy para una genuina caridad hacia el prójimo como la del Buen Samaritano?

¿Uno cada vez más diminuto e intrascendente?...

Otra enseñanza que mucho ha resonado en el amplio círculo de nosotros, los judeocristianos, es el de la proclamación de las “Bienaventuranzas”, tal cual literalmente nos la han transmitido los Evangelios de San Mateo (capítulos quinto y sexto) y de San Lucas (capítulo seis). ¿Para qué buscarlas, entonces, ajenas al contexto del *Welfare State* contemporáneo?

Este avance inexorable de las meras abstracciones políticas sobre las muy concretas decisiones personales del amor al prójimo va también de la mano de ese otro proceso al parecer no menos inexorable de la especulación filosófica desde los tiempos de la Ilustración: la casi universal tendencia a “hipostatizar” cualquier “colectivo”.

Ese término se deriva del griego *hypóstasis*, es decir, lo que subyace a la individualidad *personal*, que devino más tarde el equivalente en latín de “persona”. Hoy la presunción inevitable parece ser la hipostatización de todo lo abstracto: el Estado, los partidos políticos, los sindicatos, las corporaciones, las iglesias, las culturas, las redes sociales, etcétera a expensas de las que tradicionalmente reconocíamos como las verdaderas hipóstasis: *las personas humanas*.

En este cauce, el historiador Carlyle creyó reconocer en las grandes figuras *individuales* de la historia los agentes últimos de los cambios históricos. Pero desde la Revolución Francesa, tendemos a creer cada vez más que esos agentes son también identificables como personas: las clases sociales, los métodos productivos, las demás inversiones tecnológicas, los ciclos económicos, los movimientos políticos, las etapas de la historia..., todo menos *personas* en cuanto la causa última de los avances, o también de los retrocesos, de la civilización.

Por eso, hoy se invita a todos a hacer el bien democráticamente, pero se les encuadra en dependencia exclusiva de reformas agrarias, revoluciones industriales, avances “sociales”, revoluciones tecnológicas y aun “rebeliones” inconscientes de las masas,

como nos lo propuso Ortega, en desmedro de las motivaciones personales que además podrían ser inspiradas en el Evangelio. En ese marco hacemos el bien en cuanto minúsculos tuercas y tornillos de naturaleza humana en la gigantesca maquinaria social, reducidos casi por completo a la condición de autómatas que ni merecen ni desmerecen.

Pero como nos lo subraya el Evangelio el bien a procurar para los demás ha de radicar en esas muy otras dimensiones de lo **voluntario**, es decir, de lo **responsable** ante Dios y ante los hombres, tales como las de dar limosna con la mayor discreción posible, o consolar al afligido, o visitar al preso, o perdonar a quienes nos han ofendido pues últimamente “más bienaventurado es dar que recibir” (Hechos 20:35).

Todo eso, por lo tanto, equivale a la negación absoluta a la predeterminación de los cambios históricos en base a eventos del todo impersonales.

Aunque aquí también cabría preguntar: ¿y si quienes reciben todo eso que les damos en nuestros días lo desviarán hacia fines deshonestos como el alcohol, las drogas, la violencia contra el inocente, o cualesquiera otras formas de explotación injustificada? ¿Será entonces de bienaventurados el dar? ¿Acaso ya no continuaría ser obligatorio desde la alternativa del Evangelio a tener en cuenta lo que el recipiente de mi acto de caridad pueda hacer con lo que le he cedido?

Porque en nuestros días, repito, disponemos de mucha más información que en los tiempos bíblicos sobre los abusos posibles que los beneficiarios de nuestra caridad pudieran hacer con ella. Pero ese conocimiento también nos obligaría en conciencia a tener todo posible abuso en cuenta.

Porque conocer del bien y del mal equivale a una obligación a saber escoger.

Pero así entendida las cosas, ¿hasta qué punto nos podríamos saber responsables del **uso** que haga el beneficiado por nuestros recursos? En eso consiste el **intrínquilis** de la cuestión que quiero debatir y sobre la que la doctrina social de la Iglesia hasta ahora ha guardado absoluto silencio según mi leal entender.

Muchos nos confesamos aun creyentes en la divinidad de la persona de Cristo. Es, por tanto, a nosotros, **en cuanto tales creyentes**, a quienes se nos plantea ese dilema de dar o no dar de acuerdo a las probabilidades del buen uso o del abuso por los beneficiados de esos recursos que por fidelidad ingenua al Evangelio hemos puesto a su disposición.

Un liberal agnóstico diría que lo justo es lo que ambas partes contratantes hayan acordado libremente entre sí. Pero comúnmente las encíclicas pontificias, el episcopado y aun los mismos asalariados asignan el adjetivo de “justo” a algo más allá de lo contratado, real y objetivo, como por ejemplo, que el asalariado reciba un sueldo para mantenerse dignamente él y su familia, lo que se conoció, como ya dije, *justicia del salario familiar*. Pero en la competencia de cualquier mercado competitivo, ¿nos queda espacio para tal consideración?

Por tanto, ¿acaso puede darse en abstracto tal justicia salarial por la autonomía de la voluntad libre de las dos partes que intervienen en todo contrato salarial?

Cualquier economista marginalista y hoy casi todos lo somos, diría que lo “justo” en todo contrato de trabajo, como si acaeciera con total independencia de la responsabilidad individual de los contratantes *competitivos*, resulta tan utópico como la célebre isla atlántica inexistente que imaginó Tomás Moro para situar su fraternal y utópica República atlántica de fraternos productores.

También, por cierto, rara vez se alude en la doctrina social de la Iglesia a la obligación moral a la *gratitud* hacia su benefactor por parte del beneficiario de la generosidad ajena. El punto de la gratitud es decisivo, porque hoy está muy difundido entre los menos hábiles para competir el concepto de que todo lo que reciben les es debido por derecho propio, por lo tanto, en cuanto obligación legal del donante, lo que con frecuencia ha dañado terrible e innecesariamente las relaciones humanas entre empleador y empleado, como se ha confirmado innumerables veces en esos cambios sociales violentos a los que nos hemos acostumbrado en el último siglo y medio.

No se ha de interpretar esto último como un resabio de mentalidad feudal, como tantas veces lo alegan reformadores radicales, sino como una elemental comprensión de los esfuerzos ajenos tanto como de los propios.

Es más, reitero que no conozco de texto alguno en esa misma tradición magisterial católica en el que se evalúe las posibles consecuencias psicológicas detrimentales de ese fenómeno social económico moderno que conocemos como el *Welfare State* o también como estado de bienestar, y simplemente aun para promover el virtuoso ascenso del hombre en el ejercicio realista de sus virtudes.

Un ejemplo baste: hacia 1953, cuatro de cada cien niños en edad escolar en los Estados Unidos asistían a la escuela provenientes de matrimonios desechos, ya fuera por el divorcio, la deserción

o la cárcel de uno de los cónyuges (y generalmente por parte del hombre).

Un prominente sociólogo católico, y además senador por el Partido Demócrata, Patrick Moynihan, exhortó al gobierno presidido por Dwight Eisenhower a fomentar legislación en favor de esas madres “solteras”. Y éticamente parecía que le asistía toda la razón. Porque los niños procedentes de hogares desechos resultaban menos capaces de competir en la escuela y más tarde en el mundo del trabajo, con los que provenían de hogares integrados, es decir, en los que cohabitaban pública y legalmente padre y madre.

Entonces, el eco de tal propuesta resultó en la demanda por la creación de numerosos programas sociales de apoyo y de subsidios económicos a las familias monoparentales, los “*Food stamps*” por ejemplo, o los “*Day care centers*” de todos conocidos, y por muchas otras sociedades contemporáneas imitados. ¿Qué cristiano podría objetar a tal despliegue colectivo de buena voluntad?

Pero la realidad se evidenció con los años muy diferentes. Las mujeres solas empezaron a aceptar a escondidas parejas irregulares (es decir, no matrimoniadas), que se escondían irresponsablemente de los inspectores de las agencias estatales que les suministraban esas ayudas gratuitas o sea, siempre pagadas por otros a través de los múltiples impuestos que sí pagaban los demás.

Así las cosas, medio siglo después, el número de hogares monoparentales se ha multiplicado dramáticamente, como también el número de madres solteras con parejas sucesivas ocultas ante el fisco, que de hecho se aprovechaban de la generosidad **forzada y a ciegas** de los demás. Su número, creció de un 4% del total de las familias a casi un 50% de las mismas a principios del siglo XXI. ¿Es esta una “caridad” sensata en el sentido literal del Evangelio?

El magisterio eclesiástico tiene la palabra.

En cuanto a mí, sobre este tema, me basta la parábola tan esclarecedora de los talentos (Mateo 25:14-30), que, en mi opinión, nos puede servir de mejor guía para entender la responsabilidad moral de ayudar al prójimo tanto del menos como del más afortunado.

¹⁴ Porque el reino de los cielos es como un hombre que yéndose lejos, llamó a sus siervos y les entregó sus bienes. ¹⁵ A uno dio cinco talentos, y a otro dos, y a otro uno, a cada uno conforme a su capacidad; y luego se fue lejos. ¹⁶ Y el que había recibido cinco talentos fue y negoció con ellos, y ganó otros cinco talentos. ¹⁷ Asimismo el que había recibido dos, ganó también otros dos. ¹⁸ Pero el que había recibido uno fue y cavó en la tierra, y escondió el dinero de su señor. ¹⁹ Después de

mucho tiempo vino el señor de aquellos siervos, y arregló cuentas con ellos. ²⁰ Y llegando el que había recibido cinco talentos, trajo otros cinco talentos, diciendo: Señor, cinco talentos me entregaste; aquí tienes, he ganado otros cinco talentos sobre ellos. ²¹ Y su señor le dijo: Bien, buen siervo y fiel; sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré; entra en el gozo de tu señor. ²² Llegando también el que había recibido dos talentos, dijo: Señor, dos talentos me entregaste; aquí tienes, he ganado otros dos talentos sobre ellos. ²³ Su señor le dijo: Bien, buen siervo y fiel; sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré; entra en el gozo de tu señor. ²⁴ Pero llegando también el que había recibido un talento, dijo: Señor, te conocía que eres hombre duro, que siegas donde no sembraste y recoges donde no esparciste; ²⁵ por lo cual tuve miedo, y fui y escondí tu talento en la tierra; aquí tienes lo que es tuyo. ²⁶ Respondiendo su señor, le dijo: Siervo malo y negligente, sabías que siego donde no sembré, y que recojo donde no esparcí. ²⁷ Por tanto, debías haber dado mi dinero a los banqueros, y al venir yo, hubiera recibido lo que es mío con los intereses. ²⁸ Quitadle, pues, el talento, y dadlo al que tiene diez talentos. ²⁹ Porque al que tiene, le será dado, y tendrá más; y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado. ³⁰ Y al siervo inútil echadle en las tinieblas de afuera; allí será el lloro y el crujir de dientes.

De lo que deduzco que todo humano bien nacido ha de hacer durante toda su vida un último cálculo adicional: el de asegurarse en la medida de sus posibilidades con el sudor propio el pan de cada día para sí y los suyos (Génesis 3,19).

Y este pudiera ser el mandato social definitivo para la conciencia de cada cual.

Un punto muy especial entre los ya citados, el principio del destino universal de todos los bienes y recursos de este planeta, creo que merece por mi parte una mención anecdótica adicional. Hacia 1988 fui invitado por la Cámara de Comercio de San Salvador a dictar una conferencia cuyo título, reconozco, fue deliberadamente provocativo: “El lucro, la mejor herramienta para satisfacer las demandas del mensaje social del Evangelio”. El Padre Ignacio Ellacuría S.J., Rector de la Universidad Centroamericana (UCA) “Simeón Cañas”, muy lamentablemente asesinado un año después, publicó un comentario a ese título que concluía, en alusión a mi persona que: “quién afirmase tal encabezamiento nunca había leído la Biblia”.

El no asistió a mi conferencia pero se sintió lo suficientemente escandalizado como para comentar negativamente ese encabezado en cuanto buen teólogo de la liberación.

Y yo creo entender por qué. El movimiento de la Teología de la Liberación que salió a la luz pública en 1970 con el libro de ese mismo título escrito por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, tuvo sus raíces más remotas en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, a principios de la década de los cincuenta del siglo pasado. El Cardenal-Arzbispo de la correspondiente jurisdicción eclesiástica, Malinas, Leo Joseph Suenens, llevó consigo algunas de esas ideas de Lovaina al II Concilio Vaticano (1963-1965), ya bajo el pontificado de Paulo VI, sucesor del Papa Juan XXIII quien lo había convocado.

El Papa Pablo VI (1963-1978) fue un sacerdote profundamente piadoso y muy culto, pero también un entusiasta francófilo, amigo personal de Jean Guitton y Jacques Maritain, entre otros muchos ilustres pensadores católicos de la órbita francófona, sobre todo de la Nouvelle Theologie. Creo que a su influencia intelectual sobre el Papa Pablo VI podía ser atribuible el sesgo socialistoide y entonces muy políticamente correcto de su encíclica de 1967 *Populorum Progressio*, tras cuya publicación al año siguiente se hizo personalmente presente al Sínodo Latinoamericano en Medellín, Colombia, el CELAM, donde se elevó por primera vez oficialmente dentro de la Doctrina Pastoral del Magisterio Eclesiástico “la opción preferencial por los pobres”. Lo que creo que fue determinante para la condena pública de mi persona que hizo el ingenioso Ignacio Ellacuría de aquella presentación mía ante la Cámara de Comercio salvadoreña.

Han pasado muchos años desde entonces, y no me arrepiento de aquella ponencia. Pues este se ha constituido en mi frente de batalla permanente al interno de los movimientos sociales inspirados en la doctrina del magisterio eclesiástico por algo ya más de medio siglo.

Reconozco la rectitud moral de la mayoría de los proponentes de esa línea izquierdizante dentro de la pastoral de la Iglesia católica, pero, sin embargo, en lo absoluto la he compartido ni la compartiré. Más bien la he referido siempre al desconocimiento casi universal entre el clero católico contemporáneo de los principios y de la ética del libre mercado **competitivo**, sobre el cual yo empecé a instruirme con el estudio económico del economista luterano Wilhelm Schoeck.

Este punto lo considero clave. Porque en casi todos los seminarios para la formación del clero y de las congregaciones religiosas de la Iglesia, he sido testigo presencial de que no se enseñan verdades tan elementales como la eficacia de la oferta y la demanda, la libre

fijación de los precios, la trascendencia decisiva de los contratos, y del ahorro conducente a la formación de todo capital, incluido, por supuesto, el del lucro honestamente obtenido que lo ha de preceder. Esa debilidad en la formación eclesiástica ha hecho que la pastoral católica haya tenido que acudir a otras visiones del mercado poco o nada cristianas –como la de la dialéctica hegeliana– para querer solucionar infructuosamente por lo demás, los profundos y dolorosos problemas económicos de *toda* sociedad humana.

Y dentro de este marco todavía incluyo lo sostenido por mí en este escrito. Es más, sobre este elemental principio *económico* de bienes *espirituales*, no monetarios, también se constituyeron las órdenes mendicantes de dominicos y franciscano, por ejemplo, a principios del siglo XIII. Porque a lo que aspiraban sus santos fundadores, Santo Domingo de Guzmán o San Francisco de Asís, era mejorar la calidad de la oferta de los bienes espirituales evangélicos, y para ello soñaron con un clero oferente de los mismos de mejor calidad que el clero secular de aquel entonces, pues se verían obligados a vivir de la caridad de quienes *demandaban* esos mismos bienes, es decir, el pueblo llano urgidos de una vida sacramental que les portara la gracia divina.

Otra observación querría añadir aquí: el riesgo moral del *abuso* de la caridad ajena por el beneficiado de la misma hoy se ha trasladado al tema importantísimo de la moderna legislación *laboral* que universalmente se espera de todo Estado Nacional. Antes los poderosos abusaban de su mano de obra informalmente; hoy, a la inversa, aquellos otrora débiles formalmente abusan de los “poderosos”. Digamos los sindicalistas, los activistas pro derechos humanos, los defensores de supuestas víctimas de la injusticia social, los defensores a ultranza del medio ambiente, etcétera, etcétera.

Más aun, es ése otro punto más que creo olvidado por la magnífica doctrina social del magisterio eclesiástico...

Notas

- 1 Este texto fue presentado por el autor en el XI Congreso Internacional de Filosofía de la Universidad Rafael Landívar en la Ciudad de Guatemala, el 18 de octubre de 2017.
- 2 Arrow, Kenneth, Hervé Raynaud, *Social Choice and Multicriterion*

Decision-Making (London: MIT Press, 1986). Cp. Arrow, Kenneth Joseph, Raynaud, Hervé. *Opciones sociales y toma de decisiones mediante criterios multiples* (Madrid: Alianza Editorial, 1989); Arrow, Kenneth, *Social Choice and Justice* (Massachusetts: Harvard University Press, 1983), Arrow, Kenneth, *The economics of information* (Massachusetts: Harvard University Press, 1984), Arrow, Kenneth, Arrow, Kenneth, *Individual Choice under Certainty and Uncertainty*, John Wiley and Sons, 1984.

- 3 Walter P. Heller, Ross M. Starr, David A. Starrett, *Uncertainty, Information, and Communication: Essays in Honor of Kenneth J. Arrow* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 25.

ACCIÓN HUMANA: DEL DESARROLLO ECONÓMICO AL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL

Cecilia G. de Vázquez Ger¹

Introducción

Hace unos años recibí una invitación para participar en un encuentro con jóvenes donde me proponían hablar de *Acción Humana* como fundamento del Desarrollo Económico”. Me sorprendió el nombre ya que las dos primeras palabras, son las mismas que aparecen en el título de un libro que respeto profundamente, y que guardo con especial cariño: El tratado de Economía del gran pensador austriaco Ludwig von Mises, *La acción humana*. A dicho texto le debo hoy haber aprendido a mirar el orden socioeconómico de un modo tan diferente a como lo había hecho en la universidad. Además este libro fue el puente de diálogo con otro mundo de intereses que me acompañaban en aquella época, y que definirían otro norte al que me dedicaría de diferentes maneras hasta la actualidad.

En ese tiempo yo era joven e idealista. Creía que la Economía era una ciencia humana por excelencia, y que al estudiarla, entraría en contacto con el mundo del saber acerca de cómo funciona el universo de los bienes y servicios que nos rodean, y cuál es el orden social que está detrás, tan concreto y tan abstracto a la vez. Mucha fue mi desilusión cuando, con el paso del tiempo, me fui encontrando con una carrera universitaria llena de números, ecuaciones, curvas y rectas, derivadas, curvas de indiferencias o fronteras de producción, utilidades marginales y cantidad de

conceptos que pretenden explicarnos cómo funciona un modelo llamado competencia perfecta con un hombre extraño denominado *homo oeconomicus*.

¿Dónde está la persona que yo conozco en medio de este enjambre de modelos?; ¿dónde está la acción humana que yo quiero comprender, hacedora de una realidad tan compleja y hasta mágica que hace que el mundo sea lo que es?, solía preguntarme. Como estudiante sin respuestas, no comprendía; pero otros no tan jóvenes, tampoco. Tuve la bendición de encontrarme con este libro que cambió mi vida de manera radical, y que daría algunas certezas a mi búsqueda. La *Acción Humana* de Mises es un tratado de economía humana, con seres humanos reales, en un mundo real, donde ya no había curvas o ecuaciones para confundirme, sino una brillante lógica deductiva, que me invitaría a descubrir una ciencia tan humana como yo misma, cuyo inicio es precisamente, la acción humana de un yo, y su fin, la acción humana de un tú. Un mundo infinito se abría para mí, infinito hacia lo profundo del ser humano e infinito hacia lo más lejano del ser humano. Así fue como conocí la ciencia de la acción humana llamada praxeología la que me guiaría a esa nueva economía por la que transitar si anhelamos el desarrollo humano integral.

En los párrafos que siguen, traeré parte de aquella conferencia que buscaba entablar una relación entre la acción humana y el desarrollo económico, y que me permitió arribar a un nuevo título que es el que lleva este artículo: *Acción Humana: Del desarrollo económico al Desarrollo Humano Integral*".

¿Qué es la Praxeología?

La praxeología es el estudio de la acción humana desde una perspectiva de las tantas posibles: las implicancias formales que surgen al describirla como el paso de una situación menos satisfactoria a otra de más satisfacción.

Pero, ¿qué cosa puede surgir con esta descripción que no sea más que algo tan evidente como esto mismo? Ciertamente esto nos ubica en el plano de la filosofía, y nos explica cómo la economía a la que nos lleva la praxeología, es pura filosofía económica, humanística, y sorprendentemente predictiva en gran medida, pero predictiva no porque puede hacer pronósticos, sino porque puede avizorar las consecuencias de la acción en el proceso de mercado. Esta es una tarea muy difícil, que llevó al genio de Mises

a poner los fundamentos de la epistemología de la economía según la entiende la Escuela Austriaca de Economía.

Intentaré ser breve ya que no es mi idea hacer un desarrollo de la filosofía de la Escuela Austriaca de Economía, sin embargo, sostengo que para poder hablar del desarrollo económico de una sociedad, para poder comprender qué es lo que hace que las sociedades puedan evolucionar de estadios de pobreza y retraso, hacia estadios de riqueza, auge, y florecimiento y lograr el tan ansiado desarrollo humano integral, es condición *sine qua non*, contar con lo que conocemos como economía de mercado, un derivado de la praxeología.

Economía de mercado

Ahora bien, para estimular la economía de mercado, debemos promover los marcos institucionales políticos, jurídicos y financieros, indispensables para el fluir *natural* del proceso económico. Éstos nada tienen que ver con los mecanismos de ajuste automático o manos invisibles mecánicas, tales como la democracia constitucional que avala el Estado de derecho, la propiedad privada, la igualdad ante la ley, un gobierno con poderes limitados, etc. Se trata de todo aquello que permite el Bien Común, que no es ni más ni menos que el conjunto de instituciones formales e informales orientadas a que cada persona en una sociedad tenga acceso a la libertad, la propiedad y la felicidad que implican y resultan en el respeto de la dignidad como persona de cada ser humano.

La defensa de la economía de mercado puede realizarse desde diferentes perspectivas, incluso desde el punto de vista de los resultados alcanzados por aquellos países que tuvieron experiencia de mercado y crecieron por ello. Sin embargo, encontramos que una defensa de la economía de mercado como causa indefectible del progreso social, debe hacerse desde sus fundamentos más profundos, de modo tal que quede fuertemente vinculada con un núcleo central, difícil de cuestionar cuando la misma ciencia lo define como tal, núcleo central.

Para la Escuela Austriaca, la economía es una parte de la praxeología, la cual es la ciencia que estudia la acción humana en general. La economía es la ciencia que estudia la acción humana al igual que la praxeología, pero aplicada al fenómeno del mercado, esto es, al mundo de la intersubjetividad de los intercambios,

cuya principal institución es la economía de mercado con todo el cúmulo de otras instituciones que la componen.

El método que usa la ciencia económica, según la Escuela Austriaca de Economía, es un razonamiento lógico deductivo. Éste permite inferir los primeros principios de las leyes económicas que irán conformando el cuerpo de la teoría económica, que estas leyes tendrán carácter universal, válidas para todo lugar y tiempo liberando a la ciencia económica de manejos políticos o situaciones circunstanciales.

Esto nos ubica en un escenario fenomenal: si la economía de mercado es causa del progreso y desarrollo económico, y su defensa pasa por sus fundamentos, la eximimos de una ideologización llena de prejuicios a la que está aún hoy expuesta, y la presentamos como lo que es desde sus raíces: el emergente de la acción humana en relación al mundo de los intercambios.

Ahora bien, llegados a este punto y por razones de tiempo, dando grandes saltos en la explicación pertinente, lo que pasará a hacer es solamente mencionar algo sobre la fundamentación de la acción humana según Mises. Se trató de un pensador no creyente, con una visión filosófica, antropológica y metafísica como es Santo Tomás. Citando la tesis doctoral del profesor argentino, Gabriel Zanotti, con el objeto de dar fundamentos absolutamente cristianos al axioma central de la ciencia de la acción humana de la que surge la economía, y el mercado como su principal institución.

El objetivo de este trabajo fue el de tender un diálogo entre una ciencia cuyo axioma central es la acción humana en la praxeología, y otro donde la acción humana es el teorema a demostrar, explicado desde la riqueza del herramental tomista en lo referente a la conducta finalista del hombre, su proceso de selección de medios que conducen a fines, en presencia del libre albedrío y un aditamento muy importante: en presencia de un conocimiento que es disperso, lo cual nos ubica en un entorno de incertidumbre tolerable y de acuerdo con la vida humana. Esto en definitiva, significa incorporar una *filosofía cristiana* como sustrato desde donde comprender la naturaleza de la acción humana, como gestora de los primeros principios de la vida económica, y *por tanto universalizar esos principios y sus implicancias*. Esto, finalmente, nos habilita a fortalecer el carácter universal de la economía de mercado.

La praxeología contiene la noción de economización como algo propio a la acción humana y es precisamente allí donde comienza la ciencia económica.

Y también en ese núcleo central está la noción de error dada la limitación del conocimiento y por tanto de dispersión. La incertidumbre, pues se trata de acciones libres de otras personas con las que interactuamos. También se mueve parcialmente en la ignorancia de lo que no se sabe que no se sabe, además de lo que se sabe que no se sabe.

Dadas todas estas características, es que la conducta humana está abierta a un proceso de descubrimiento permanente en relación al presente y el futuro. Proceso que, según señala el profesor Zanotti, está guiado por una “intuición conjetural” de la inteligencia humana, como experiencias de prueba y error, apoyada en una capacidad de la inteligencia de estar alerta. El llamado “estar abierto frente a lo que se ignora que se ignora”, motor esencial de la acción empresarial en el mercado.

La economía de mercado y la antropología cristiana

Han pasado más de dos siglos desde que Adam Smith publicara sus grandes obras vinculadas con la sistematización de la economía, primero su libro sobre ética, *La teoría de los sentimientos morales* y luego, *Investigación acerca de las Causas de la Riqueza de las Naciones*, y de todo el avance que tuvo la ciencia económica para constituirse como tal a lo largo de los siglos XIX y XX.

La riqueza de la economía para comprender el fenómeno del intercambio, la teoría subjetiva del valor, la escasez y el crecimiento es enorme. Sin embargo, actualmente el principal hallazgo como es reconocer la potencialidad de la economía de mercado, sigue siendo depositario de críticas fuertísimas muy negativas, que impiden que quienes tienen el poder para hacerlo, los gobiernos y los pueblos que los eligen, reconozcan en ella al único sistema capaz de sacar al hombre de la pobreza y elevar el nivel de vida material y espiritual de las sociedades.

El problema no se presenta sólo desde el punto de vista técnico: esta es la institución adecuada. Se le suman críticas de tipo moral, al asociarla a tendencias personales y sociales como **el consumismo, el individualismo, el egoísmo, el derroche, el materialismo, la destrucción, el alejamiento de Dios, el endiosamiento del hombre, y lo peor de todo: causa de la riqueza de unos y de la pobreza de otros, la mal llamada “economía de suma cero”**. En síntesis, un grupo de actitudes no cristianas, que la convierten

es un sistema anticristiano, materialista por excelencia. Si esto fuera así, estaríamos en un grave problema.

Como cristianos nos interesa confirmar que la naturaleza de las instituciones sociales no sean contrarias a los principios morales que nacen de nuestra fe. Para lo cual, la gran pregunta a hacerse es:

¿Cuál es la antropología subyacente a la economía de mercado?, o dicho de otra manera: ¿es la antropología cristiana compatible con la economía de mercado?

Vuelvo a aclarar que el análisis económico al que nos referimos en toda esta exposición, refiere siempre a los principios de economía según la Escuela Austriaca. Es desde esta tradición que se propone un análisis que busca explicar que no hay contradicción entre los principios de una antropología cristiana y los principios de la teoría económica austriaca.

El análisis hecho por el profesor Gabriel Zanotti fundamenta la acción humana en Santo Tomás y en la praxeología de Mises, y de allí emerge el núcleo central de la teoría económica con todas sus leyes. Pero además, a la hora de avanzar hacia el desarrollo de la ciencia económica, es necesario agregar algunas cosas al núcleo central de la ciencia de la praxeología, aporte esencial del trabajo del mencionado autor. Es aquí donde la cristiana, cristiana desde la riqueza de su concepción de la persona humana, nos brinda fundamentos para formular estas premisas adicionales:

1. la existencia de conocimiento limitado y conocimiento disperso compensado por la *alertness* general y empresarial;
2. la conducta maximizadora como hipótesis emergente de cierta racionalidad frente a la escasez;
3. la cooperación social, como fruto de una naturaleza social del hombre;
4. la división del trabajo como fruto de todo lo anterior;
5. la libertad como condición *sine qua non* en la vida social, como emergente del libre albedrío de la persona humana en cuna cristiana.

En este contexto, contamos con las condiciones para armar el cuerpo de la teoría económica con todas sus leyes que nos describirán cómo es el proceso de mercado y el funcionamiento de una economía como la que surge de estas circunstancias.

Valores como la confianza, la palabra, el contrato, la justicia, la mirada sobre el otro, la capacidad de espera, el *self constraint*,

el trabajo en los valores, son emergentes de esta visión cristiana del hombre. Así es como antropología cristiana y economía de mercado no encontrarán contradicción desde sus principios, sino compatibilidad y complementariedad.

Cuando se estudia la economía de mercado, se debe tener muy presente un concepto: el otro. *Toda acción económica que pretenda ser “exitosa” debe necesariamente estar orientada hacia un otro, y más específicamente hacia las necesidades de los otros, y en este sentido, más allá de la intencionalidad que haya en la acción de cada uno, el mercado “obliga” al bien del otro en la medida en que obliga a satisfacer carencias.* Interpretar esto es clave para arriarnos a comprender esta característica esencial del mercado: la dependencia propia de los procesos donde lo intersubjetivo es la clave.

Más allá de que haya amor u odio en el corazón de quienes llevan productos o de quienes los compran, este encuentro requiere que la actitud de la oferta esté siempre orientada a descubrir a su potencial demanda. **Repito: el éxito de unos depende de satisfacer necesidades de otros, por tanto, de cubrir carencias. Esto es lo que describe la metafísica de santo Tomás y la praxeología de Mises, según lo explica el profesor Zanotti en sus obras vinculadas a estos temas.** Y además, este es el modo como Adam Smith y la tradición escocesa explican, que este movimiento de ir tras el propio interés implica necesariamente colmar el interés del otro. Pero curiosamente es un modo de hacerlo que nos mueve del ámbito de lo sentimental o incluso de lo ético, y nos ubica en el ámbito de lo institucional, y así, más allá de la bondad o maldad de una persona, la leche y la manteca llegarán a las góndolas para que la gente las adquiera y se alimente. Esto es un círculo virtuoso por excelencia, que en la medida que se respeten las condiciones antes mencionadas, permite que la vida en sociedad sea de cooperación y progreso.

Este es el mundo de la creatividad que permite que lo mejor fluya y las acciones de los empresarios y productores se orienten a producir aquellos bienes prioritarios para la gente, ordenando la vida económica en función de este principio y guiados a su vez por este principio: las prioridades las propone la gente y los recursos se asignan de acuerdo a estas prioridades.

Esto se produce porque la economía de mercado cuenta con un sistema de comunicación único: el sistema de precios, que se ocupa de hacer circular la información necesaria, y traducir las acciones intersubjetivas que son acciones de intercambio, en

precios. Es un mundo que decodifica todo el tiempo señales para la producción.

Ahora bien, quienes dudan de este sistema de comunicación social por excelencia, porque desconfían de las bondades del mismo, proponen sistemas de intervención política y económica, apoyados en una visión dirigista y constructivista de la sociedad. Acá es donde empieza el problema para una comunidad que busca crecer y producir desde la gente y para la gente, desde abajo hacia arriba, desde el conocimiento disperso hacia la coordinación a la vez que requiere del desafío de orientarse hacia la virtud para que la libertad genere los mejores frutos dentro del proceso social.

La acción humana y el desarrollo económico desde sus fundamentos: el círculo virtuoso ahorro-inversión

En esta última parte, vamos a referirnos a la descripción de la acción humana en relación a las leyes que definen el proceso de acumulación y constituyen la causa primera de la generación de riqueza: *el ahorro, la inversión*, la relación intertemporal, la preferencia temporal, la tasa de interés y *la estructura intertemporal como horizonte* donde se inserta la acción económica como proceso de elección entre el presente y el mañana y las implicancias a lo que esto conduce en términos de capitalizar la economía y generar condiciones económicas superadoras de la pobreza y generadoras de riqueza.

¿Cuáles son las causas más directas que llevan a una sociedad a generar desarrollo económico sustentable, a partir de la acción humana en condiciones de libre mercado según lo hemos expuesto?

La primera implicancia que inferimos al describir la acción, nos lleva al fenómeno de la escasez, que nos ubica en una situación inicial de limitación y restricción que la persona debe enfrentar en relación consigo misma y su entorno. Es esa escasez tan connatural a la vida humana, la que nos exige el tener que elegir y por tanto valorar, haciendo de toda acción humana un acto valorativo, lo cual también surge como implicancia.

El problema del desarrollo económico implica necesariamente creación de riqueza de modo sustentable, y por tanto decisiones sobre los bienes, o sea, propiedad privada.

Es a partir de este escenario que desde la economía podemos afirmar con certeza, que la propiedad privada es una condición

necesaria para la creación de riqueza, y por tanto para evolucionar desde la pobreza a estadios de mayor riqueza.

Ahora entonces, ¿dónde comienza todo? Pues bien, todo tiene su origen en el interior de cada ser humano que debe hacer una elección entre dos situaciones ubicadas en el tiempo; me refiero al consumo y el ahorro. Lo primero es una experiencia que implica preferir en el presente ciertas necesidades humanas, las que fueren, y orientar los recursos en esa dirección; lo segundo significa elegir la postergación del hoy, para una satisfacción de necesidades en el mañana. La persona deberá someterse a una valoración intertemporal, con la que da inicio al círculo virtuoso del ahorro y la inversión.

Toda acción humana que se traduce en un acto de ahorro, implica, en condiciones institucionales adecuadas obviamente, sumar activos al sistema productivo presente, orientado a producir para el futuro, esto es, a cubrir necesidades de consumo futuras, a través de otra acción humana llamada inversión.

El ahorro y la inversión son acciones humanas realizadas por personas diferentes, que funcionan como opuestos complementarios, las cuales, en condiciones institucionales adecuadas, generarán coordinación económica, esto es encuentro de expectativas de agentes que tienen diferentes valoraciones que se necesitan entre sí. La repetición de esta relación entre los miles de agentes que actúan, colabora en el desarrollo de diferentes mercados, y en el más importante fenómeno económico: la acumulación de capital necesaria para aumentar la productividad de la economía y por tanto la creación de riqueza.

Nos gustaría vincular esto con las ideas que hemos explicado en párrafos anteriores. Este proceso es esencialmente antropológico en el sentido que supone que el hombre desarrolla una experiencia que surge del interior de sí mismo, cuando este se vincula ética y culturalmente consigo mismo y su descendencia en una relación intertemporal, especialmente alentada por hábitos familiares e institucionales, capaces de cultivarlos, y que al plasmarse en los procesos sociales y económicos, afectan toda la realidad de una sociedad.

El ahorro es siempre abstención de algún consumo presente que otros demandarán hoy para destinar a la producción de los llamados bienes de capital, hacedores finales de más bienes de consumo en el futuro. Son las máquinas y herramientas que producirán en menos tiempo más bienes a precios accesibles para más personas.

¿Cómo sigue la historia? El ahorro se expresa en dinero que al ingresar al mercado de capitales afecta la tasa de interés, en condiciones de mercados libres, esto es, mercados en donde la tasa de interés exprese ni más ni menos que la valoración subjetiva intertemporal de las personas, llamada preferencia temporal.

Este proceso es lo que permite que la producción se oriente hacia estadios más alejados. *He aquí la inversión, esa otra cara del ahorro productivo que genera el círculo virtuoso de la economía: más ahorro, más inversión, menores tasas de interés, mayor horizonte temporal, más bienestar futuro, proyectos de largo plazo.*

Me gustaría detenerme un instante en este punto: de qué manera, una conducta tan vinculada con una decisión económica, “ahorrar”, *nos conecta con el mañana haciéndonos partícipes del desarrollo sustentable, a la vez que responsables de nuestra descendencia y la de otros, nos enseña que de la privación presente, vendrá la abundancia futura.* En este contexto, *las personas profundizan aprendizajes de conductas personales, con implicancias sociales de altísimo valor, a la vez que calma tentaciones consumistas, muchas veces fruto de condiciones presentes altamente inciertas.*

La capitalización de la economía, lejos de dejar a las personas sin trabajo, genera un incremento en los salarios reales y por tanto una mejora en el nivel de vida de la gente. Estas son relaciones fundamentales de una economía sana y sencilla de comprender; conceptos que deben formar parte de la cultura económica de una comunidad que elige y delega en sus gobernantes tantas decisiones.

El ciudadano de la calle demanda fuentes de financiamiento tanto personales como sociales; es una demanda no sólo lícita, sino indispensable a la que debe dar respuesta la economía. Pero esto es posible cuando existen canales genuinos a tal fin, o sea mercados financieros sanos, que por sobre todo, ejerzan la esencial tarea de acercar el ahorro a la inversión que finalmente se traduzca en la respuesta a la demanda de consumo final.

Así el crédito para la casa propia, un fenómeno social por excelencia que anima a las nuevas generaciones a la legítima autonomía, debe ser un emergente natural de las sociedades que cultivan y permiten la cultura del ahorro.

El ahorro genuino y el gusto que ello implica, se vinculan con una mirada sobre la familia, la descendencia, la responsabilidad de cada uno, por esos otros, los más cercanos que conocemos, y los más lejanos sobre los que nuestras decisiones de ahorro influyen profundamente. El ahorro acompaña el desarrollo de hábitos que alejan la ansiedad desenfrenada por el hoy, expresada en un

consumismo materialista, y colabora en recuperar y descubrir una proyección personal indirecta en los procesos productivos, *como camino de una sana distribución de la riqueza.*

Pero todo esto es socialmente posible cuando la sociedad ofrece a la persona, las instituciones que lo permitan.

El análisis económico nos lleva nuevamente al tema de las instituciones, esto es, a tener en cuenta el conjunto de condiciones políticas, jurídicas, económicas, antropológicas, éticas y culturales, de largo plazo, instituciones estables, que conforman el marco de certidumbres mínimas e indispensables, aquella tierra fértil donde se produce el florecimiento, en el que anida la libertad económica.

Esta mirada de la acción humana nos abre a este riquísimo proceso antropológico, social, económico, político, cultural, ético y espiritual, que demanda tantas aristas de la vida humana individual y socialmente, que prepara el logro de uno de los mayores desafíos del hombre en sociedad: **el desarrollo humano integral**. Cuando hablemos de desarrollo económico, recordemos esta relación entre *acción humana* y desarrollo económico desde una perspectiva **crisiana** que nos conducirá de una manera más natural al tan ansiado **desarrollo humano integral**.

Notas

- 1 Este texto fue presentado por la autora en Areté Academy, una conferencia organizada por Alliance Defending Freedom, en Cancún, México en octubre de 2015. El título original de la conferencia fue “Human Action: The Rightful Role of Economic Development” y fue adaptado por la autora para ser publicado aquí.

Referencias

- Gregg Samuel (2015). *Fundamentos morales y económicos de la Economía de Mercado*. Buenos Aires: Biblioteca Instituto Acton.
- Mises L. von (1980). *Acción Humana*. Madrid: Unión Editorial.
- Termes R. (2001). *Antropología del Capitalismo*. Madrid: Rialp.
- Zanotti G. (2004). *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*. Tucumán: Unsta.
- Zanotti G. (2009). *La economía de la Acción Humana*. Madrid: Unión Editorial.

Zanotti G. (2010). *El método de la Economía Política*. Buenos Aires: Biblioteca Instituto Acton.

Zanotti G. (2016). *Antropología filosófica cristiana y economía de mercado*. Buenos Aires: Biblioteca Instituto Acton.

LA LABORIOSIDAD COMO UNA VIRTUD ESENCIALMENTE JUDEOCRISTIANA

Gabriel Zanotti

Introducción

Se ha expandido tanto la imagen del “espíritu protestante del capitalismo”¹, y de las virtudes asociadas generalmente al comercio (productividad, austeridad, sacrificio, puntualidad, frugalidad, cumplimiento de los contratos) como necesariamente relacionadas con una visión calvinista de la propia salvación, que se ha olvidado que la laboriosidad, la santificación personal por y en el trabajo, es un mandato del Génesis que no tiene que ver con la división entre protestantes y católicos. Hasta se podría decir que ese laicado activo que produce el protestantismo en el siglo XVI es un recordatorio al catolicismo de su propia tradición.

La cuestión del trabajo

Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza y los puso en el paraíso “para trabajar”². El cansancio y la fatiga del trabajo son una consecuencia del pecado original, no de ese mandato originario. Hay muy poco estudiado sobre en qué pudiera haber consistido ese trabajo antes del pecado³, o qué relación tendría ello con una eventual escasez, pero ello no debe hacer olvidar que el mandato inicial del cristianismo era el trabajo.

En ese sentido, “trabajo” podría significar algo universal: el llamado del Evangelio a todo ser humano a desarrollar sus talentos,

a ponerlos al servicio de Dios y del prójimo... O sea, el “trabajo de ser persona”⁴, la “visión y misión” de descubrir el centro del yo y desplegar sus alas.

Por supuesto, *in abstracto* esto incluye todas las vocaciones. Pero las circunstancias históricas posteriores a la caída del Imperio Romano de Occidente impulsaron una fuerte tendencia a que seguir los consejos evangélicos se identificaba con la vida monacal. La distinción entre trabajo manual e intelectual, en las circunstancias del medioevo, favoreció esa tendencia, y aun en el siglo XX, el libro de un gran pensador como Pieper, *El ocio y la vida intelectual* (Pieper, 1962) refuerza aún más la visión de que el catolicismo es afín a la contemplación, al ocio creador, favorable a la oración, al pensamiento, a la “fiesta” como celebración, mientras queda al capitalismo protestante el “neg-ocio”, la negación del ocio, y por ende el activismo, o sea Marta que se ocupa de muchas cosas mientras sólo una es la importante.

Vida laical y trabajo

Pero la *Lumen gentium*, al redefinir la teología del laicado, implica una visión más positiva del laico que está en el mundo. El laicado no es más el último furgón de cola del tren del cristianismo; no es más “el que no tiene vocación”, no es más el que se encuentra “trabajando porque no le quedó otra opción”, o porque no fue tan perfecto como para ser sacerdote o monje. El laicado es el llamado a estar en el mundo, es el llamado a santificar al mundo y santificarse en el mundo, por medio, precisamente, de la familia y el trabajo:

Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde. El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el

espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según los mandatos de la Iglesia. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida, por la irradiación de la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, de manera singular, a ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados, de tal modo que sin cesar se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor (LG, 31).

El Vaticano II también debe recordar que lo natural, lo no sacro, tiene un valor en sí mismo para el catolicismo, y no un mero esperar la vida eterna:

Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte" (GS, 36).

El texto se refiere a la ciencia, pero se puede aplicar perfectamente a la sana autonomía de lo natural en el ámbito del trabajo como santificación del mundo.

Por lo tanto, ese laicado activo, productivo, que se expande a partir de la Reforma, no es privativo de Lutero, sino que retrospectivamente se puede interpretar como un recordatorio de que la Providencia quiso dar al catolicismo sobre sus propias características. Claro que no es verdad la doctrina calvinista de la predestinación negativa absoluta, que dio como origen la búsqueda

del éxito comercial como signo de no haber caído en ella. Pero el laicado trabajando en el mundo, llevando adelante todas las actividades humanas seculares, como vocación y como llamado, es lo que debe ser propiamente en el catolicismo. Las circunstancias históricas son un *per-accidens*; lo doctrina es, en cambio, esencial.

Por lo tanto, no es verdad que el “neg-ocio” tenga un carácter negativo intrínseco respecto a la vida de oración del cristiano. Entre las muchas cosas que el cristiano está llamado a santificar y a santificarse, está la actividad comercial y empresarial, que no sólo se puede, sino que se debe (en el catolicismo) vivir santamente con las virtudes que le son propias, nombradas al principio. Que esto haya sido poco trabajado hasta el momento⁵ muestra que aún el Vaticano II no ha hecho carne luego de siglos de desbalance espiritual.

A su vez, no hay contraposición entre Marta y María: porque si alguien se ocupa de lo principal, o sea de la esencia de su yo (Zanotti, 2009), y lo descubre, las alas de su propio ser se despliegan. El “hacer” es un despliegue del ser; cuando no es un escapismo o una alienación. Hay Marta cuando hay María.

La importancia de *Sollicitudo rei socialis*

En este sentido, uno de los documentos del magisterio católico más importantes sobre esta cuestión es la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II. En efecto, dice allí el pontífice:

“...La historia del género humano, descrita en la Sagrada Escritura, incluso después de la caída en el pecado, es una historia de *continuas realizaciones* que, aunque puestas siempre en crisis y en peligro por el pecado, se repiten, enriquecen y se difunden como respuesta a la vocación divina señalada desde el principio al hombre y a la mujer (cf. *Gén 1, 26-28*) y grabada en la imagen recibida por ellos. Es lógico concluir, al menos para quienes creen en la Palabra de Dios, que el «desarrollo» actual debe ser considerado como un momento de la historia iniciada en la creación y constantemente puesta en peligro por la infidelidad a la voluntad del Creador, sobre todo por la tentación de la idolatría, pero que corresponde fundamentalmente a las premisas iniciales. Quien quisiera renunciar a la *tarea, difícil pero exaltante*, de elevar la suerte de todo el hombre y de todos los hombres, bajo el pretexto del peso de la lucha y del esfuerzo incesante de superación, o incluso por la experiencia de la derrota y del retorno al punto de partida, faltaría a la voluntad de Dios Creador. Bajo este aspecto en la Encíclica *Laborem exercens*

me he referido a **la vocación del hombre al trabajo**, para subrayar el concepto de que siempre es él el protagonista del desarrollo. Más aún, **el mismo Señor Jesús, en la parábola de los talentos pone de relieve el trato severo reservado al que osó esconder el talento recibido**: «Siervo malo y perezoso, sabías que yo cosecho donde no sembré y recojo donde no esparcí (...) Quitadle, por tanto, su talento y dáselo al que tiene los diez talentos» (Mt 25, 26-28). **A nosotros, que recibimos los dones de Dios para hacerlos fructificar, nos toca «sembrar» y «recoger». Si no lo hacemos, se nos quitará incluso lo que tenemos.** Meditar sobre estas severas palabras nos ayudará a comprometernos más resueltamente en el *deber*, hoy urgente para todos, de cooperar en el desarrollo pleno de los demás: «¡desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres» (SRS, 29).

Estas palabras no son privativas de un protestantismo que ahora Juan Pablo II trata de alcanzar, sino de una consecuencia judeo-cristiana que estaba en potencia. El laicado protestante las pasa al acto y eso fue para el catolicismo *un recordatorio providencial de su propia espiritualidad*.

Culturas matutinas y vespertinas

Mariano Grondona sostiene (Grondona, 1999) que hay culturas que se podrían considerar “matutinas” en el sentido de que son “9 to 5”: lo más importante, en esas culturas, es el trabajo. Lo que sucede luego de las 5 pm no importa. En otras culturas, más “latinas y católicas”, lo importante sucede a partir de las 5 pm. Son “vespertinas”. El trabajo hay que hacerlo, sí, “no queda otra”. Pero la vida familiar, las reuniones con los amigos, son “lo” importante. El trabajo se toma verdaderamente como un castigo divino.

Alguien va a decir que no se puede generalizar así pero creo que Grondona no está recurriendo a un estudio empírico sino a un método hermenéutico: está señalando un horizonte de pre-comprensión. Los juegos de lenguaje corroboran esto. En Argentina, por ejemplo, la palabra “laburo” está dentro de un contexto de drama, de castigo, de pesada carga de la cual sólo “los ricos” pueden liberarse. Los tangos y las canciones populares lo ratifican.

En este sentido, hay una escena de la serie *The West Wing* (temporada 6, cap. 9), donde hay una expresión en inglés que tiene un juego de lenguaje casi incomprensible para algunas latitudes. El presidente tiene que cerrar un importante tratado comercial

con China y “casi” no puede hacerlo por su avanzada esclerosis múltiple. Debido a ésta cae en el baño del hotel y su esposa corre a ayudarlo. Casi desesperado, abrumado, le dice a su esposa: “*I can’t do the job Abby. I can’t do the job!*”.

Sintácticamente, parece fácil. Culturalmente es intraducible. “No puedo hacer el trabajo”, o “no puedo trabajar” es algo que “un presidente” en ciertos países latinoamericanos no diría nunca. Para un argentino, por ejemplo, un presidente no se levanta y dice “me voy a trabajar”. Eso lo dice “el que no tiene más remedio” que trabajar. Para un latinoamericano, un presidente no “trabaja”: es *presidente...*

Para un anglosajón, en cambio, el trabajo es algo cuasi-sagrado. No quiere decir esto que deba ser algo sagrado, pero que sea totalmente esencial en su vida, más allá del dinero, es algo esencial. Es verdaderamente su vocación, su misión, su ubicación social. Desde un punto de vista religioso, es lo que está llamado a hacer en la vida. Y por eso incluso un sacerdote puede decir, luego de un tiempo de no ejercer su sacerdocio, “*we are back in business*” con un sentido de “*business*” que de vuelta es intraducible a otras culturas.

Eso no es privativo de “lo protestante y anglosajón”. Lo ha sido *per accidens*, pero es esencialmente la visión judeo-cristiana del trabajo, de la vida y del mundo, que fue plasmada primero por el laicado protestante y recordada de ese modo al catolicismo que finalmente termina advirtiendo que es su propia espiritualidad. Costará mucho, desde luego, dar vuelta usos y costumbres de siglos, pero con la libertad religiosa, la laicidad del estado, la clara distinción entre jerarquía y y laicos ha pasado igual pasado igual y sucede igual. Lo histórico va y viene. Lo doctrinal es.

Conclusión

Lo que he enseñado siempre (dijo en su momento Escrivá de Balaguer, hoy San José María⁶) ,desde hace cuarenta años, es que todo trabajo humano honesto, intelectual o manual, debe ser realizado por el cristiano con la mayor perfección posible: con perfección humana (competencia profesional) y con perfección cristiana (por amor a la voluntad de Dios y en servicio de los hombres). Porque hecho así, ese trabajo humano, por humilde e insignificante que parezca la tarea, contribuye a ordenar cristianamente las realidades temporales, a manifestar su dimensión divina, y es asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación y de la

Redención del mundo: se eleva así el trabajo al orden de la gracia, se santifica, se convierte en obra de Dios, *operatio Dei, opus Dei* (Escrivá de Balaguer, 1986).

El trabajo bien hecho, la aplicación al trabajo, la concentración en el trabajo, el ofrecer el trabajo cotidiano a Dios y por ende al prójimo, debe ser parte de la praxis espiritual cotidiana de todo cristiano, sea cual fuera su estado y condición. Es un mandato del judeo-cristianismo y pertenece tanto a la tradición reformada como al corazón mismo del catolicismo.

Notas

- 1 Nos referimos a la clásica obra de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, edición de 2011.
- 2 Génesis, 15. Las traducciones varían: cultivar, cuidar. La vulgata dice "...ut operaretur et custodiret".
- 3 Santo Tomás se ocupó del tema en I, Q. 102, a. 3, pero dentro de sus circunstancias históricas.
- 4 He desarrollado el tema en Zanotti (2009)
- 5 Las excepciones son Novak (1981), Novak (1996) y Sirico (2000).
- 6 Es una lástima que Escrivá de Balaguer no sea más citado en los temas de teología del laicado, tal vez por este temor: que el lector crea que el que lo cita pertenece al Opus Dei. Yo lo cito sencillamente como un autor más, relevante en este tema.

Referencias

- Escrivá de Balaguer, J. (1986). *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*. Madrid: Rialp.
- Gronodona, M. (1999). *Las condiciones culturales del desarrollo económico*. Buenos Aires: Planeta.
- Novak, M. (1981). *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires: Tres Tiempos.
- Novak, M. (1996). *Business as a calling: Work and the examined life* (Trade paperback ed.). New York: Free Press.
- Pieper, J. (1962). *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp.

Sirico, R. (2000). The Entrepreneurial Vocation. *Markets and Morality*, 3(1), 1–21.

Zanotti, G. (2009). *Existencia humana y misterio de Dios*. Tucumán: UNSTA.

DEL TRABAJO FEMENINO EN UNA SOCIEDAD REALMENTE PRÓSPERA

Karen Cancinos¹

Una cría y un bebé

En el pensamiento occidental subyace la idea de que el trabajo dignifica, por ser una actividad privativa del ser humano. Los animales actúan mas no trabajan. La forma en que se organizan para acumular provisiones, cazar, migrar, responde al instinto natural. Una cría de león cazará cuando alcance la adultez: su naturaleza *determina* qué hará: su comportamiento es predecible.

No se sabe, en cambio, lo que un bebé de pocos meses hará cuando alcance la adultez. Tiene una naturaleza potencial, con capacidad de raciocinio, indagación e interioridad. Pero a diferencia de un cachorro de león, no todo en lo que se convierta dependerá solo de sus habilidades innatas: el bebé en cuestión crecerá en una particular cultura². Trabajará, no meramente actuará. En qué consista ese trabajo no está *determinado*, aunque sí se verá *influido* por una miríada de factores, tanto innatos (vocacionales) como adquiridos (societarios).

Una confusión peligrosa

De ahí que el trabajo sea una actividad privativa del hombre. De ahí también que nos “humanice” en el sentido de hacernos cooperativos en sociedad. Porque ningún trabajo se realiza en función propia. Una reflexión en primera persona: “mi vocación y aptitudes coinciden en tal oficio o profesión, así que la desempeño

para realizarme y, de paso, prosperar financieramente”, no anula el hecho de que vocación y aptitudes son puestas al servicio de los demás. En una isla desierta no existe posibilidad de realización profesional para un hipotético náufrago, porque no hay otros que consideren su trabajo como valioso.

Por eso el trabajo dignifica: lo que hacemos tiene *valor* para alguien. Usualmente la expresión de ese valor es monetaria³. Ahora bien, esa medida no es intercambiable con el valor de nuestra persona, es decir, con nuestra *valía* como seres humanos. *La dignidad de la que estamos revestidos no se puede tasar. En cambio, el valor de nuestra actividad en función de otros, sí.*

Es importante enfatizar esto porque en la actualidad cunde una confusión: la *valía* de la persona (dignidad, *categoría ontológica*) se ha equiparado con el valor de su actividad laboral (giro profesional, nivel salarial, *categorías económicas*). Advertir los peligros de esta confusión es el objetivo de este texto. Por ahora examinemos cómo la idea de que el trabajo dignifica se introdujo en el *ethos* de Occidente.

La dignificación del trabajo

A un romano educado del primer siglo de nuestra era, no se le hubiese ocurrido trabajar con sus manos o dedicarse al comercio. De hecho, lo que más molestaba a muchos de aquel culto surgido en Judea y que al principio confundieron con una secta seguidora de alguna religión oriental del misterio (Sunshine, 2009, p. 41), era que el grueso de los adeptos de Jesús estaba constituido por artesanos y pescadores. Era inaudito que trabajadores manuales pretendieran erigirse en pensadores y maestros (Aquilina y Papandrea, 2015, p. 77).

Y es que el trabajo manual era vulgar y denigrante, una actividad propia de gente de baja estofa o de esclavos. No se sabe con certeza cuántos esclavos había en la península itálica en los inicios del cristianismo, pero se estima que bajo la égida imperial romana un tercio de la población o había sido esclavizada, o había nacido esclava. Es verdad que algunos esclavos eventualmente podían comprar su libertad y que tenían algún grado de libertad de locomoción, pero por lo general sus vidas eran durísimas. No eran personas sino cosas, propiedad de alguien, y por ende podían ser violados, echados a la calle por vejez o enfermedad, vendidos como gladiadores al circo, apaleados o explotados en el trabajo

hasta la muerte. Era más barato comprar esclavos nuevos que mantener a los que ya se poseían en condiciones apropiadas para la labor, sobre todo agrícola y de construcción (Aquilina y Papandrea, 2015, pp. 80-82).

El cristianismo resultó un remezón de todo lo que en las sociedades paganas se sostenía como el orden natural de las cosas, y que pasaba por: a) un rígido orden estamental; b) la noción de “honor” en función de la adscripción social, que el cristianismo reemplazó por la de “dignidad” en función de la condición individual de hijo de Dios, y c) la idea de que el trabajo era apropiado solo para los inferiores de la sociedad.

El antecedente de la dignificación del trabajo

No todo el mundo precristiano era pagano, sin embargo. Los judíos tenían una perspectiva del trabajo diametralmente distinta de la pagana. Si el Señor había trabajado para crear el universo, ¿por qué ellos, su pueblo escogido, habían de hacer menos? La idea de que el trabajo es una labor de colaboración con el Creador no es cristiana sino judía, pero los primeros cristianos fueron judíos. De ahí que consideremos como uno de los fundamentos de Occidente a la herencia judeocristiana, no solo en cuanto al monoteísmo teológico sino también en otras ideas fundacionales de nuestra civilización, entre ellas la referida a lo que es el trabajo y lo que significa (Aquilina y Papandrea, 2015, p. 86).

Fue también en el pueblo judío en donde surgió la idea de un día de la semana dedicado al descanso, específicamente el sábado. A los romanos les parecía un signo de pereza: consideraban que el Sabbath judío era una extravagancia negligente. No es que fuesen muy industriosos; ya hemos subrayado su visión del trabajo manual y comercial. Pero hacer descansar a sus esclavos les parecía un desperdicio (Aquilina y Papandrea, 2015, p. 87).

Los judíos, sin embargo, observaban escrupulosamente el Sabbath no por razones de ocio o consideración hacia los esclavos, sino porque esa era su Ley (ver Éxodo 20: 8-11). El Sabbath judío siguió siendo observado por los cristianos, cambiando del último día de la semana (sábado) al primero (domingo). Pero los cristianos santificaron el día ya no solo para imitar el descanso que el Señor se había tomado después de la Creación (ver Génesis 2: 2-3), base de la prescripción judía, sino principalmente para celebrar el triunfo de Cristo sobre la muerte definitiva.

Pero al igual que los judíos, consideraron al trabajo ya no como signo vergonzoso de esclavitud o inferioridad social, sino como una forma de participación en la Creación, un unirse a Dios usando lo que Él les había conferido: manos, mente, fuerza, salud, aptitudes. Jesús había dado el ejemplo trabajando a las órdenes y bajo la guía de José el carpintero, su padre terrenal.

Ora et labora

Fue así como los cristianos comprendieron que trabajar era bueno para el alma. Pero también para el mundo en el que vivían. Los esclavos libertos, por ejemplo, prosperaron y hubo quienes llegaron a ser más ricos que sus antiguos amos, porque tenían el hábito de trabajar. La diferencia entre los libertos cristianos y los que no lo eran radicaba en sus motivaciones para laborar: los primeros lo hacían por y para Dios⁴.

En cuanto al ocio, los cristianos, como los judíos antes que ellos, lo consideraron un medio para rendir culto a Dios, no un fin en sí mismo. Los paganos, en cambio, veían en el ocio una virtud, pues solo podía enfrascarse en él quien fuese educado, noble, honorable. Pero el cristianismo acabó extendiéndose y para cuando Constantino lo descriminalizó en el año 313, trabajar ya no era una marca de denigración sino un signo de honra.

Eso representó un cambio en la concepción antropológica occidental: quien trabaja colabora con Dios en su obra creadora. Solo las personas pueden hacer eso: otros seres vivos también dan gloria al Creador, pero *siendo*, no *creando*. Por ende, la persona está revestida de una dignidad inconmensurable. Una gran diferencia con cómo se consideraba a los esclavos en las sociedades paganas: herramientas vivientes, útiles si producían y desechables en cuanto dejaran de hacerlo (Aquilina y Papandrea, 2015, p. 90).

En la actualidad cunde una idea neopagana: la *valía* de una persona está determinada por lo que produce o puede producir. A eso nos referíamos al hacer notar los peligros de confundir la *valía* de alguien con el *valor* tasable de su trabajo.

¿Qué peligros representa esta confusión? ¿Qué repercusiones tiene específicamente en cuanto al trabajo femenino? Veamos.

Una causa contemporánea

Se analizará una causa del feminismo contemporáneo: la “paridad”. Es decir, la igualdad entre hombres y mujeres en cuanto

a su incursión en ciertos campos laborales y su participación en rangos directivos⁵.

Este análisis será crítico de la paridad, por dos razones: la primera, por su punto de partida, que la vicia desde su origen con una visión materialista. La segunda, por las posibles consecuencias societarias que podría acarrear su efectiva implementación.

Decir *efectiva* implementación es decir *forzosa*. En este contexto, efectividad es uso de la coerción gubernamental, por medio de la imposición de legislación y políticas públicas.

1. Primera razón del análisis crítico de la paridad: su punto de partida

En la narrativa feminista, el trabajo femenino solo dignifica a las mujeres, uno, si se puede cuantificar. Y dos, si esa cuantificación es igualitaria con relación a la del trabajo masculino. Antes hagamos una observación importante: el término dignificación, en la narrativa de marras, ha sido sustituido por “empoderamiento”.

Parece algo sin mayor relevancia, pero la tiene: *dignificación* significa reconocimiento (y sugiere disposición para la defensa) de esa condición de cada persona por el hecho de ser persona. *Empoderamiento*, en cambio, denota algo distinto: obtención de poder. Pero, ¿se trata de obtener poder *para* algo o poder *sobre* algo? ¿Sobre qué? ¿O sobre quién?

No hay que perder de vista ese giro en el discurso, sutil solo en apariencia. Por ahora volvamos a las premisas de la paridad en el mundo laboral.

Premisa 1: el trabajo femenino solo empodera a las mujeres solo si es medible

“Cuando hombre y mujer trabajan ambos a tiempo completo y tienen un hijo, ella comienza a hacer el doble de trabajo doméstico que él, y el triple de cuidado infantil. Así que ella termina con dos o tres empleos, mientras que él tiene uno. ¿Quién de los dos deja el trabajo cuando un adulto tiene que estar en casa?”, se pregunta Sheryl Sandberg, la COO de Facebook, en una charla que brindó en la serie TED⁶. La respuesta es obvia, pero no por las razones que ella apunta y que los medios corean: “Las mujeres no creen en sí mismas”, “Como sociedad presionamos más a los niños que a las niñas para que tengan éxito”, etcétera.

Es verdad que en la misma charla Sandberg sostiene que el trabajo del hogar es arduo y que aboga por equiparlo en consideración a cualquier otro que se realice fuera de casa. Es verdad que reconoce que mantenerse en el mundo laboral a toda costa *no* es la mejor opción para *todas* las mujeres. Pero las concesiones que hace a la realidad (antropológica, biológica, sociológica) no obstan para que el meollo de su disertación sea la proposición de que el trabajo femenino “retador, gratificante”, el único que hace sentir a quien lo realiza que está “haciendo una diferencia”⁷ es el remunerado que se hace fuera de casa.

Pero no cualquier trabajo remunerado fuera de casa es retador, gratificante y edificante. Solo cierto tipo.

Premisa 2: el trabajo femenino solo empodera a las mujeres si su remuneración o visibilidad son igualitarias con relación a las del trabajo masculino

“De 190 jefes de estado, solo 9 son mujeres. De los congresistas del mundo, solo 13% son mujeres. En el vértice del mundo corporativo, el porcentaje es de alrededor 15 o 16%... incluso en el ámbito de las organizaciones no lucrativas, las mujeres en las directivas conforman solo el 20%... Pienso que un mundo en el cual las mujeres dirijan la mitad de los países y la mitad de las empresas sería un mundo mejor”⁸ (énfasis añadido).

Por cierto, en este 2017, siete años después de que diera la charla citada, Sandberg se ha mostrado muy decepcionada porque las cosas no han ido en la dirección que ella desearía: “Cuando publiqué Lean In [en 2013], había 19 mujeres dirigiendo países. Hoy son 11... Esas tendencias se mantendrán o empeorarán, a menos que hagamos una intervención seria”⁹.

Obsérvese que para Sandberg, como para quienes piensan como ella, un mundo “mejor” es un mundo equitativo pero selectivo. Equitativo en el sentido de paridad (mitad mujeres, mitad hombres). Selectivo en cuanto a dónde debe tener lugar esa paridad: convenientemente, en las cúpulas corporativas y en los gabinetes de la alta política. No se escucha una sola promotora de la paridad exigirla para tropas de milicia, minería, trenes de aseo urbanos o estiba de buques.

Hay que decir que esa selectividad es congruente con la sustitución que cierto feminismo ha hecho de “dignidad” por “empode-

ramiento”. Simple y llanamente, se trata de obtención de poder. Y no poder para algo¹⁰ sino poder sobre alguien¹¹. En otras palabras, la pasión pro mujeres del feminismo contemporáneo no es tal. Tan solo hay que escudriñar un poco para observar su verdadero cariz: las mujeres no valen por lo que *son*, sino por lo que *hacen*.

¿De dónde proviene el “vales según lo que haces”?

Es evidente que el discurso que promueve la participación equitativa de las mujeres en (ciertas) esferas laborales, es el que prevalece hoy. Lo suscribe y publicita el mainstream de Hollywood y la esfera política de todos los lados del espectro ideológico.

Lo que ya no resulta tan obvio es la proveniencia de tal discurso. Hemos de señalarla porque la labor académica requiere objetividad epistemológica, es decir, compromiso con la búsqueda de la verdad, de lo que es, no de lo que nos gustaría que fuera¹². Dicha labor incluye estudiar el origen de los fenómenos societarios actuales. Eso con dos objetivos bien definidos. Uno: comprenderlos mejor. Dos: proponer soluciones para atajarlos si erosionan la cooperación social, luego de explicar los porqués de esa erosión.

Sugiero que este es el caso del fenómeno analizado: la causa paritaria puede devenir en arremetida antisocial y liberticida.

Examinemos entonces su proveniencia.

Ese “vales según lo que haces”, idea que no se explicita pero que sí subyace en la causa paritaria, constituye un retroceso con relación a esa idea fundacional de Occidente de “vales porque eres persona”. Pero ¿dónde se origina ese retroceso? Sugiero que en la puesta en práctica del marxismo leninismo¹³.

El materialismo del constructo de Karl Marx se fundamenta en la idea de que lo que llamaba pertenencia de clase, determina los juicios de valor que cada uno emite sobre sí mismo, sobre los demás, sobre el mundo y el lugar de cada uno en él. En otras palabras, lo material determina lo inmaterial: si naces en la clase proletaria, proletarios serán tu escala de valores, tus apreciaciones, tus ideas, tu lógica. Lo mismo si naces en la alta burguesía¹⁴.

Así, *el materialismo dialéctico despojó a la persona humana de su dignidad ontológica*. Como hemos analizado, esta tiene raíz cristiana, y se fundamenta en la idea de que cada ser humano es igual a otro pues por filiación divina todos son hijos del mismo padre. Esa igualdad se sustenta en la naturaleza humana (racionalidad

y capacidad de interioridad), y en la libertad (acoger o rechazar el amor divino se deja al albedrío de cada uno). Por lo tanto, el determinismo (von Hayek, 1998, 106-107), sea científicista, fatalista, estamental, o filosófico como el materialismo marxista, al situarse en las antípodas del cristianismo mina la primacía de la dignidad de la persona.

Al despojar a la persona de su dignidad inherente, *el materialismo dialéctico contribuyó a disociar la economía de la ética, el derecho y la historia*. Si cultura e instituciones societarias se explican, erigen, modifican o destruyen en función de la “estructura” material en la cual se basan, lo que sigue lógicamente es un reduccionismo economicista¹⁵.

Esa estrechez reduccionista, que por cierto no solo ha permeado entre los adeptos del comunismo y algunas vertientes socialistas, sino también entre los promotores de ciertas corrientes liberales¹⁶, tiene una de sus expresiones más vociferantes en la causa paritaria. El tamaño de tu oficina, el monto de tu paga; el alcance de la compulsividad de las decisiones que tomes, las altas cotas que registre la métrica de tu visibilidad determinan cuán empoderada estás. *Tu valía no se reconoce en la esfera ontológica/antropológica por tu ser (persona de sexo femenino), sino que se mide en la esfera económica por tu tener (poder)*.

Vamos ahora a las consecuencias de la difusión e influencia del marxismo en el mundo, particularmente desde su puesta en práctica, y centrándonos en el tema que nos ocupa.

2. Segunda razón del análisis crítico de la paridad: sus consecuencias

Las promotoras de la paridad señalan a la desigualdad como siempre nociva. Y ciertamente lo es, si tal desigualdad es jurídica. Pero en Occidente este asunto ha fue zanjado. En nuestra civilización, la dignidad ontológica humana se ha traducido en igualdad ante la ley.

De manera que la denostada desigualdad entre hombres y mujeres en las altas esferas más bien constituye una disparidad. Las disparidades no son necesariamente perjudiciales, pero cuando malentendemos la lógica de la cooperación social y, al mismo tiempo, estamos en posición de influir en la opinión pública, la legislación o las políticas de gobierno, más que promotores del bien común nos convertimos en piedras de tropiezo.

Veamos por qué.

2.1. Desde una perspectiva jurídica: la paridad equipara “distinción” con “exclusión”

Un punto importante que debemos comprender es que disparidad, prejuicio, sesgo, discriminación y exclusión no son sinónimos, y por lo tanto es erróneo usarlos como términos intercambiables (Sowell, 2015, Cap. 1).

La disparidad en el número de hombres y mujeres que se desempeñan en altas esferas es un dato de la realidad, que se explica a partir también de la realidad de la vida. Las mujeres tienden a elegir profesiones y oficios, y a encauzar sus carreras en vías que sean compatibles con la fundación y crianza de una familia. Eso significa que es más probable que las mujeres en edad reproductiva, si se lo pueden permitir, se decanten por trabajos de medio tiempo, o que escojan retirarse temporalmente del mundo profesional remunerado para trabajar en su hogar durante los primeros años de sus hijos¹⁷. Para los hombres en los mismos rangos de edad (20-45 años), tener hijos funciona también como incentivo en cuanto al trabajo, pero a la inversa: convertirse en padres los hace trabajar con más ahínco y durante más horas. Eso se traduce en mayor ingreso y posibilidades de ascenso¹⁸.

Estas escogencias, tanto femeninas como masculinas, se caracterizan por dos rasgos muy importantes. Uno, son voluntarias. Dos, son congruentes con la lógica de la cooperación social. Es una obviedad señalar que las primeras instancias de cooperación societaria son matrimonio y familia, milenarias, pre políticas y anteriores a gobiernos y mercados. *Pero se hace necesario señalar lo obvio para señalar un error muy extendido: igualar decisiones libres de personas individuales, con exclusión de la protección de la ley (discriminación)*. Las promotoras de la paridad no solo cometen ese error, sino que lo promueven con tanto ahínco, que han conseguido elevarlo a “sabiduría” popular.

2.2. Desde una perspectiva política, la paridad promueve políticas públicas erradas

El editorial del diario español El País del 8 de marzo de 2017 señalaba: “La tasa de población activa femenina es persistentemente inferior a la de los hombres en todo el mundo, incluidos los países más avanzados”. Eso, sumado a “la dificultad con que se avanza en la paridad”, sostiene su argumento de que la mitad

de la población mundial continúa sufriendo “discriminación por sexo” (énfasis añadido)¹⁹.

Es muy revelador observar cómo en la misma nota los editores de El País igualan la disparidad en el mundo del trabajo con la violencia física o psicológica ejercida contra las mujeres. Se ha vuelto un lugar común, tanto en el ámbito periodístico como en el de las políticas públicas, meter en el mismo saco dos temas que nada tienen que ver entre sí: las decisiones profesionales de los adultos en edad reproductiva, por un lado, y los delitos contra la vida y la integridad de las personas, por otro.

2.3. Desde una perspectiva económico-demográfica

● La paridad desincentiva el matrimonio y la formación de familias

Es verdad que las mujeres de alto desempeño encuentran gratificantes los frutos de su éxito y benefician con sus contribuciones a su sociedad. Pero esa contribución acarrea para muchas un costo: la soltería no deseada.

Y es que, desde una perspectiva económica, el matrimonio es un intercambio. En el “mercado matrimonial”, los hombres constituyen la curva de oferta. “Ofrecen” sus recursos (actuales o potenciales, de ahí aquello de “cásate con un chico con futuro”) para conseguir una esposa que potencialmente pueda cuidar a su futura familia. Las mujeres constituyen la curva de demanda. “Demandan” los recursos de los hombres para encontrar un esposo que potencialmente pueda proveer a su futura familia. Analicemos el caso hipotético de María.

Durante la última década, María, capaz y motivada, ascendió por la escalera corporativa (o política). Se ha movido en la curva hacia arriba: ya no “demanda” los recursos de un marido potencial. No los necesita. Se sienta en la mesa de las jefaturas y ha enganchado su propia casa. Pero ha llegado a la mitad de la treintena y continúa soltera involuntariamente. Se pregunta por qué hay tan pocos hombres dispuestos a casarse.

La explicación —desde la misma perspectiva económica— es plausible: si las mujeres ya no necesitan los recursos de los hombres, recursos que los hombres siempre estarán dispuestos a intercam-

biar si es menester, entonces las relaciones entre ambos sexos se hacen más difíciles porque los sólidos compromisos simplemente se hacen menos necesarios (y por ende menos susceptibles de emerger) por parte de los hombres (Regnerus, 2017, Cap. 2).

Eso en cuanto a la *disposición* de los hombres a contraer matrimonio. También hay que considerar la cuestión de la *disponibilidad*.

Añadamos al caso hipotético de María, los de Mario y Mariela.

Mario es un hombre exitoso de 38 años. En el “mercado” matrimonial, estaba en la curva de la oferta hasta que se casó hace ocho con Mariela, quien tiene la edad de María y con quien tiene dos hijos y un tercero en camino. Mariela ejerce su profesión trabajando en modalidad *free lance* tres mañanas por semana, desde su casa.

En términos cuantitativos y desde la perspectiva del sueño paritario, María contribuye más que Mariela a la sociedad en la que viven ambas. Pero la cooperación social, es decir, la suma de la contribución de cada integrante de la sociedad al bien común, prueba su beneficio solo en el largo plazo, cuando se evidencia que tan importante es todo lo que “no se ve” (no se cuantifica) como lo que “sí se ve” (estadísticas)²⁰.

Con una perspectiva no paritaria sino cooperativa y de largo plazo, la contribución de Mariela se dimensiona con justeza. Además, la paridad emerge como lo que es: una causa ideologizada, no un valor societario como la cooperación pacífica, ni una necesidad de justicia como la igualdad jurídica.

● La paridad ralentiza la población en el largo plazo

Si dos cónyuges trabajan a tiempo completo en carreras demandantes, durante los mismos periodos de tiempo (horas semanales/años laborados), tienden a tener pocos hijos o ninguno.

La oferta de ciertos bienes que solían ser dirigidos a familias con más de un hijo —unidades habitacionales, por ejemplo— ha cambiado para explorar el nuevo nicho, la familia en la que ambos cónyuges trabajan a tiempo completo de manera permanente. Los precios de las viviendas en núcleos urbanos se ha disparado a medida que lo ha hecho el número de familias sin hijos o con uno solo. Los desarrolladores de espacios en los centros de las ciudades diseñan para, y cuentan con, familias con dos ingresos permanentes.

Los precios de las escuelas privadas, lo mismo. Los hijos pasan más tiempo en actividades extracurriculares o clases de refuerzo

porque no hay quien los supervise en casa; ambos padres están trabajando. Las actividades extra aula y los materiales requeridos para las mismas elevan el costo de la factura escolar.

Así se genera un círculo que debe analizarse en el largo plazo. Menos hijos elevan los costos de vivienda y educación. Esta subida desincentiva tener hijos o tener más de uno. O si se los tiene, incentiva el trabajo de ambos cónyuges fuera de casa de manera permanente porque un solo ingreso se hace insuficiente.

Este tema constituye toda una línea de investigación, en la que no se ahondará por exceder el alcance de este trabajo. Pero sí hay que hacer notar hallazgos encontrados. Unos señalan la mayor inversión por hijo que hacen progenitores que trabajan ambos²¹. Otros advierten que el declive demográfico en las sociedades occidentales puede transformar nuestra civilización de manera irreversible²².

Claro está que el invierno demográfico no se debe principal o únicamente a la causa paritaria que estamos diseccionando, pero también resulta claro que esta lo incentiva o, como mínimo, no lo desincentiva. De ahí su nocividad: ninguna civilización ha sobrevivido al desplome de su población (Last, 2013, Cap. 5).

2.4. Desde una perspectiva ética, la paridad promueve la infantilización de la sociedad

Suzanne Benker²³ y Theodore Dalrymple (Dalrymple, 2010, Introducción) son dos autores que, desde abordajes distintos, exploran en sus artículos y obras el discurso del “tenerlo todo” tan prevaleciente en las sociedades actuales, y que inevitablemente subyace en la causa paritaria.

Sus promotoras sugieren que es posible tener todo: carrera absorbente, éxito profesional y económico, matrimonio feliz, hijos bien criados, salud y energía física, paz interior, hogar bien cuidado, cultivo de la propia vida interior, intelectual y espiritual, de relaciones afectivas con familia extendida y amigos, tiempo para causas cívicas o filantrópicas.

El problema con esta postura no es que anime a las mujeres a apuntar alto, sino que *no reconoce la imposibilidad de hacerlo y tenerlo todo al mismo tiempo*. La negación de asumir la realidad de la vida y la naturaleza de la acción humana e interacción humanas es un rasgo de sociedades cada vez más infantilizadas.

Un chiquillo por lo general no muestra disposición a posponer gratificaciones inmediatas, ni tiene por qué mostrarla. Ahí radica precisamente el rol insustituible e intransferible de la familia: educar a los hijos para que entiendan su ineludible conexión con otros y con un entramado de normas que posibilitan el bien común.

Que los niños se porten como niños no constituye un problema para la sociedad. Pero que los adultos se porten como niños, sí. Y el “tenerlo todo (al mismo tiempo)” es un discurso que muestra más cortoplacismo infantil que sana ambición adulta.

2.5. Desde una perspectiva filosófica, la paridad resulta atávica

Bien mirada, la causa paritaria es una narrativa decimonónica. Sostiene: a) que las mujeres, por serlo, están en desventaja social desde todas las ópticas posibles (*determinismo dialéctico*); b) que las diferencias psicobiológicas entre hombres y mujeres son constructos culturales desechables (*superestructuras*); c) que es menester empoderar a las mujeres vía forzamiento de la paridad en las altas esferas (*cambio de estructuras*); d) que la valía de alguien está en función del valor remunerado de su trabajo (*materialismo*); y, e) que la escogencia de muchas de trabajar en el hogar en lugar de hacerlo por una remuneración fuera del mismo, debilita al sexo femenino (*alienación de la clase subalterna*).

Así, el afán paritario viene a ser un anacronismo que ignora el siglo y medio transcurrido desde la formulación del constructo marxista. Entre otros cambios por fortuna irreversibles en Occidente, las mujeres han conseguido la única paridad posible y deseable, la igualdad jurídica, y el trabajo del hogar se ha hecho mucho más fácil. Imaginemos cuán duro era el día de una mujer con hijos antes del agua corriente, las medicinas y los electrodomésticos.

La visión de Friedrich Engels —coautor junto con Marx del *Manifiesto Comunista*— de las mujeres como clase oprimida, no carecía por completo de sentido en 1884, cuando publicó *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el estado*. Pero hoy, pregonar opresión y discriminación de las mujeres *qua* mujeres, constituye en el mejor de los casos un atavismo mal informado, y en el peor, un intento de imposición de agendas antisociales.

Conclusión: el trabajo femenino en una sociedad realmente próspera

Si el trabajo constituye una actividad privativa de seres racionales y detentadores de una dignidad inmensurable, entonces su remuneración únicamente señala el *valor* de ese trabajo en un mercado determinado, pero nunca define la *valía* de quien lo realiza ni lo *valioso* que resulta para la cooperación social.

La pretensión paritaria es reduccionista en lo que al trabajo femenino se refiere, al equiparar valor/valía/valioso, como si fuesen intercambiables. Esa pretensión se ha traducido en un cúmulo de legislación y políticas públicas erradas, que se compendia en el eslogan de ONU *Mujeres: Por un planeta 50-50 en 2030*. Cuán improductivo es eso, será el tema de otro trabajo. Pero se puede empezar a dimensionar tan solo preguntando cuánto cuesta esa pretensión y cuánto seguirá costando, sobre todo en costos humanos.

Eso nos lleva a la conclusión —y al título— de estas páginas: el trabajo femenino en una sociedad *realmente* próspera. Enfatizamos “realmente” porque la prosperidad no está contenida en una cifra macroeconómica, PIB o tasa de crecimiento anual pongamos por caso, ni la definen estadísticas (paridades, minorías, mayorías). La prosperidad obviamente significa salida de la precariedad material, pero también define y es definida por un entramado societario funcional. Este ciertamente pasa por mercados abiertos, sistemas operantes de justicia y gobiernos limitados, pero en nuestro examen de la lógica de la cooperación social y la consecución del bien común, no debemos ignorar la importancia capital de las instituciones cooperativas prepolíticas: matrimonio y familia.

Ni el uno ni la otra se sustentan sin el trabajo femenino que les da forma y permanencia. Es evidente que ese trabajo no es igualitario con el rol que en las mismas instituciones desempeñan los hombres. Pero si nos interesa la preservación de la civilización occidental, de la cual ha surgido para el mundo todo lo que consideramos edificante y dignificante para las personas, es fundamental que comprendamos que, en una sociedad realmente próspera, hay que dimensionar el trabajo femenino con amplitud de miras.

Eso significa que, en lugar de intentar cambiar la realidad de la naturaleza humana, debemos entender cómo funciona.

En lugar de imponer nuestras miras ideológicas en grupos humanos, debemos asumir el hecho de que hombres y mujeres eligen racionalmente lo que saben mejor para ellos.

En lugar de forzar nuestras miras constructivistas en las sociedades por la vía de coacción política, debemos respetar vidas y escogencias ajenas, usando la palestra pública solo para su fin legítimo: persuasión, nunca imposición.

Y, finalmente, en lugar de juzgar el trabajo femenino con un lente economicista, debemos ponderar su colosal contribución a cualquier sociedad que quiera alcanzar o preservar su prosperidad, en el sentido más amplio de la palabra.

Notas

- 1 Este texto fue presentado por la autora en el XVIII Congreso de Teología *Un alma para el trabajo profesional*, de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz en Roma, Italia, el 19 de octubre de 2017. Se publica aquí con los debidos permisos.
- 2 Cultura como trata el término el profesor Thomas Sowell en sus obras y su programa de investigación en economía. Es decir, como el conjunto de maneras particulares de lograr las cosas que hacen posible la vida en sociedad. La cultura por tanto incluye las formas de organización familiar, normativa, política, de obtención y transmisión del conocimiento, y de incentivo o restricción de ciertas conductas.
- 3 En forma de sueldo, salario, honorarios, regalías o utilidades empresariales.
- 4 Cinco siglos después del surgimiento del cristianismo, en Europa se fundarían los monasterios benedictinos bajo el lema de *ora et labora*, reza y trabaja, y en ellos se preservaría durante casi un milenio el legado de la cultura clásica, en peligro luego de la migración de los pueblos bárbaros del norte hacia el derrumbado Imperio Romano. Los monjes buscaban la santificación por la vía de hacer trabajo duro y bien hecho: su trabajo era otra forma de orar incesantemente.
- 5 Sheryl Sandberg, *Chief Operative Officer* de Facebook, es una de las más visibles promotoras de la paridad. Su organización *LeanIn* existe para impulsar su meta de que “las mujeres dirijan la mitad de los países y empresas, y que los hombres dirijan la mitad de los hogares”.
- 6 Publicada en You Tube el 21 de diciembre de 2010. Traducción propia. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=18uDutylDa4>

- 7 Ídem.
- 8 Ídem.
- 9 En un intercambio con Adam Silver, comisionado de la NBA estadounidense. Traducción propia. Ver: <http://www.espn.com/espnw/voices/article/19019838/qa-sheryl-sandberg-nba-commissioner-adam-silver-gender-equality>
- 10 Entendido de esta forma, puede afirmarse que el objetivo de las feministas clásicas (las de la primera ola) ha sido conseguido en Occidente desde hace décadas. Se resume en igualdad ante la ley: *poder para* contratar, contratarse, pignorar los bienes propios, obtener pasaporte, salir del país, trabajar fuera de casa sin permiso expreso del marido, votar y postularse para cargos públicos, estudiar cualquier carrera y desempeñar cualquier profesión.
- 11 Sobre otros. Es decir, poder político. Pero aclaremos algo: el poder político per se no es una cosa nociva. De hecho, la autoridad legítima gubernamental se funda en el hecho de que quien la ejerce detenta poder político. Pero cuando se le busca y se le ejerce para servir intereses sectarios (por ejemplo, elaboración de legislación hecha a la medida de grupos que hacen activismo ideológico de género), el poder pasa entonces a convertirse en una herramienta que envilece el Derecho y aniquila la Justicia. Lord Acton (1834 -1902) decía que el poder tiende a corromper, y que el poder absoluto corrompe absolutamente. Más que una frase ingeniosa, es una observación certera sobre la naturaleza tanto de la acción humana como del poder político. La Historia nos enseña que este puede ser adictivo, y si a su ejercicio no se le establecen límites, lo más probable es que quien lo detente lo use en beneficio propio y de sus allegados, y en detrimento de quienes no lo son. *Hubris* y pulsión autoritaria a nadie le resultan ajenos.
- 12 La ideología, entendida como un conjunto de ideas acerca de cómo debería funcionar el mundo y como deberían ser las cosas, ciertamente tiene su lugar en la arena política, o en la formación de activistas. Pero no tiene cabida en la academia, a menos que se la circunscriba a objeto de estudio como lo que es: un tema de teoría política o de historia de la modernidad.
- 13 Una edición de la revista del Acton Institute (Spring 2017 | Volume 27 | Number 2. *Religion & Liberty: Memory, Justice and Moral Cleansing*) trata de las repercusiones que han tenido en los últimos 100 años la serie de eventos que comenzó con la Revolución Bolchevique y que significó la instauración en Rusia del primer régimen tota-

litario de la historia. Ver: https://acton.org/sites/acton.org/files/issue-pdf/RL_27-2_Web.pdf

- 14 Aquí hay una fisura considerable en el pensamiento marxista: Karl Marx era un burgués, por nacimiento y por matrimonio. No hay congruencia entre sus inflamadas diatribas anti burguesas y su propia pertenencia de clase. Su persona era la refutación viviente de su materialismo: sus condiciones de vida no fueron, ni siquiera en las épocas de estrechez (que las tuvo), remotamente similares a las de los obreros fabriles de la Inglaterra del siglo XIX. Quizá por eso dividió a la burguesía en dos: la pequeña burguesía y la alta burguesía. La primera era susceptible de ser redimida: uno de los objetivos del estadio anterior al paraíso comunista era el socialismo, esa etapa donde, entre otras cosas, se educaría a la pequeña burguesía para el estadio definitivo que vendría. La alta burguesía, por supuesto, resultaba irredimible, y como tal no cabía más que su aniquilación antes de pasar del socialismo al comunismo. Marx era un pequeño burgués. Pero no su amigo y mecenas Friedrich Engels, heredero de una fortuna hecha durante la Revolución Industrial tan denostada por Marx. Que el autor haya contemplado redención para sí pero no para su benefactor en el mundo que plasmó en sus escritos, sustenta el argumento que hacemos de la endeblez de su determinismo materialista.
- 15 Sobre cómo la economía no debe entenderse aislada de las dimensiones filosófica y teológica en el mundo actual, ver el artículo de Samuel Gregg, *First Things and the Market Economy: A Response to R. R. Reno*, en el sitio The Public Discourse, publicado el 20 de septiembre 2017. Ver <http://www.thepublicdiscourse.com/2017/09/20106/>
- 16 Ídem, todo el penúltimo párrafo.
- 17 *Lean out*, en inglés. De ahí la promoción de “lean in” por Sheryl Sandberg y su organización. Es decir, la promoción de la idea de que las mujeres se mantengan en el ámbito profesional remunerado aun si tienen hijos pequeños.
- 18 Ryan T. Anderson en Forbes: *Making the Case for Traditional Parenting*. Ver: <https://www.forbes.com/sites/realspin/2015/07/22/making-the-case-for-traditional-parenting/#53192a2343b6>
- 19 Ver: https://elpais.com/elpais/2017/03/07/opinion/1488915258_545265.html

- 20 El célebre ensayo de Frederic Bastiat, *Lo que se ve y lo que no se ve*, señala precisamente este punto. Ver: <http://bastiat.org/es/lqs-vylqnsv.html>
- 21 Gálvez Muñoz y Rodríguez Modroño, *Rigidez y flexibilidad en los mercados de trabajo en España. Una visión de largo plazo*. Ver: <http://www.economiaandaluza.es/sites/default/files/Rigidez%20y%20flexibilidad%20en%20los%20mercados%20de%20trabajo%20en%20Espa%C3%B1a.pdf>
- 22 *Demographic Winter, the decline of the human family*, el documental de Acuity Productions de 2008, señala como una de las cinco causas del invierno demográfico el engrosamiento por parte de las mujeres de la fuerza laboral remunerada.
- 23 Ver el artículo del 19 de septiembre de 2017 de Suzanne Venker: *7 Reasons Why I'm Not a Feminist*. Ver: <https://www.suzannevenker.com/single-post/2017/09/19/7-Reasons-Why-Im-Not-a-Feminist>

Referencias

- Aquilina, M. y Papandrea, J. L. (2015). *Seven Revolutions. How Christianity Changed the World and Can Change It Again*. Nueva York: Image, Crown Publishing Group.
- Dalrymple, Theodore (2010). *Sentimentalismo tóxico: cómo el culto a la emoción pública está corroyendo nuestra sociedad*. La edición consultada fue la traducida al castellano por Dimitri Fernández Bobrovski. Madrid: Alianza Editorial.
- Engels, Frederick (1884). *The Origin of the Family, Private Property and the State*. La edición consultada fue la versión para Kindle de Amazon.
- Giddens, Anthony (1992). *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press in association with Blackwell Publishers. La edición consultada fue la versión para Kindle de Amazon.
- La Biblia de Latinoamérica, Edición Pastoral* (1989). Madrid: Editorial San Pablo y Editorial Verbo Divino.
- Last, Jonathan V. (2013). *What to Expect When No One Is Expecting: America's Coming Demographic Disaster*. Nueva York: Encounter Books.

- Regnerus, Mark (2017). *Cheap Sex: The Transformation of Men, Marriage, and Monogamy*. Nueva York: Oxford University Press. La edición consultada fue la versión para Kindle de Amazon.
- Sandberg, Sheryl, y Scovell, Nell (2013). *Women, Work, And The Will To Lead*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Sowell, Thomas (2015). *Wealth, Poverty and Politics: An International Perspective*. Nueva York: Basic Books.
- Venker, Suzanne (2014). *The Two-Income Trap: Why Parents Are Choosing to Stay Home*. Franklin, Tennessee: Post Hill Press. La edición consultada fue la versión para Kindle de Amazon.
- Sunshine, Glenn S. (2009). *Why you think the way you do: the story of western worldviews from Rome to home*. Grand Rapids (Michigan): Zondervan.
- Von Hayek, Friedrich A. (1998) *Los Fundamentos de la Libertad*. Madrid: Unión Editorial.

EL CRISTIANISMO: FUERZA PARA EL DESARROLLO INTEGRAL DEL HOMBRE

Miguel Foronda

En una noticia reciente, los periódicos informaban que Corea del Norte, en un desfile militar, mostró al mundo unos misiles transatlánticos capaces de ser dirigidos a cualquier parte de América. Los periodistas piensan que fue una especie de amenaza a Corea del Sur y a los Estados Unidos. Mientras leía la noticia, me volví a asombrar contemplando la capacidad técnica que el humano posee, y los avances que a lo largo de la historia han logrado los hombres. Pensé en la diferencia de armamento que se utilizó en la primera y segunda guerra mundial, y me invadió cierto temor al considerar qué elección iban a tomar los coreanos acerca del uso de esos instrumentos. Al día siguiente, en otra noticia, el presidente de Estados Unidos lanza una bomba a Afganistán, que los americanos le llamaron “la madre de todas las bombas”. La finalidad del lanzamiento era la de destruir los túneles subterráneos donde ISIS guarda el arsenal bélico, los cuales les sirven también como avenidas para movilizarse dentro de la ciudad. El avance tecnológico en la comunicación, en el transporte, en la producción, en la medicina, etc, son otros tantos motivos de asombro de la capacidad humana de crear un mundo.

Ante esta situación, vinieron a mi mente varias preguntas: ¿cómo elegiremos usar tanta tecnología?, ¿para qué utilizaremos los avances en la ciencia? Es claro que estos interrogantes superan el ámbito de la tecnología, y vuelven nuestra mirada al interior del hombre. Porque es ahí donde se encuentran los motivos de

cualquier elección. ¿Quién puede sondear el corazón humano? Habitualmente cuando vemos actuar a un sujeto, cuando contemplamos su acción, no tomamos en cuenta, por imposible, el drama interior de cada ser humano, el drama de la deliberación y de la elección. Tal vez, lo único que podemos hacer es tratar de explicar, con temor a equivocarnos, los posibles motivos de tal acción, partiendo de nuestra experiencia personal en circunstancias externas similares al agente en cuestión.

A diferencia de otros seres vivos –animales y vegetales– la actuación humana no es necesaria, es completamente libre. Las circunstancias son el ambiente en el cual el hombre elige, pero no determinan ni la intención, ni la alternativa a elegir. En cada momento un individuo tiene ante sí por lo menos dos opciones, de las cuales elige una o ninguna; esta última también es una opción. Esto quiere decir que el hombre está por encima de las tendencias, las asume y genera alternativas nuevas dentro de las cuales elige. Supera el círculo estímulo-respuesta de la vida animal y vegetal, pues es evidente que se detiene a deliberar. Es por esto que una acción humana es juzgable, porque la persona es dueña de sus acciones, puede hacer o dejar de hacer. Por eso también se le puede exigir responsabilidad. Ha de responder a los efectos que esas acciones provoquen: en otras personas, en el medio ambiente, etc.; dentro de lo razonable, porque no se sabe realmente el efecto completo que una acción produce. A tal punto es dueño de sus actos que es artista de sí mismo, en el sentido de que cada acción lo talla y lo forma; de esta manera, el que roba se hace ladrón. Además de esto, si se es cristiano, las acciones asfaltan el camino al cielo.

Decíamos que la acción humana es libre. Es en este ambiente interior de no necesidad, en donde el hombre genera opciones y evalúa los criterios de elección. La generación de opciones tiene también algo de creatividad, que sería imposible si el ser humano no fuera constitutivamente libre. Si fuera necesaria la elección de alguna opción concreta, no tendría sentido la creatividad, la deliberación, los criterios y la elección, pues estaríamos pre-determinados a elegir algo previo a cualquier acto de deliberación.

La acción humana por su naturaleza implica un riesgo enorme, pues no sabemos a qué atenernos en nuestro trato con los hombres. Porque puede elegir engañar o no engañar, robar o no robar, matar o no matar, etc.

Pero la libertad no es un absoluto, ha de estar guiada por la verdad y más aún, guiada por el amor a esa verdad. Al hombre se

le ha dado la capacidad de conocer la verdad, aunque no toda, la cual le permite orientarse en el tiempo en el que le ha tocado vivir. Dentro de esta orientación, el hombre ha sido dotado de un hábito cognoscitivo llamado conciencia, que funciona como guía en vistas a la consecución del fin último. Este hábito, por tanto, juzga las acciones como debidas o no debidas a partir del conocimiento de ciertas verdades. La primera enemiga del conocimiento del deber, entonces, es la ignorancia. Porque nada es peor que el buen deseo ignorante. De aquí se desprende la obligación del ser humano de librarse de esta misma. Es la verdad conocida por el intelecto la que se convierte en un bien deseable para la voluntad. Y en función de la verdad y del bien, la conciencia dicta la conveniencia o no de ciertos medios para conseguir ciertos bienes.

La libertad entraña un gran riesgo, decíamos. A este riesgo los hombres le tienen un temor especial. A mi manera de ver, este temor no es a la libertad; el temor es a las decisiones movidas por el odio, la soberbia, la avaricia, la lujuria, etc., que jalonan el corazón del hombre. Un ejemplo en la literatura universal de esta situación nos la da William Shakespeare en el libro *La Violación de Lucrecia*:

*“De la sitiada Ardea, apresuradamente,
impulsado por alas de un infame deseo,
abandona Tarquino su ejército romano
y lleva hacia Colatio, el mal fuego sin lumbre,
que oculto entre cenizas, acecha ese momento
de lanzarse y ceñir con llamas la cintura
de la casta Lucrecia, amor de Colatino”*

Si todas las personas eligieran de acuerdo a la justicia, o el corazón humano fuera totalmente bueno, no temeríamos tanto a la elección humana; pero nos damos cuenta de que en las propias decisiones personales hemos actuado movidos por alguna de las pasiones anteriores; por eso tememos, talvez, la actuación de otra persona.

Este temor, muchas veces oculto, nos ha llevado a utilizar ciertos medios para evitar las elecciones erróneas. Estos medios tratan por su naturaleza de lograr que al hombre le pese más elegir algo erróneo por las consecuencias sociales que trae: cárcel, mala fama, etc. No reparan en el corazón humano. De tal manera, que al quitar las consecuencias no hay ningún motivo para elegir lo que antes estaba prohibido, y se vuelve a optar por lo erróneo.

Hay un tipo de persona que piensa que el temor logrará o evitará la elección errónea. Éste utiliza el dolor como medio de

disuasión. En esta visión, la amenaza, el castigo, entre otras, se convierten en los medios disuasivos primarios. Estos medios, como es evidente, son incapaces de cambiar el corazón humano, pero desalientan , hasta cierto punto, una elección no querida por la persona que castiga.

Hay otro tipo de personas que piensa que “cebar” más una opción que la otra, logrará mejorar la sociedad, porque elegirán la opción cebada. Estos son los partidarios de la motivación extrínseca. ¿Quiero que la gente elija una opción concreta? Ponle un incentivo a la que quieres y acertarás. El tema sigue siendo el mismo: ¿mejora esto el corazón del hombre? Me parece evidente que no.

Hemos estado hablando del corazón. Al hablar de corazón nos referimos a “lo más profundo del ser”, el centro de todos los pensamientos y de todos los deseos. Este corazón humano es el que lleva a decir a San Agustín: «Tú eres grande, Señor, y muy digno de alabanza: grande es tu poder, y tu sabiduría no tiene medida. Y el hombre, pequeña parte de tu creación, pretende alabarte, precisamente el hombre que, revestido de su condición mortal, lleva en sí el testimonio de su pecado y el testimonio de que tú resistes a los soberbios. A pesar de todo, el hombre, pequeña parte de tu creación, quiere alabarte. Tú mismo le incitas a ello, haciendo que encuentre sus delicias en tu alabanza, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en ti» (San Agustín, *Confesiones*, 1,1,1), Agustín manifiesta con esto la incapacidad de las criaturas para saciar un deseo infinito.

Las pasiones que mencionábamos en unos párrafos anteriores son fruto de poner el corazón infinito en cosas finitas. El riesgo que se corre cuando se procede de esta manera, es que las opción que se producen generalmente son movidas por lo que se ama. Por eso, la insaciabilidad de la avaricia no procede de los bienes, sino de la capacidad de amor del que las ama, que es infinita. Por esta razón, cuando lo amado no es trascendente al hombre, lo empobrece, y la relación entre los hombres se dificulta, porque el corazón no se satisface con menos. Nos damos cuenta, entonces, de que la verdadera lucha humana es ordenar el corazón. Es esta falta de lucha la que hace decir a San Pablo en la carta a los Romanos: “Por eso, dejándolos abandonados a los deseos de su corazón, Dios los entregó a una impureza que deshonraba sus propios cuerpos, ya que han sustituido la verdad de Dios por la mentira, adorando y sirviendo a las criaturas en lugar del Creador”.

Esta lucha de poner el corazón en lo verdaderamente amable, trae consigo una especie de paz, fruto del apaciguamiento del

deseo de amor infinito que es el corazón. Una vez que lo logramos aquietar, la vehemencia de las pasiones disminuye, y estamos en la situación ideal para poder seguir el dictamen de la conciencia sobre la bondad o maldad de determinadas acciones. Este actuar de acuerdo a nuestra conciencia es el que trae consigo la justicia en las acciones; es decir, podemos en verdad dirigir nuestros hechos a la consecución del desarrollo económico, social, cultural y espiritual del hombre (del actuante y del receptor de la acción), pues el corazón no estará en ninguno de los bienes menores a la capacidad amante del ser humano.

Si no se entabla la lucha que antes mencionábamos, no podremos realizar el ideal que Benedicto XVI propone en la encíclica *Caritas in Veritate*: "...el primer capital que se ha de salvaguardar y valorar es el hombre, la persona en su integridad: 'Pues el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económica-social'". Es en esta lucha donde el cristianismo aporta algo invaluable. Son precisamente los sacramentos que sanan y elevan al ser humano realmente, los que proporcionan la fortaleza para amar la verdad y el bien, y al amarlo, seguirlo. Es con la redención del ser humano como Dios tiene misericordia del drama del corazón del individuo. Los frutos de esta redención realizada por Cristo a través de la Cruz, se comunican al cristiano a través de los sacramentos. Lo que el hombre es incapaz de hacer a través de un sistema económico o político, la redención del corazón, Cristo lo hace con su muerte en la Cruz. Por eso se dice que la redención nos hace verdaderamente libres. Con esta fuerza venida de Dios, el cristiano fortalece las relaciones humanas naturales, y contribuye, al purificar el corazón, a la realización del bien integral del hombre.

Pudiéramos terminar diciendo que cualquier sistema político o económico tiene un componente de idealidad, en el sentido que la libertad del hombre es real, que puede generar opciones que no estaban previstas, pero que nada le asegura que los nuevos inventos no se usen para destruir. El problema de la elección es más profundo que un sistema de incentivos, sin excluir que estos puedan ser de utilidad para conseguir ciertas cosas. El ser humano tiene que luchar internamente para lograr seguir el dictamen de la conciencia. Esta lucha, que es personal y tiene repercusiones externas, es la que se ve felizmente ayudada por Dios a través de los sacramentos. En la medida en que el hombre luche con las fuerzas naturales y divinas por la consecución del bien, se establecerá el imperio de la Verdad y, por lo tanto, de la Justicia.

RESEÑAS

Robert Sirico, *Defending the Free Market, the moral case for a free economy* (2012)
Washington, D.C.: Regnery Publishing, Inc. 190 páginas.

¿Otra oda a las maravillas del capitalismo?, pensará el lector al ver la carátula del libro. La mayoría de abogados de los mercados libres señalan los resultados del sistema, en lugar de construir argumentos éticos. Debe ser porque, objetivamente, los mercados sin intervención funcionan mejor que los mercados intervenidos. Mediciones como el Índice de la Libertad Económica de la Fundación Heritage y The Wall Street Journal, por ejemplo, evidencian las ventajas con que cuentan los habitantes de las sociedades abiertas, desde un ingreso per cápita elevado hasta una calidad de ambiente y servicios eficaces. Pero esa línea de defensa es utilitaria: el capitalismo funciona. De allí que sea perfectamente válido pretender ilustrarnos sobre la superioridad moral del sistema, incluso sabiendo que ya antes, académicos de la talla de Leonard Read, Wilhelm Röpke, Michael Novak, Rafael Termes, Peter Berger y otros más redactaron valiosísimos tomos movidos por la misma ambición.

Lo que distingue a este proyecto de sus pares es su contenido actual y combativo. Aquí no encontrará una rígida discusión filosófica sobre el precio justo o la propiedad privada según los

escolásticos y Aristóteles, aunque Sirico informa sus puntos de vista comentado a los clásicos y a muchos escritores más. Se trata de una pluma culta y leída, pero que aborda al lector en tono coloquial. Quizás el estar a cargo de una parroquia en Grand Rapids, Michigan, ha intensificado el trato del padre Sirico con laicos corrientes, y quiere comunicarse efectivamente con nosotros.

Sorprende tropezarse con capítulos que analizan los servicios públicos de salud, el medio ambiente y la desigualdad; estamos predispuestos a pensar que tales cuestiones no se dirimen en el mercado. La agenda del padre Sirico es encarar aquellos temas que ocupan los titulares de su país natal, Estados Unidos, y de todo el mundo. Sabe bien que, debido precisamente a esos puntos, edificamos muros mentales que impiden a los cristianos aprehender el mercado libre como una institución socialmente benéfica.

La estructura de *Defending the Free Market* es transparente. La introducción eleva la pregunta: ¿perdemos el tesoro de la libertad; perdemos la esperanza? “La buena noticia es que el camino hacia la perdición no es inevitable,” escribe Sirico. Es franco y directo: “A veces se dice que nadie sueña del capitalismo...Esto debe cambiar. Correctamente entendido, el capitalismo es el componente económico del orden natural de la libertad.” Si queremos volver a ser personas libres y responsables, tenemos que querer también la libertad económica. En adelante, el libro se dirige a nuestros principales reparos y trabas. ¿Y si el mercado libre genera pobreza? ¿Y si destruye empleos o no genera suficientes oportunidades? ¿Y si me hace avaro? ¿Y si aumenta la brecha de la desigualdad? ¿Acaso no necesitamos un Estado de Bienestar que apunte al mercado y corrija sus errores?

Un agradable ribete en la narrativa es la revelación del peregrinaje intelectual del propio reverendo. Sirico empezó siendo izquierdista, se convirtió en liberal y luego retornó a la religión de su infancia. Esas vivencias, narradas con gracia y sinceridad, sugieren lo mucho que el autor comprende los debates existenciales de su generación.

El capítulo sobre avaricia es un excelente ejemplo de lo anterior. “La avaricia no es buena. Pero el capitalismo no requiere que seamos avaros,” así empieza el capítulo 5. Sirico cita a Gordon Gekko, el protagonista de la película *Wall Street* (1987, Oliver Stone), quien famosamente afirmó lo opuesto, “la avaricia es buena.” Dicho vicio se ha asociado largamente e íntimamente con el capitalismo, al punto que suscitó un movimiento como Occupy Wall Street (2011) y los “indignados”, conocidos por su lema de “nosotros somos

el 99% restante.” Luego de un detallado examen de la actividad empresarial, el lucro, y la productividad y generación de riqueza, el padre Sirico advierte: “Mudarnos a una economía centralmente planificada no borra la lujuria y el egoísmo del corazón humano. Esos vicios siguen prosperando. Sólo que ahora son alimentados y cuidados por un brazo del estado, con el problema adicional que las familias pobres tienen aún menos alternativas económicas porque la economía centralmente planificada ha puesto fuera de su alcance a una serie de empresas moralmente superiores.”

La cultura occidental que se desmorona, que atenta contra la libertad de las personas, es, en ojos de Sirico, una cultura con hondas raíces cristianas, hoy descuidadas. Debemos recuperar una visión teológica del hombre, sugiere el autor, porque una correcta comprensión de la naturaleza humana nos haría vernos tal cual somos (imperfectos), y nos haría entender mejor los conceptos de igualdad, derechos y dignidad. “La libertad es indispensable para el florecimiento de una sociedad virtuosa,” continúa, “la virtud es la goma indispensable para mantener y hacer sentido de la libertad, llamándola al fin ulterior de la verdad.”

En suma, *Defending the Free Market* es una lectura placentera e informativa, a la vez profunda y accesible, que dará luces a cualquier lector de mente abierta.

Carroll Rios de Rodríguez

John McNerney, *Wealth of Persons* (2016). Eugene (Oregon): Cascade Books. 380 páginas.¹

“Siempre existe una forma presupuesta de ver la vida y una comprensión de la persona humana. Por lo tanto, la filosofía y la economía no son ‘compañeros poco comunes’ como lo sugeriría la opinión popular”.

—John McNerney, *Wealth of Persons* (La riqueza de las personas)

“La reorientación de la economía hacia el ‘sujeto humano’ no tiene por qué terminar en el ‘individualismo metodológico’, sino que en realidad nos empuja a recuperar una ‘visión antropológica y relacional’ de la vida económica. Por lo tanto, la economía puede tener un realismo al respecto que sea útil para cualquier filosofía basada en *lo que es*”.

—John McNerney, *Wealth of Persons* (La riqueza de las personas)

Hombres de todas las épocas han analizado la relación entre el hombre y esta Tierra. La fabricación y la comercialización de bienes han estado con nosotros a lo largo de la historia. Se les llama economistas a los hombres que intentan explicar lo que hacemos y lo que debemos hacer para transformar en bienes útiles los recursos que el planeta nos da. Se dice que la economía se trata de la asignación de bienes escasos. El origen griego de la palabra significa casa, u hogar, y, por ende, todas las cosas necesarias para prosperar en este hogar. En última instancia, su significado se amplió para incluir todas las cosas necesarias, deseadas o imaginadas por los hombres para la plenitud de sus vidas humanas. Aristóteles sostuvo que lo que es exclusivamente humano comienza solo cuando se cumple básicamente el problema económico. Sin embargo, la vida material del hombre es buena y parte de su mismo ser, sobre la cual tiene una responsabilidad propia.

Sin embargo, antes de que pueda hacer otra cosa, el hombre debe mantenerse con vida. De hecho, él necesita prosperar antes de que pueda lograr mucho más. Las cosas más elevadas para el hombre comienzan con las cosas más humildes de la vida cotidiana. El hombre es diferente de los animales, Aristóteles también nos lo enseñó. La naturaleza no lo dotó de instinto, garras y pieles. El hombre cuenta con las manos y la razón, con las cuales se debe proveer a sí mismo en virtud de su propio genio y de sus propias acciones. No todo se le da desde el principio; si así lo fuera, sería difícil para él hacer cualquier otra cosa por sí mismo. Evidentemente, el hombre fue creado con una tarea que cumplir. Esto es por

su propio bien y el de los demás. Si él quiere algo, debe descubrir cómo hacerlo y ponerlo a disposición de los demás.

Si analizamos la historia del pensamiento económico, queda claro que está sucediendo algo bastante inusual. Muchos desastres políticos y sociales han sido el resultado de una mala economía. La mayoría de las “malas” teorías económicas han sido postuladas para corregir una teoría o situación económica previamente deficiente. John Maynard Keynes es famoso, entre otras cosas, por haber señalado que alguien que cree que no tiene presuposiciones económicas descubrirá, al analizarlo, que realmente está siguiendo a algún escritor poco conocido que vivió varios siglos antes que él.

El libro del Padre John McNerney, *Wealth of Persons: Economics with a Human Face* (2016) (La riqueza de las personas: La economía con rostro humano), lleva un título claramente derivado de lo que se considera el primer texto “moderno” de economía, *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith. La figura clave en el libro de McNerney no es Adam Smith, aunque se le reconoce. Más bien, el libro de McNerney sigue el desarrollo gradual de la disciplina de la economía. Está claramente influenciado, entre filósofos, por Bernard Lonergan, Karol Wojtyła, Eric Voegelin y David Walsh. Su orientación tomista básica buscaba primero establecer claramente los argumentos en todos los aspectos de algún tema, luego explicar lo que era bueno y lo que faltaba en la teoría. Con este excelente libro (junto con *Love & Economics* (Amor y economía) de Jennifer Roback Morse y *Redeeming Economics* (Redimiendo la economía) de John Mueller, podemos llegar a comprender muy bien la historia económica.

McNerney es un sacerdote irlandés, bastante conocedor de las teorías económicas continentales, y, además, está familiarizado con los escritores estadounidenses. La economía es una disciplina que se encuentra dentro de una antropología completa de lo que significa ser un ser humano. Para entenderlo, debemos recordar lo que han contribuido Platón, Aristóteles, los romanos, los medievales, los escolásticos españoles, los escoceses, los alemanes, los franceses, los ingleses, los italianos y muchos otros. McNerney cita de manera articulada a todos los que forman parte de la historia de la economía, incluidos algunos que no solemos estudiar. Si se presenta un tema central en su libro, es que el problema económico no puede entenderse aislado del problema humano; no obstante este libro no niega de ninguna manera la autonomía relativa de la economía. De hecho, reconoce que la comprensión sobre cómo resolver las cuestiones económicas lleva a un mayor

entendimiento del problema humano en sí, cómo entenderlo y, de hecho, cómo enfrentarlo en su propia esfera.

McNerney es un analista perspicaz de lo que en definitiva causa riqueza. Reconoce que, aunque muchos lo hacen, no se puede hablar de la pobreza sin hablar de cómo se crea la riqueza. La riqueza y la abundancia no son originadas por la tierra, el trabajo, el capital, los beneficios ni el interés, aunque cada uno de estos pertenece a la totalidad de la disciplina; son producidas nada menos que por la mente y la voluntad humana; son motivadas por la capacidad del hombre para innovar, para ser un emprendedor a cambio de las actividades y productos ininterrumpidos de otros. Es decir, la riqueza es motivada y propagada por la acción humana. Sin este ímpetu humano, no existiría ni la economía ni la riqueza.

Lo que también se presupone y se debe expresar es que es bueno que los seres humanos existan precisamente como seres humanos en esta Tierra. Si creemos que todo está determinado o que Dios hace todo aislado de la causalidad secundaria humana, nunca comprenderemos la economía ni la naturaleza humana. En tales suposiciones, nunca seremos nada más que pobres. La creación de un bienestar abundante para los seres humanos es una buena cosa en sí misma, aunque diversos vicios humanos puedan abusar de tales bienes. La respuesta al vicio no es hacer que todos sean pobres, sino promover la virtud. Los seres humanos producen su propio bienestar por sí mismos. Su propio Creador espera esto de ellos. Deben aprender a hacerlo desde cero. De esto se trata la historia de la economía. La creación de riqueza es un proyecto corporativo de la humanidad que depende de iniciativas individuales. La economía no tiene una realidad sustancial separada de las personas humanas reales que actúan en relación una con otra.

El primer requisito, aunque podría ser el último en ser identificado, es una comprensión adecuada de lo que la persona que actúa trata con sus acciones económicas. Aprendemos esto no solo de la economía. McNerney encuentra un lugar para las consecuencias económicas de acciones que no son simplemente económicas: cosas como el autosacrificio y el obsequio, cosas que son más que económicas, pero que tienen consecuencias económicas. El lugar de la economía en la comprensión filosófica general del hombre es una de las claves para resolver el problema económico de la producción y la distribución de bienes, un tema desarrollado por Mueller en *Redeeming Economics*. El libro *Love & Economics* de Roback Morris trata brillantemente la pregunta: “¿Por qué el economista clásico, basándose en sus propios supuestos sobre

el interés personal, no comprende a la familia?”. Dentro de una familia, el tipo de intercambio y ambiente que ocurre, y que debería ocurrir dentro de ella, no está basado únicamente en maximizar el interés propio. El libro *Wealth of Persons* revela/resalta las verdades que nos recuerdan que tenemos, especialmente en la familia, pero no solo allí, acciones que nacen del amor, la generosidad, el sacrificio y el don.

El padre McNerney se detiene en la segunda visión de Adam Smith (la primera es el espíritu emprendedor), es decir, la de la destrucción creativa. Esta es una frase paradójica que enfatiza la verdad de que, si se quieren mejorar muchas cosas, otras deben desaparecer. Esta desaparición es en sí misma parte del proceso económico. Esta es la razón por la cual tenemos concesionarios de automóviles usados, chatarrerías, subastas, mercados de pulgas, tiendas de segunda mano y sociedades de San Vicente de Paúl. Estas últimas entidades tienen en sí mismas un carácter innovador. Es difícil sobreestimar la importancia del concepto de destrucción creativa. Las personas inspiradas en la religión, con su atención principalmente en la preservación y distribución en los sistemas existentes, así como los gobiernos con orientación socialista, a menudo, en nombre de la justicia, preservan sistemas obsoletos. Mantener vivo lo que debería desaparecer minimiza la posibilidad de crecimiento, de empleo y de satisfacción de las necesidades humanas de todos.

La destrucción creativa significa que nuevos productos, métodos o ideas entran libremente en el ciclo del mercado a partir de las innovaciones de otros seres humanos. Es una señal de que lo que se estaba haciendo ya no es rentable. Las ganancias no son un excedente, sino la recompensa por crear algo que funciona. No tenemos que estar limitados por lo que tenemos.

Es bueno para todos, incluso para el viejo emprendedor, que las cosas nuevas entren en los ciclos de intercambio. Estando todos libres de entrar a un mercado ordenado, significa que el cambio constante está teniendo lugar. Este cambio incluye un análisis de los productos existentes y de las necesidades y los deseos humanos. El precio y la compra indican si otras personas reconocen el valor del nuevo producto. En un mercado libre, no tienen que tomar solo lo que se ofrece. El valor es la estimación que le damos a un producto al comprarlo o al no comprarlo. Algunas cosas simplemente no son necesarias o deseadas. Otras cosas necesarias aún no existen. Este enfoque deja el dinamismo del mercado en manos del consumidor, no del gobierno ni del empresario.

En resumen, lo que McNerney relata es el trasfondo metafísico, teológico, epistemológico y ético en el que tiene lugar toda acción económica. El hombre no es simplemente un ser que siempre actúa para maximizar sus propios intereses. El hombre tiene cosas a las que su naturaleza le exige que preste atención. Sería un error para él no hacerlo o no buscar la mejor forma de hacerlo, pero está interesado, es inquisitivo y, en muchos sentidos, es curioso. Él cuida de sí mismo y de quienes lo rodean. Se trata de muchas otras cosas que estando más allá de la necesidad, no obstante, no están más allá de su deseo de la verdad sobre todas las cosas, incluyéndose a sí mismo y los orígenes del mundo en el que se encuentra. Se dice que el interés personal por sí solo es el supuesto sobre el cual se edificó gran parte de la economía clásica, pero era un fundamento débil. Toda acción humana tiene un propósito. No es simplemente una reacción a los deseos inmediatos, sino a toda una vida de cuestionamientos sobre lo que es. Esto último tiene lugar en lo que Aristóteles llama ocio: un ocio que la buena economía, en parte, hace que sea posible.

La diferencia entre acciones virtuosas y no virtuosas permanece y da forma a lo que se produce y cómo se pone a disposición y se utiliza por otros. La virtud y el vicio afectan a la economía, pero no están formalmente constituidos por ella. Debemos reconocer que, por ejemplo, la pornografía y las drogas son industrias innovadoras que generan mucho dinero para las personas inmorales. También en el área de la economía debemos ser responsables de nuestros buenos y malos deseos, así como de nuestras buenas y malas acciones. Toda acción humana existe entre la acción de otros seres humanos. Las interacciones de las personas crean relaciones diferentes entre ellas. Estas relaciones necesitan un orden. El orden es espontáneo, aunque depende de la confianza, la virtud, la ley y la propiedad privada. Es un sistema que reconoce que el crecimiento es necesario para satisfacer las necesidades humanas, no simplemente una redistribución de lo que ya existe.

Este enfoque se enfrenta a los problemas más recientes de las teorías y prácticas de crecimiento nulo que surgen de teorías poblacionales o ecológicas. Es aquí donde la economía muchas veces se encuentra a sí misma como la ciencia más optimista, y, en general, es escéptica de los límites de crecimiento nulo de las teorías poblacionales cuestionables. A McNerney le preocupan menos estos últimos asuntos que entender la integridad del proceso económico y cómo su éxito también depende de cuestiones que no son directamente económicas. En este sentido, reconoce que

la acción humana es personal e intencional. Las personas justifican la realidad. Son seres únicos e irrepetibles, cuya finalización depende de los demás, así como de sus propios conocimientos e iniciativas. Son seres sociales y políticos, tal como dijo Aristóteles.

McNerney también reconoce que toda actividad intencional, incluida la actividad económica, va más allá de sí misma. Cuando se satisfacen algunas necesidades, surgen otras. La felicidad humana incluye tanto la conciencia como la realización de lo que se puede hacer a la luz de un sentido trascendente de que la acción humana va más allá de sí misma. Platón estaba muy consciente de la justicia y la injusticia en los asuntos humanos ordinarios. Sostuvo que no podríamos descansar si pensáramos que nuestros crímenes y abusos no tienen un juicio definitivo. Si analizamos el orden económico en este sentido, nos damos cuenta de que es un lugar de gran importancia. La economía nos deja la sensación de que el no alcanzar una comprensión viable sobre cómo proveer lo que necesitamos y legítimamente queremos, tiene enormes consecuencias para la vida humana. Mantener sistemas económicos o empresas que no funcionan es una de las peores cosas que podemos hacer por el bienestar temporal de la humanidad.

En el último párrafo de este libro esclarecedor, leemos las siguientes líneas: “Cuando lo pensamos, es la realidad de la limitación la que verdaderamente es la fuente y la dinámica que da lugar a los inventos, a la creatividad y a los cambios en la dirección de la acción económica. De modo que podemos aferrarnos al ‘delicado hilo de la trascendencia’ en la actividad económica humana al darnos cuenta de la superioridad de ‘lo que es sobre lo que no es’ “. Estas profundas palabras platónicas nos hacen comprender lo que está en riesgo al no entender adecuadamente la economía. La economía incita al hombre a forjar un mundo que comienza con lo que se le da.

Este mundo no está diseñado para dejarlo simplemente solo, como si los humanos que viven en él fueran de alguna manera contrarios a lo que es la Tierra. La Tierra no es lo que debería ser hasta que el hombre sea lo que debería ser. Separar al hombre de la Tierra, como si su presencia en ella fuera algo malo, es un terrible paso. No resolvemos primero el problema económico y luego pasamos al problema humano. Por el contrario, nos ocupamos del problema humano. De allí surgirá nuestra capacidad y aceptación de la acción humana y su propósito.

Vivimos en un mundo de potencial abundancia, no de escasez, a menos que optemos por no hacer nada o por elegir la forma

incorrecta de desarrollo. Cada vez más personas están abandonando la capacidad de desarrollarse y cuidarse a sí mismas. Sin embargo, con la riqueza con que está dotada la Tierra, riquezas que primero incluyen la mente humana y sus innovaciones, nos damos cuenta de que estas palabras de McNerney son proféticas. Es la “realidad de los límites” la que nos incita a descubrir y crear un mundo que satisfaga las necesidades materiales del hombre. Así, el hombre se vuelve libre para explorar aquellas cosas superiores para las cuales, a fin de cuentas, fue creado. La filosofía y la economía pertenecen juntas, como lo implica McNerney en la primera cita al comienzo de estas reflexiones. Sería extraño pensar que el bienestar del hombre y su comprensión de sí mismo y del mundo son de alguna manera antagónicos, pero podrían serlo. Esta es la razón por la cual la consideración de la verdad es algo propio tanto de la filosofía como de la economía.

McNerney señala, en sus reflexiones sobre la Trinidad y la economía, que la palabra persona ya significa una relación completa con alguien más, como si dijera que no somos nosotros mismos si solo nos ocupamos de nosotros mismos. En la Trinidad, las Personas son diferentes “relaciones”, cuyo ser es *ad alium*. Con los seres humanos, nuestras relaciones con los demás son accidentes oportunos, pero no menos importantes, ya que también estamos relacionados con los demás. La relación con otras personas no constituye un ser sustancial fuera de lo que somos. ¿Este tipo de consideración tiene algo que ver con la economía? McNerney cree que sí, y tiene razón. La “riqueza de las personas” incluye no solo nuestras relaciones productivas y económicas con los demás, sino también la orientación de nuestras mentes hacia lo que es, hacia lo que no somos nosotros, especialmente hacia todas las demás personas, tanto humanas como divinas.

Permítame repetir la última oración de la segunda cita encontrada al comienzo de esta consideración del libro de McNerney: “La economía puede tener un realismo que sea útil para cualquier filosofía basada en lo que es”. El hecho de que haya muchas filosofías, y, por ende, muchas teorías económicas, que no se basan en ese realismo, han provocado el drama de la historia económica. *Wealth of Persons* nos señala que hay al menos una filosofía, y, por lo tanto, una comprensión económica, que de hecho se basa en *lo que es*.

James V. Schall

Notas

- 1 Este artículo se publicó originalmente en la edición de noviembre de 2017 de *New Oxford Review*, se tradujo al español y se reimprime en la *Revista Fe y Libertad* con los permisos correspondientes. Derechos de autor © 2017 *New Oxford Review*, 1069 Kains Ave., Berkeley CA 94706, EE. UU., www.newoxfordreview.org. Traducción de Jessica Paduán.

COLABORADORES

Karen Cancinos (Guatemala) es licenciada en Ciencias Políticas y tiene una maestría en International Political Economy. Es miembro fundador del Instituto Fe y Libertad, catedrática universitaria y profesora en la Fraternidad Misionera de María.

Armando de la Torre (Guatemala/Cuba/Estados Unidos) es el director de la Escuela Superior de Ciencias Sociales de la Universidad Francisco Marroquín. Obtuvo un doctorado en Filosofía en la Universidad de Munich. Se especializa en la historia del pensamiento filosófico. Es autor de *100 obras, 1000 años* y de numerosos artículos y ensayos. De la Torre forma parte del consejo consultivo del Instituto Fe y Libertad.

Miguel Foronda (Guatemala) es profesor de Filosofía y Ética en la Universidad Francisco Marroquín y ha sido profesor de Antropología Filosófica en la Universidad del Istmo. Es ingeniero industrial y actualmente cursa una maestría en Filosofía.

Samuel Gregg (Estados Unidos) es director de investigación del Acton Institute, basado en Grand Rapids, Michigan. Es autor de varios libros, incluyendo *The Commercial Society* (2007) y *Becoming Europe* (2013). Da conferencias y escribe regularmente sobre la economía política, la cultura económica, la ética y la ciencia

económica. Obtuvo su doctorado en filosofía moral y economía política por la Universidad de Oxford, Inglaterra. Gregg es miembro del Consejo Consultivo Internacional del Instituto Fe y Libertad.

Gustavo Irrazábal (Argentina) es sacerdote católico y abogado. Obtuvo un doctorado en Teología Moral en la Universidad Gregoriana de Roma. Además de ser profesor en la Universidad Católica Argentina, es vicedirector de la revista *Criterio* y forma parte del consejo consultivo del Instituto Acton en Argentina.

Moris Polanco (Guatemala) es editor de la Revista *Fe y Libertad* y miembro del Instituto Fe y Libertad. Polanco es director del área de humanidades de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Francisco Marroquín, donde también imparte cursos de filosofía, lógica y ética. Es doctor en filosofía por la Universidad de Navarra (España), y licenciado en letras y filosofía por la Universidad Rafael Landívar (Guatemala). Ha publicado más de diez libros de filosofía, entre ellos, *La filosofía moral de Adam Smith* (Unión Editorial), *Historia de la filosofía antigua* (Arjé) e *Historia de la filosofía moderna* (Arjé).

Martin Rhonheimer (Suiza) es sacerdote de la prelatura personal del Opus Dei y desde 1990 profesor en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma. Estudió filosofía, historia, ciencias políticas y teología en Zúrich y Roma. Sus principales intereses son la filosofía política y económica, la ética y la historia del liberalismo, temas sobre los que publicó numerosos libros y artículos en revistas especializadas y obras colectivas. Actualmente se dedica principalmente a la dirección del Austrian Institute of Economics and Social Philosophy, con sede en Viena, del que es cofundador y primer presidente. Rhonheimer también es miembro ordinario de la Academia Europea de Ciencias y Artes y de la Friedrich August von Hayek-Gesellschaft (Alemania).

Carroll Rios de Rodríguez (Guatemala) es presidente fundadora del Instituto Fe y Libertad. Obtuvo una maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Georgetown. Es columnista y autora de diversos artículos, y además catedrática en la Universidad Francisco Marroquín de cursos del análisis económico

de la política, desarrollo económico, historia y ética. En el 2011, Acton publicó su libro *Crisis financiera, populismo y el camino a la prosperidad en América Latina*.

Cecilia G. de Vázquez Ger (Argentina) es directora y cofundadora del Instituto Acton en Argentina. Es Licenciada en Economía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), y Magister en Economía y Ciencias Políticas por la Escuela Superior de Economía y (ESEA-DE), Argentina. Desde la cátedra y la investigación, ha dedicado muchos años a la difusión de la Escuela Austriaca de Economía. Es esposa, madre y abuela.

James V. Schall (Estados Unidos) es un escritor y profesor estadounidense. Actualmente imparte clases de filosofía política en la Universidad de Georgetown. Se graduó en Knoxville y acudió a la Universidad de Santa Clara. Después de servir un tiempo en el ejército de los Estados Unidos, se unió a la Compañía de Jesús. Ha escrito cientos de artículos en periódicos sobre filosofía, literatura, política y teología, así como varios libros.

Gabriel Zanotti (Argentina) es director académico del Instituto Acton en Argentina y autor de numerosos libros. Es profesor y licenciado en filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, UNSTA y doctor en filosofía por la Universidad Católica Argentina. Zanotti ha profundizado en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y de la escuela de economía austríaca. Su publicación más reciente es el libro *Economía para Sacerdotes*.