

Colaboración Especial

JUAN PABLO II COMO FIN E INICIO DE UNA POSTURA DE LA IGLESIA DE ROMA ANTE LA ECONOMÍA

Juan Velarde Fuertes

A partir de la Edad Moderna, la Iglesia hubo de enfrentarse con tres sacudidas enormes derivadas de la vida económica. La primera, fue la llegada del capitalismo, unida a la aparición de una economía global, a causa —como señalaron Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* de 1848— de los descubrimientos de los españoles y portugueses. Los viejos mensajes derivados de la escolástica, como los de San Antonino, frenaban poderosamente la acción del empresariado capitalista, que no podía actuar si eliminaba esa base esencial de su acción, la búsqueda del mayor beneficio posible. Ahí radicó la consulta famosa de los empresarios españoles de Amberes a Francisco de Vitoria en la Sorbona. La difusión de las doctrinas de Calvino parecía impulsar a una acción fortísima por parte de los empresarios que asumían sus tesis, porque el éxito económico garantizaba que quien lo lograba estaba entre el número de los no muy abundantes elegidos por Dios.

¿Había que abandonar el prometedor mercado de América, el de China, el de la especiería, el complementario de África, a la voracidad de los hugonotes, de los puritanos? La respuesta la dio el mundo de los teólogos moralistas de la Escuela de Salamanca. Agreguemos a ellos algunos teólogos tan importante como el jesuita Padre Mariana, con sus doctrinas sobre la condena de la inflación, o el cardenal jesuita Juan de Lugo. Todas esas doctrinas, que Max Weber ignoró en su famoso trabajo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, sirvieron para vincular la ciencia económica y los

mensajes de tipo moral. Fugger o Simón Ruiz podían, sin riesgo, y mientras actuaran de modo lícito en los negocios, intentar enriquecerse, sin límite además.

En el siglo XVIII esta cercanía de posturas entre la doctrina católica y la ciencia económica se había comenzado a difuminar. Se debió, sobre todo, a que la construcción de esta nueva ciencia, tanto en el siglo XVIII como en el XIX, estaba muy lejos de ser ajena a los grandes debates políticos. La Economía es una más entre las armas arrojadas que se van a emplear para demoler al Antiguo Régimen hasta sus cimientos. En una serie de países éste se caracterizaba, entre otras cosas, por la llamada Alianza del Altar y el Trono. En cinco palenques las exigencias de la Revolución Industrial chocan con el mantenimiento de las viejas estructuras y con los defensores de esta conservación intacta del viejo orden. Surgen así contendientes nuevos, algunos de los cuales he estudiado en mi trabajo *El libertino y el nacimiento del capitalismo*, que ayudan al triunfo en esos cinco campos de batalla en los que, por cierto, la pelea fue especialmente ardua.

El primero se centró en torno a la liquidación —o a la defensa como antítesis— del sistema corporativo. No otro sentido tienen tanto el Edicto Turgot de 1776 con el que se abolió las *jurandes*, los gremios, como la Ley Le Chapelier de 1791, o como dentro de nuestro doceañismo, toda una ardua pugna que se inicia en 1813 con las disposiciones del Conde de Toreno, y que, tras mil marchas y con-

tramarchas, no lograrán triunfar hasta los tiempos de la Reina Gobernadora María Cristina de Borbón. La Iglesia, aunque había disuelto el sistema corporativo en los Estados Pontificios en 1801, bajo Pío VII, va a mantener una especie de fidelidad hacia los viejos cuerpos intermedios. Recordemos la restauración de las corporaciones por Pío IX en el *Motu Proprio* de 14 de mayo de 1852, que tiene el amparo ideológico de una campaña en defensa del gremialismo de *La Civiltà Cattolica*. Los Saboya, tras el asalto a la brecha de la Porta Pia, liquidarán todo esto, pero volverá a alzar la cabeza con la entrada con fuerza del medievalismo en la Iglesia a finales del siglo XIX. Recordemos en el canto, las *Cicilienverein*. O en la arquitectura, el neogoticismo en las catedrales que entonces se construyen, ya en Colonia, ya en Barcelona. El obispo de Maguncia Ketteler es fundamental en todo esto. La evolución en el corporativismo desde la aceptación del capitalismo en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII a la *Quadragesimo anno* de Pío XI, que busca la sustitución del capitalismo por el corporativismo, es el heredero directo de esos planteamientos iniciales.

El segundo palenque contempló la pugna en torno al tipo de interés. En las *Constituciones Synodales del Obispado de Oviedo, hechas en esta ciudad por el Ilustrísimo Sr. Dr. Agustín González Pisdador, Obispo de dicha diócesis... en los días 24 de septiembre y seis siguientes del año de 1769* (Andrés García Rico, Salamanca, 1786), se dice taxativamente que, ante la circulación de “algunas opiniones [sobre el cobro de intereses], que con proposiciones temerarias y escandalosas han procurado darles la probabilidad que no tienen, y como tales están condenadas, nos ha parecido conveniente expresarlas aquí, para que en adelante con ningún pretexto se pueda usar de ellas, y serán las siguientes: *Proposiciones condenadas*: “Es lícito al que presta, pedir alguna cosa de más si se obliga a no repetir el principal hasta cierto tiempo”: Condenada por NMSP Alejandro VII; “Como el número de contado sea más precioso, que el que se ha de contar, y ninguno haya que no estime más el dinero presente que el futuro, puede el acreedor pedir a aquél a quien prestó, alguna cosa de más del principal, y por este título ser excusado de usura”: Condenada por NSP Inocencio XI; “No es usura todas las veces que se pide alguna cosa más del principal, como débito que procede de benevolencia y agradecimiento, sino solamente, si se pide como débito que procede de justicia”: Condenada por dicho NSP Inocencio XI”. Parecía que la Iglesia había olvidado las excelentes

puntualizaciones de Juan de Mariana y de Martín de Azpilcueta, el “doctor navarrus”, discípulo de Francisco de Vitoria, que en sus catequesis de Salamanca y de Coimbra había defendido unos puntos de vista semejantes a los que después expondría Bohm-Bawerk.

La tercera polémica se centrará en torno a la cuestión del *precio justo*. No se terminaba nunca de liquidar este debate, que tenía raíces medievales típicas, como se leía en la aportación de Ganshof, *Note sur un pasage de la vie de Saint Géraud d'Aurillac*, en *Mélanges Iorga*, París, 1933: En una peregrinación romería— a Roma, el piadoso conde d'Aurillac, Gerardo, que alcanzaría la santidad, hizo en la Ciudad Eterna unas compras. De regreso, a su campamento de Pavía llegaron unos mercaderes venecianos y de otros lugares para ofrecerle mercaderías. El conde recibió a algunos y les preguntó sobre el tino de sus adquisiciones de telas en Roma. Se le indicó que ni en Constantinopla hubiera encontrado aquellos productos tan baratos. El conde se asustó y envió al comerciante que se los había vendido, la diferencia entre lo que tasaba su interlocutor en Pavía y el precio que había pagado. Toda esta cuestión del *precio justo* había comenzado a saltar por los aires con los moralistas-economistas de la Escuela de Salamanca, pero seguía sin ser bien vista por la Iglesia. Recordemos que esta tesis, que se relaciona directamente con el *teorema de la mano invisible* de Smith, ocasionó muchos problemas a Lorenzo Normante y Carcavilla, por defenderla en la primera cátedra de Economía creada en España, concretamente en Zaragoza. Por ejemplo, fray Diego de Cádiz le condenó por esto con mucha violencia desde el púlpito de la Seo zaragozana. Piénsese que no dejaba de relacionarse con ese conocido antecedente del mencionado *teorema de la mano invisible*, que es la obra de Mandeville, *La fábula de las abejas, o la colmena rumorosa, o cómo los vicios privados originan bienestar público*. Se sumaba a esto de un choque entre el espíritu burgués, que había logrado el triunfo tras las sucesivas revoluciones “Gloriosa” o puritana en Gran Bretaña, de la Independencia norteamericana y francesa, y el espíritu aristocrático derrotado en Valmy, que aceptaba como norma básica lo de *nobleza obliga*. Fijémonos en que al revisar los textos de los más señeros eclesiásticos católicos de la primera mitad del siglo XIX, no es la burguesía la que sale mejor parada.

El cuarto choque, sencillamente se ligaba con la casi sistemática condena por parte de la Iglesia católica del enriquecimiento. El beneficio que se

consiguiere por encima del caudal preciso para que el empresario medieval sostuviese con decencia a su familia y socorriese a las necesidades del Príncipe, se consideraba que “era torpe lucro”, y por tanto, pecador el que incurriese en él. Los que obtenían mayores sumas y por tanto andaban con riesgos mayores, eran, no los artesanos o los labriegos, sino los mercaderes. No eran precisamente bien vistos por la Iglesia. La repugnancia, señalando que era protestante, del famoso mensaje de Guizot —el “¡Enriqueceos!”—, señalaba la pervivencia de esta actitud en el siglo XIX. Sus antecedentes se remontaban al *Tractatus de usu paupere*, del franciscano Pedro Olivi quien, en 1279, sostenía que “nada corrompe tanto la verdad y la fidelidad de la amistad, como el amor por las riquezas”.

La quinta discrepancia se origina en torno a los mecanismos de representación, con los que cuenta el famoso “estado llano” para hacer saltar por los aires los frenos a la legislación que debía favorecerle. Roma, simultáneamente, no cesa de oponerse a los dogmas de la “soberanía popular” y de la concesión al ciudadano de una “libertad radical”. Esto provocó un choque doctrinal importante en el seno de la Iglesia. Por una parte opinaban Lamennais, *Le Sillon* y sus fuerzas coaligadas, que era preciso que el liberalismo político no tuviese que alzar su campamento a extramuros de la Iglesia católica. Por otro pulían sus armas, que eran realmente peligrosas, las fuerzas del integrista, de la Sapinière, y de todo un movimiento muy poderoso que dejó su última impronta entre nosotros en el famoso librito de Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado*. Basta recordar también, en España, las campañas de *El Siglo Futuro* por el lado del integrista, las publicaciones de Ortí y Lara o las campañas políticas de Cándido Nocedal. Frente a ellas, aceptaba el reto alguna personalidad tan fuerte como la del canónigo Maximiliano Arboleya o la del propio Cánovas del Castillo, en su rechazo a las tesis sobre la *mendiguez* de Ortí y Lara.

El sexto choque se origina en torno a la libertad de investigación científica. La situación, en pleno siglo XIX español, y tras la recreación de la Universidad con el modelo Pidal Gil de Zárate, fue muy tensa. El tomismo había segregado una especie de mantenimiento de la física aristotélica que se venía, literalmente, al suelo. Se ignoraban el cálculo diferencial o la ley de las proporciones definidas, a pesar de haberla articulado Proust entre Segovia y Madrid, y no digamos hasta qué punto llegaba la condena de la tesis de Darwin y Lamarck en el mundo de la biología: el evolucionismo se consi-

deraba que atentaba a toda una concepción del poder creativo por parte de Dios. En cambio, se ponderaban por la Iglesia los descubrimientos de Pasteur, pues parecían ratificar viejas tesis de la Iglesia. El debate pasó a ser muy vivo, sobre todo cuando las torpezas del ministro Orovio, por dos veces —una en el reinado de Isabel II, a causa del artículo de Castelar, *El rasgo*, hasta provocar los sucesos de la noche de San Daniel y la irrupción del krausismo—, y la otra, en el de Alfonso XII, del que se derivó la fundación de la Institución Libre de Enseñanza. De ahí, entre nosotros se derivó la polémica sobre la *libertad de cátedra* y la absurda consagración de Krause como orientador de buena parte del pensamiento español.

En medio de todo eso, una serie de economistas católicos franceses, decidieron que era perturbador mantener posturas radicales ante el pensamiento económico que se desarrollaba por parte de grandes pensadores ingleses y franceses: desde Ricardo, Malthus, Say y Simonde de Sismondi, a Stuart Mill y, con todos los respetos para Schumpeter, gracias a Bastiat, y pronto debido al gran trío de Stanley Jevons, Menger y Walras, así como a Alfredo Marshall. Surge así la Escuela francesa de economistas de inspiración cristiana. Quizás la obra que ha servido para que conociésemos su existencia es el *Traité d'économie politique chrétienne* del Vizconde Alban Villeneuve-Bargemont, una obra que tuvo muchísimas ediciones, que van, en lo que sé, de 1829 a 1934. El inventario total de economistas franceses que pretende cristianizar el mensaje que procede de clásicos y neoclásicos, es realmente muy abundante. Además de a Alban Villeneuve-Bargemont, es preciso incluir en este grupo a Anatolio Leroy-Beaulieu, a Le Play, a Claudio Jannet, a la llamada Escuela de Angers —en la que militaban Charles Perin y Thery, este último por cierto estudioso de la economía española y que fue quien acuñó, en un título de un libro, una expresión que después se popularizó como frase, *Le peril jaune*—, además de lo que supusieron ya en el terreno eclesiástico las colaboraciones de monseñor Freppel, del padre Luis de Besse y, muy en especial, de las célebres conferencias del jesuita padre J. Félix. La revisión de las *Conferences de Notre Dame de Paris*, de éste, pronunciadas en 1856 y agrupadas significativamente bajo el epígrafe *Le progrès par le christianisme*, incluyen 17 volúmenes, porque además se editan con las de Notre Dame de Paris, las de Lieja de 1871, bajo el título de *Le Progrès par la maternité de l'Eglise* y las de Toulouse, de 1872, que llevan el de *La Paternité pontificale*. Las de 1866 llevan el de

L'Economie antichrétienne devant l'homme y enlazan con las pronunciadas en 1878, en Notre-Dame de Grenoble, que tienen como título *Le Socialismo devant la société*, con frases como ésta: "He ahí al enemigo, el mortal enemigo no sólo de la religión y de Dios, sino del orden y de la sociedad; ¡y este enemigo es el Socialismo!".

Con ello el padre Félix plantea la que podríamos llamar actitud del frente católico francés de la segunda mitad del siglo XIX, ante los problemas económicos: esencialmente, una actitud crítica ante los que no respeten la propiedad. El padre Félix diría ante monseñor Fava, obispo de Grenoble, que la Sociedad tiene tres bases, "viejas como la sociedad misma: la *propiedad*, que es la base material; la *familia*, que es la base humana; la *religión*, que es la base divina"— Al mismo tiempo, el padre Félix despliega un ataque durísimo al *reformismo social*. Diría sobre sus defensores: "Nunca el mundo del espíritu había asistido a tal «giro» de las inteligencias, a tal alteración de ideas, a tal perversión del lenguaje. Se trata de una orgía intelectual instalándose en nombre de la ciencia, en el mundo social; el absurdo incluso se llama filosofía; la locura se titula *reforma*; fue una de las sorpresas de mi juventud curiosa y apasionada por la verdad, el ver pasar ante ella estas utopías bizarras y estas teorías excéntricas, que producían estupefacción". Y la admisión de la economía de mercado se consagraba por el padre Félix al considerar que era el resultado lógico de una "ambición de poseer" que suponía ser "uno de los signos que distinguieron para siempre la vida de los pueblos civilizados de la de los pueblos salvajes", aunque debía ser completada con la caridad. Pero denunciaba que el reformismo social generaba que el pobre desdeñase las dádivas caritativas, al considerarlas "no ya un don ofrecido por el amor, sino el comienzo de una satisfacción debida a la justicia, una especie de arreglo de cuentas preliminar, en espera de la hora que se aproxima de una asignación íntegra". Lo que era deseable para el P. Félix era que marchasen de acuerdo caridad y economía de mercado.

De pronto, todo dio un giro, como consecuencia de la influencia en el pensamiento de la Iglesia de un mundo ideológico que asumía la economía que surgía en Alemania y que, curiosamente, enlazaba con las reticencias que, frente al liberalismo y como reminiscencia del Antiguo Régimen, permanecían en el seno de la Iglesia. Pero existía, además, el respaldo doctrinal de la aparición en Alemania, por una parte del historicismo que, de mil maneras impulsaba hacia una vuelta a la Edad

Media —ya se ha aludido al neogoticismo y al retorno al canto gregoriano—, pero hay que añadir, en pintura, lo que suponía el movimiento prerrafaelita —con unos enlaces importantes con el socialismo británico—, o en la música, las óperas de Wagner, o en España, el movimiento catalán de la *Renai-xença* con sus *Jocs Florals*, o *Lo Rat Penat* en Valencia, y en literatura lo que significaron el faso Ossian y Walter Scott. En política económica, acabaría por enlazar con el movimiento inglés de la revista *The New Age* —donde colaboró intensamente nuestro Ramiro de Maeztu— o en Alemania, con el socialismo de cátedra derivado de la *Verein für Sozialpolitik*.

La respuesta de Roma, a través de León XIII —no hay que olvidar su admiración por el obispo Ketteler— fue muy clara. Desde luego, el estudio de las diversas versiones previas de la encíclica *Rerum novarum* proporciona valiosas informaciones sobre esta polémica entre los socialcatólicos, influidos por Alemania, y los liberalcatólicos. Pero en 1891, cuando aparece este documento, el giro se ha dado hacia los primeros. Justo en el inicio de esta encíclica aparecen unos párrafos inequívocos sobre su juicio acerca de la revolución liberal: "Una vez despertado el afán de cosas nuevas que desde hace tanto tiempo agita a los Estados, había de ocurrir, necesariamente, que el deseo de efectuar cambios en el poder político se extendiese al económico, que tiene con aquél tanto parentesco. Han hecho estallar la guerra los aumentos recientes de la industria y los nuevos caminos por los que va la técnica, el cambio obrado en las relaciones mutuas de patronos y asalariados, el haberse acumulado riquezas en unos pocos y empobrecido la multitud, y en los obreros la mayor conciencia que han obtenido de su propio valer y poder, y la unión más estrecha con que se han juntado unos y otros y, finalmente la corrupción de costumbres".

Diez años antes exactamente, en el Salón Azul del Reichstag, al leer Bismarck el mensaje imperial que el Kaiser Guillermo I no pudo efectuar por encontrarse enfermo, se sostenían los mismos puntos de vista. Así era cómo, con el apoyo doctrinal del socialismo de cátedra, con el hacendista Wagner al frente, muchas personas se aprestaban a cambiar nada menos que toda la política socioeconómica del planeta. La respuesta de la Iglesia era inequívoca. Pero, evidentemente, como subrayó Ángel Herrera al estudiar los inicios de la Doctrina Social de la Iglesia en torno a 1891 lo que no se discutía era el sistema capitalista, que con algunas reformas, debería continuar su marcha.

Exactamente la expresión de Ángel Herrera fue que la esencia de “la obra de León XIII era la de cristianizar el capitalismo”.

Sin embargo, a partir de 1891, las críticas al sistema capitalista crecieron. Pero tras la I Guerra Mundial un partido marxista ortodoxo alcanza el poder en uno de los grandes imperios del planeta. De modo simultáneo, la onda larga Kondratieff que había ascendido hasta 1914, inició un descenso que no cesaría hasta 1947. El patrón oro dejó de funcionar y el comercio internacional se vio perturbado, no sólo por las insensatas reparaciones alemanas, sino por una relación contractiva derivada del proteccionismo que originaba caídas del comercio internacional y de la producción y del empleo, como expondría años después Kindleberger. Los partidos nacionalistas autoritarios y populistas comenzaron a desarrollarse en la posguerra por toda Europa, con el lema, expuesto así por Ernst Jünger: “Si hemos sido iguales ante la muerte, ¿por qué no hemos de serlo ante la vida?” Surgen, por doquier, las críticas al capitalismo y al liberalismo. A partir del inicio de la Gran Depresión, a ambos se les considera liquidados históricamente. Los nacionalistas, además, son implacables en sus pugnas con el comunismo, y lo mismo le sucede a éste.

Con este telón de fondo, al llegar al XL aniversario de la encíclica *Rerum Novarum*, le pareció a Pío XI que era el momento de puntualizar la actitud de la Iglesia ante una situación socioeconómica que ya no se parecía en nada a la de 1891. Al redactar este Papa la encíclica *Quadragesimo Anno* no dejó de puntualizar que “las nuevas necesidades de nuestra época y el cambio de condición de las cosas reclaman una aplicación más cuidadosa de la doctrina de León XIII y aun exigen algunas añadiduras”.

Cuando aborda Pío XI las características permanentes del mensaje de León XIII, señala: “No pidió auxilio ni al liberalismo ni al socialismo; el primero se había mostrado completamente impotente para dirimir legítimamente la cuestión social y el segundo proponía un remedio que, siendo mucho peor que el mismo mal, arrojaría a la sociedad humana a mayores peligros”. Y algo después insiste en la línea antiliberal renacida con León XIII: “Los ídolos del liberalismo, atacados por ella sin temor, se venían a tierra; no se hacía caso de prejuicios inveterados; era un cambio de cosas que no se esperaba”. Incluso subraya: “León XIII sobrepasó audazmente los límites impuestos por el liberalismo”, o bien se puntualiza: “Los principios liberales,

que hacía tiempo impedían toda obra eficaz de gobierno...”.

La realidad que se vivía en 1931 era presentada con estas palabras agobiadas: “El enorme contraste entre unos pocos riquísimos y los innumerables pobres”; o bien, las riquezas que ha generado nuestra época “llamada del industrialismo, están mal repartidas y mal aplicadas a las distintas clases”. El problema era universal y progresivamente grave. Era posible pensar que se había aminorado en Occidente, pero se había “extendido rápidamente e invadido innumerables regiones, tanto las tierras que llamamos nuevas, cuanto los reinos del Extremo Oriente, famosos por su antiquísima cultura... Añádase el ejército ingente de asalariados del campo, reducidos a las más estrechas condiciones de vida... y... sujetos para siempre a la condición de proletario, si no se aplican remedios oportunos y eficaces”.

Esos males son un fruto producido por “la libertad infinita de los competidores, que sólo dejó supervivientes a los más poderosos, que es a menudo lo mismo que decir los que luchan más violentamente, los que menos cuidan de su conciencia”, y así sucesivamente. La solución se intenta a través de la sustitución del sistema liberalcapitalista por el sistema corporativo.

Pronto las aportaciones analíticas de Chamberlin, de Joan Robinson y sobre todo, de Stackelberg, señalaron que este sistema corporativo no era viable. Unos pocos años más tarde sintetizaría esto así Wilhelm Röpke en *La crisis social de nuestro tiempo*: “Si una sociedad clandestina de anarquistas organizara un concurso para premiar la mejor solución al problema de cómo desintegrar al Estado del modo más seguro y poco alarmante, el primer premio se lo llevaría la siguiente respuesta: *por medio del corporativismo genuino...*” Desde hacía más de dos siglos eso se exponía de modo muy vívido en el *Behemoth* de Hobbes.

La Iglesia recogió, ya en el pontificado de Pío XII, con rapidez un fenómeno sociopolítico que se desarrollaba con fuerza desde 1939. En primer lugar, Keynes, al publicar en 1936 la *Teoría General*, abrió la puerta, al socialismo. Lo facilitaba la apoyatura ideológica que desde 1898 y los trabajos críticos de Berenstein en *Die Neue Zeit* abrió paso al revisionismo marxista, y así hacía nacer a la socialdemocracia. La famosa interrogación de Keynes, *Am I a liberal?*, título de su conferencia en la Escuela Liberal de Verano, en Cambridge, en

1925, fue contestada por sus discípulos y allegados con un decidido *I'm a socialist*.

Desde quienes lo eran realmente y llegaban en directo desde Marx a través de Ricardo, como Sraffa, o directamente, como Kalecki, hasta liberales que, como Beveridge, proporcionaban los instrumentos adecuados para edificar con solidez el edificio del Estado del Bienestar, el entorno de Keynes fue socializante. Como además parecía que se había dado con la piedra filosofal para la supresión del paro, por el mundo se extendió el aserto de todos "somos socialistas". Schumpeter titularía así su trabajo póstumo: *La marcha hacia el socialismo*.

Correspondió dar el primer paso para incorporar la palabra *socialización*, hasta entonces condenada, para introducirla dentro de la Doctrina Social de la Iglesia, a Pío XII en el documento *Il nostro predecessore*, que se completa con otro, también de este Papa, *Avec une égale sollicitude*, donde señala límites a este concepto: "Las asociaciones cristianas asienten a la socialización sólo en los casos en que se presenta realmente requerida por el bien común, es decir, como el único medio verdaderamente eficaz para remediar un abuso o para evitar un desperdicio de la fuerza productiva del país, y para asegurar el ordenamiento orgánico de estas mismas fuerzas, o sea, con la finalidad de que la economía nacional, en su regular y específico desarrollo, abra el camino a la prosperidad material de todo el pueblo, prosperidad tal que constituya al mismo tiempo un sano fundamento incluso de la vida cultural y religiosa. En todo caso, además, ellas reconocen que la socialización implica la obligación de una congrua indemnización, es decir, calculada conforme a lo que en las circunstancias concretas es justo y equitativo para todos los interesados".

Y esto continua con Juan XXIII y la encíclica *Mater et magistra*: "La socialización es al mismo tiempo reflejo y causa de una creciente intervención de los poderes públicos aun en los sectores más delicados...; pero también es fruto de expresión de una tendencia natural, casi incontenible de los seres humanos: la tendencia a asociarse para la consecución de los objetivos que superan la capacidad y los medios de que pueden disponer los individuos aislados". La conclusión es rotunda en este mismo documento: "Es claro que la socialización así entendida acarrea muchas ventajas". El terreno ya está preparado para que esto fructifique en el Concilio Vaticano II.

A partir de 1947 y, desde luego, en diciembre de 1965, cuando Pablo VI junto con los padres del Concilio firma el día 7 la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, o Constitución *Gaudium et spes*, una oleada de optimismo económico recorría el mundo. Nada menos que el capítulo III se va a titular *De vita oeconomica-social*. En él este optimismo se tiñe de un cierto carácter crítico: La renta y la riqueza están mal distribuidas —"el lujo pulula junto a la miseria"— que se ratifica más adelante así en el texto español de la *Gaudium et spes* al hablar de "las diferencias económicas verdaderamente monstruosas que, vinculadas a discriminaciones individuales y sociales, existen hoy y frecuentemente aumentan" (1). Pero lo más importante a mi juicio es la profundización que se hace en relación con la socialización, pues se acepta como ideal el sistema de economía mixta, simultáneamente de libre iniciativa y socializado: "El derecho de propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes", se lee en la *Gaudium et spes*, y también que "al Estado toca, además, impedir que se abuse de la propiedad privada contra el bien común", poniendo como ejemplo en el terreno agrario, "el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer".

Esta línea se continuaba por Pablo VI el 26 de marzo de 1967 con la encíclica *Populorum progressio* que introduce el problema planteado por la proposición Singer-Prebisch, ampliada por el estructuralismo económico latinoamericano, dentro de la Doctrina Social de la Iglesia, partiendo de un párrafo que Pablo VI había redactado para su *Carta* a la Semana Social de Brest: "El derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos". Así, el Estado está legitimado para intervenir cuando "algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva"; para orientar "la renta disponible", por lo que "las especulaciones egoístas deben ser eliminadas", así como "las exportaciones de capital" no se deberían admitir si se hacen "por puro provecho personal". Complétese con esta tesis: "Por desgracia sobre estas nuevas condiciones de la sociedad, ha sido construido un sistema que considera el provecho como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límite ni obligaciones sociales correspondientes". Por eso esta encíclica de Pablo VI se muestra

partidaria de una auténtica y coactiva planificación: "Toca a los poderes públicos escoger y ver el modo de imponer los objetivos que hay que proponerse, las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas, agrupadas en esta acción común", con un límite: "Han de tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios. Evitarán así el riesgo de una colectivización integral o de una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluiría el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana".

En la encíclica *Octogesima adveniens* Pablo VI, el 4 de mayo de 1971, no solo acepta el reto de la regulación del medio ambiente, sino que autoriza a los cristianos para llegar a un "compromiso posible" con el socialismo, aparte de señalar la amenaza de las multinacionales: "Bajo el impulso de los nuevos sistemas de producción, se vienen abajo las fronteras nacionales y se ven aparecer nuevas potencias económicas, las empresas multinacionales, que por la concentración y la flexibilidad de sus medios pueden llevar a cabo estrategias autónomas, en gran parte independientes de los poderes políticos nacionales y, por consiguiente, sin control bajo el punto de vista del bien común".

Por tanto, lo que en todo este capítulo de la historia de la Iglesia se rechaza es, de forma radical, el *teorema de la mano invisible* de Adam Smith, al tiempo que se ignora lo que en la Universidad católica de Friburgo enuncia Eucken, y con él buena parte de la política económica alemana ligada precisamente al partido cristianodemócrata, y que se titula con el nombre de "orden del mercado". También todos estos planteamientos van a experimentar un jarro de agua fría a partir del *primer choque petrolífero*, a partir de 1973.

En esta nueva etapa aparece la vigorosa personalidad de Juan Pablo II. En su encíclica *Laborem exercens*, va a matizar mucho más el concepto de socialización, rechazando que sea "el mero paso de los medios de producción al Estado". Únicamente "se puede hablar de socialización cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo *copropietario* de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos".

El giro continúa con la encíclica *Sollicitudo rei socialis* que motivó un editorial en *The Wall Street Journal* de 27 de abril de 1987, titulado *The Vati-*

can on World Debat, en el que se decía: "La cúpula del Vaticano, como los socialistas que ahora dirigen España y Portugal, se mueve hacia el centro, procurando integrar sus objetivos con los éxitos evidentes de las economías basadas en el mercado".

El paso definitivo es el que se da con la encíclica *Centesimus annus*. Cuatro cuestiones quedan claras en ella, percibiéndose con nitidez las consecuencias de la consulta papal a un importante grupo de economistas, como consecuencia de las indicaciones de Juan Pablo II a su compañero de Universidad, el obispo Jorge Mejía, del Consejo Justicia y Paz: "Quizá convenga ver lo que dicen unos cuantos economistas" (2).

¿Cuáles son, a mi juicio los puntos clave de este documento? En primer lugar, que mientras es durísima la condena a las veleidades socializantes, destaca su alabanza a la tarea de los sindicatos, a los que contempla "no sólo como instrumentos de negociaciones, sino también como *lugares* donde se expresa la personalidad de los trabajadores: sus servicios contribuyen al desarrollo de una auténtica cultura del trabajo y ayudan a participar de manera plenamente humana en la vida de la empresa".

En segundo término, que condena las falsas soluciones. Por supuesto se citan siempre la amplísima al comunismo y, desde luego, al socialismo. Pero no son menores las que se dirigen al "nacionalismo exasperado"; a las empresas extranjeras que manipulan la vida económica de los pueblos recién descolonizados; a la ideología de *liberación nacional*, aceptada "como un atajo para la edificación de la Nación y del Estado"; al marxismo, así como a los sistemas de seguridad nacional; por supuesto, al estructuralismo económico latinoamericano —léase este párrafo: "En años recientes se ha afirmado que el desarrollo de los países más pobres dependía del aislamiento del mercado mundial, así como de su confianza exclusiva en sus propias fuerzas. La historia reciente ha puesto de manifiesto que los países que se han marginado han experimentado un estancamiento y retroceso; en cambio han experimentado un desarrollo los países que han logrado introducirse en la interrelación general de las actividades económicas a nivel internacional"; también condena a las doctrinas que favorecen la expansión de "la sociedad del bienestar o sociedad del consumo", modelo que llega a su culminación cuando "al explotar la fragilidad de los débiles, pretenden llenar el vacío espiritual que se ha venido a crear"; finalmente al

capitalismo sólo en cuanto “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”.

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

Finalmente, debe quedar claro, como cuarto rasgo fundamental que “la libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana.

Cuando aquélla se vuelve autónoma... pierde la necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla”.

Después de toda esta excursión por los antecedentes y el viraje que dio a la Doctrina Social de la Iglesia Juan Pablo II, es evidente que, como señaló en su oración fúnebre sobre su persona el cardenal Ratzinger el 8 de abril de 2005, “¡*Levantaos, vamos!* es el título de su penúltimo libro... Con estas palabras nos ha despertado... del sueño de los discípulos de ayer y hoy”. Sueño y cansancio que, por lo que acabo de señalar también había pasado a anidar en el seno de la Doctrina Social de la Iglesia. Gracias a Juan Pablo II, esta actitud cansada puede comenzar a esfumarse. O lo que es igual; fue un Papa que también en su postura ante la economía, finalizó todo un largo período, e inició otro.

NOTAS

(1) Creo que, como homenaje a mi maestro de latín en el Instituto “Ramiro de Maeztu”, Antonio MAGARIÑOS, debo matizar la traducción al español de este texto. En latín, lo que el documento dice que se debe evitar son las “ingentes quae nunc sunt et saepe crascunt inaequitates oeconomicae cum discriminatione individuali et sociali coniuntae”. “Ingents” puede traducirse como “grande, considerable, poderoso”. Introducir la versión “monstruoso”, significa añadir un dato valorativo condenatorio que, a mi juicio, no se redactó por los Padres conciliares. Al mismo tiempo, surge el problema de traducir “saepe”, que bien puede hacerse más por el “muchas veces, frecuentemente”, de Cicerón, que por el “tal vez, de cuando en cuando” de Virgilio. Pero aunque cojamos la vertiente ciceroniana, no se pronuncian los Padres conciliares tan rotundamente como en el texto español. De todos los cotejos de textos latinos y castellanos que he efectuado sobre esta Constitución, éste es el que me parece que alteraba más a fondo el sentido original. El texto que critico puede verse en la pág. 310 de *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966.

(2) Los economistas convocados previamente a la conclusión de la *Centesimus annus* fueron, por orden alfabético: Kenneth J. ARROW, Anthony ATKINSON, Partha DASGUPTS; Jacques DRÈZE, Peter HAMMOND, Hendrik HEUTHAKKER, Robert LUCAS, Edmond MALINVAUD, Ignazio MUSU, Jeffrey SACHS, Amartya SEN, Horst SIEBERT, Witold TRZECIKOWSKI, Hirofumi UZAWA y Stefano ZAMAGNI. Evidentemente, una relación impresionante.